

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Кафедра історії філософії

ФІЛОСОФІЯ СМЕРТІ У ХХІ ст.

Philosophy of death in the 21st century

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 – філософія
на здобуття освітнього ступеня бакалавра філософії

Студент-виконавець:

Канівець Ірина Дмитрівна

IV курс, 2 група, ОС - Бакалавр

Науковий керівник:

Кириченко Михайло Сергійович
кандидат філософських наук, доцент

(підпис)

Допущено до захисту:

на засіданні кафедри історії філософії
протокол № _____ від _____ 2020 р.

Зав. кафедри історії філософії,
доктор філософських наук, доцент

Кононенко Тарас Петрович _____

Київ – 2020

ЗМІСТ

ст.....
ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. ГОЛОВНІ ПІДХОДИ ДО ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ СМЕРТІ.....	5
1.1.Смерть у філософії Ж. Бодрійяра.....	8
1.2. Смерть у філософії С. К'єркегора.....	20
1.3«Буття-в-смерті» у філософії М. Хайдеггера.....	22
1.4 Смерть у філософії Т. Нагеля.....	28
1.5Смерть у Ж-П.Сартра.....	32
РОЗДІЛ II. СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ СМЕРТІ: СУЧАСНИЙ ЗРІЗ ..	35
2.1«Періодизація смерті» у роботі Ф. Ар'єса.....	35
2.2 Digital death studies та цифрова смерть.....	39
2.3 Digital afterlife.....	42
ВИСНОВКИ.....	48
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ.....	50

ВСТУП

Актуальність теми. Проблема смерті у всі часи була ключовою у філософському дискурсі, сучасна філософія XXI-го століття не є виключенням. Філософія надає різні вирішення питань відношення людини до смерті та проблеми страху смерті. Ця проблематика зачіпає одне з фундаментальних питань про сутність людини. На превеликий жаль, смерть є невід'ємною частиною людського існування. З самого дитинства люди знають про свою смертність, на протязі всього життя смерть знаходиться поруч. Згадуючи відомий логічний приклад про Сократа (Всі люди смертні. Сократ – людина. Отже, Сократ смертний) можна зробити висновок, що смертність є визначальною якістю всіх живих істот. З давніх давен люди намагались усвідомити процес помирання, його значення. Проблематика смерті широко представлена у кінематографі, літературі та мистецтві.

У XXI-му столітті ця проблема не втрачає своєї актуальності. Сучасна людина, намагаючись звести подія смерті до повсякденної інциденту, до повсякденної турботи, отримала ілюзорне звільнення від проблем, велике таїнство смерті стало в основному важким обов'язком, хоча власне про саму кінечність людини й не прийнято міркувати.

Ступінь наукової розробки проблеми. Розробкою цього питання займалися такі видатні філософи, як Ж. Бодрійар, Е. Морен, Х.Ф. Мора, Ф. Арьес. Ці дослідники пов'язують симптом витіснення смерті, забуття кінцівки людського існування з втратою сучасною людиною фундаментальних змістів життя, з втратою справжнього людського образу в актуальній культурі.

Також виділений спеціальний напрям досліджень «Death studies». Зважаючи на стрімкий розвиток технологій та сучасну культуру діджеталізації виділяють також «Digital death studies».

Проблемне питання. Тема смерті властива філософській думки з самого її початку як вираз фундаментальної інтенції філософствування:

розрізнити емпіричний і трансцендентний плани людського існування, максимально наблизити людину до області ідеального вічно-непорушного буття. Сучасна філософія в аспекті танатологічної проблематики успадковує платонівську традицію, творчо її переосмислюючи, продумуючи заново поняття справжнього ідеального буття, переходу від реально-життєвого плану до трансцендентного.

Гіпотеза проблеми. Оскільки смерть є остаточним закінченням людського життя необхідно усвідомити її значення та спробувати зрозуміти людське відношення до цього факту. Це допоможе подолати один з найбільших людських страхів – страх смерті.

Мета дослідження. Дослідити основні течії в розуміння смерті у філософії XX-XXI-го століття.

Завдання. Продемонструвати сучасне відношення до смерті. Зрозуміти вплив діджиталізації на розуміння смерті у сучасному світі. Виявити страх смерті та відношення до нього. Збагнути чи впливає науково-технічний прогрес на подолання страху смерті.

Об'єктом дослідження є поняття смерті.

Предмет дослідження є розуміння смерті у філософії XXI століття.

Практичне значення роботи – краще розуміння значення смерті у сучасному суспільстві.

Методи та методологія дослідження. У роботі використано: історичний метод, компаративний метод, діалектичний метод та психоаналітичний метод.

РОЗДІЛ I. ГОЛОВНІ ПІДХОДИ ДО ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ СМЕРТІ

1.1 Смерть у філософії Ж. Бодрійяра

З усіх філософських проблем проблема смерті представляється найбільш близькою для не-філософів: кожна людина стикається зі смертю інших людей, і кожна людина знає, що рано чи пізно їй також доведеться померти. Або точніше: кожен знає, що всі люди смертні; про свою ж власну смерть ми намагаємося не замислюватися. Виняток становлять - або повинні становити - філософи, тому що філософствувати, в кінцевому підсумку, означає «вчитися вмирати». Філософія є певна практика, практика філософствування, яка має на увазі не стільки виробництво текстів, забезпечених науковим апаратом, скільки особливий *modus vivendi*, спосіб життя, що включає в себе вміння перейти межу життя. Проблема полягає в тому, що не можна навчитися вмирати, це не повторювана дія, і людині - філософ вона чи ні - дано померти лише одного разу.

Феномен смерті здавна привертав до себе увагу дослідників. Він вивчався антропологами, психологами, етнографами, філософами. Можна вибудувати послідовність: Платон вважав, що справжні філософи зайняті лише одним - вмиранням і смертю; Ф. Ніцше проголосив смерть Бога; Освальд Шпенглер з раціональної ясністю писав про смерть культури, Мішель Фуко - вже про смерть Людини в умовах сучасної цивілізації.

Взагалі ж люди за краще залишатися в рамках психологічно комфортного інфантильного ставлення до смерті, але страждають від цього вони самі, так як проблема смерті міцно пов'язана з питанням про сенс

людського життя. Всі люди смертні, і смертність людини загострює питання про сенс її життя. Адже якби людина була безсмертним, шукати відповіді на запитання про сенс життя йому було б нема чого, та й сам це питання не мав би сенсу, так як життя людини покладалася б як форма вічного буття.

Оскільки людина є істота смертна, то, прийшовши в життя, вона з неминучістю повинна буде залишити її. Рано чи пізно кожен з нас усвідомлює це, і усвідомлення дається дуже непросто, бо смерть виступає як квазіпредмет: вона не має буттєвої сутності. Смертною є кожна людина, але парадокс в тому, що смерть є тим станом, який людина не може мати в своєму особистому досвіді. Пройшовши через дане усвідомлення, необхідно виробити своє особисте ставлення до того, що неминуче.

Ідея смерті набула великого поширення в дискурсах теоретиків постмодерну, зокрема в роботах М. Фуко, М. Бланшо, Е. Левінас, Ж. Батая, Р. Барта, Бодріяра, Ж. Дерріда та ін., і пов'язана перш за все з руйнуванням цілісності суб'єкта. Ставлячи під сумнів різні функції людини як автора і читача, суб'єкта і об'єкта, теоретики постмодернізму одночасно руйнують цілісність людини як такої, як однієї з одиниць буття.

В тотальній відсутності людини смерть починає розглядатися як протидійна сила, спосіб набуття себе. У цьому значенні вона з'являється в теоретичних роботах багатьох постмодерністів, зокрема Бланшо. Він пише: «Смерть ... - саме людяне, що є в нас самих; тільки в світі вона смерть, людина знає про неї тому, що він – людина і він – людина тому, що в ньому відбувається становлення смерті ... поки, я живу – я смертна, але варто мені померти, і, переставши бути людиною, я перестаю також бути смертним, перестаю бути здатним померти ... » [6, 197 с.]. Ж. Дерріда також розмірковує про те, що передати свою смерть іншій особі неможливо: «ніхто не може померти замість мене, це я, той, хто вмирає; тільки в цій ситуації я залишаюся наодинці з собою, світ йде, і я нарешті знаходжу самого себе ».

Таким чином, фізична смерть і навіть її можливість стають мало єдиною ситуацією, яка належить тільки людині і в якій він повністю

проявляє себе, знаходячи свою справжню суть – в постмодерністській інтерпретації даної ситуації з'являється своєрідний гуманізм, акцент переноситься з самого факту зникнення на його незабгненність для людини. Феномен смерті стає протистоянням все зростаючої раціональності і буденності навколишнього світу, прагнення людини дізнатися і зафіксувати всі таємниці буття. Необхідність існування подібної непізнаваної таємниці буття стає у сучасних авторів запорукою подальшого розвитку і продовження життя. Тому не випадково, що припинення життя в багатьох оповіданнях зв'язується з придбанням знання, реалізуючи біблійний архетип вигнання з раю і покарання смертю. Життя закінчується там, де все пізнане і зафіксовано.

Теоретики постмодерну, наприклад Левинас, також розглядають смерть як щось, що не виходить від самого суб'єкта, і тому є для нього таємницею: «Зустрічається мені об'єкт осягається і конститується мною, тоді як смерть віщує подія, над яким суб'єкт не має влади ...». Виходячи з-під влади людини, смерть стає для нього чимось принципово іншим і наблизитися до розуміння власної смерті людина може, тільки вставши на місце Іншого і переживши його загибель.

Смерть є одною з провідних тем філософії Ж. Бодрійяра. Розуміння «смерті» Бодрійяр не завжди однозначно, це не тільки символічний феномен, соціальне дійство, а й звичайне біофізіологічне явище.

Відносини живих і мертвих представляють собою приклад символічного обміну, порушення якого стає очевидним для сучасної культури. З іншого боку, смерть у Бодрійяра розглядається як феномен продукту влади і сексуальності. У своїй роботі «Символічний обмін та смерть» він називає смерть «демаркаційною лінією», яка відділяє світ живих від світу мертвих. Автор зазначає, що у культурі сьогодення смерть є табуованою темою, бути мертвим – ненормально.

«Ибо сегодня быть мертвым – ненормально, и это нечто новое. Быть мертвым — совершенно невыслымая аномалия, по сравнению с ней все

остальное пустяки. Смерть – это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение. Мертвым больше не отводится никакого места, никакого пространства/времени, им не найти пристанища, их теперь отбрасывают в радикальную у-топию – даже не скапливают в кладбищенской ограде, а развеивают в дым» [3, 301 с.].

Мертвим більше не відводиться ніякого місця, особливо з ростом популярності кремації, замість звичного поховання на кладовищі. Якщо немає більше кладовища, значить його функцію виконують всі сучасні міста в цілому - це мертві міста і міста смерті. А оскільки, зазвичай, міста, особливо столиці, є і завершеною формою культури в цілому, то значить, і вся наша культура є просто культурою смерті, за Бодрійяром.

Також філософ зазначає, що мертві, які є відділеними та повністю ізольованими від живих, і живих, прирікають на еквівалентну смерть. «Загробная жизнь, этот особый статус, которым отмечены «душа» и «высшие» духовные существа, представляет собой просто выдумку, прикрывающую собой действительное выдворение мертвых и разрыв символического обмена с ними. Пока мертвые остаются рядом, отличные, но живые и во многих случаях – партнеры живых, до тех пор им незачем быть бессмертными, им и не следует быть бессмертными, так как подобное фантастическое качество нарушало бы взаимный характер обмена. Лишь по мере того как живые исключают их из своего круга, они потихоньку становятся бессмертными, и такое идеализированное послезитие есть не что иное, как знак их социального изгойства» [3, 315с].

Всупереч безрозсудним ілюзіям живих, що уявляють себе живими при виключенні мертвих, всупереч ілюзорним спробам звести життя до абсолютної додаткової вартості, відсікаючи від неї смерть, - непорушна логіка символічного обміну відновлює еквівалентність життя і смерті в формі байдуже-фатального посмерття .

Коли смерть витісняється у посмерття, то, в силу добре відомого поворотного процесу, і саме життя виявляється усього лише доживання

залишку часу, детермінованою смертю. Уникаючи контакту з мертвими, людина втрачає почуття граничності станів життя і смерті, перетворюючи своє існування в тотальність вмирання. Прагнення до смерті, в своїй самої негативної формі агресії, руйнування і насильства, заповнює весь простір і час існування індивіда. Якщо не бачити чужої смерті і своєї власної, суб'єкт втрачає екзистенціальну орієнтацію, він просто перестає існувати як щось певне, що має межі від і до. Симулякри смерті призводять до того, що і сама людина симулює свою присутність в якості суб'єкта. Людина більше не є суб'єктом в силу того, що вона підпорядкована закону розподілу кодів, символів, значень. І тепер вона сама не є суб'єктив, але він володіє предикацією деяких суб'єктних властивостей, якостей, ознак або функцій. Відповідно, бути живим або мертвим вирішує не сам суб'єкт, але конвенція розподілу символів. Звідси виникають актуальні проблеми встановлення меж життя і смерті у випадках діяльності реаніматологів, евтаназії, суїциду тощо. Проблема прикордонного стану життя і смерті є проблемою тільки тому, що вона вирішувана без суб'єкта, залученого в цю прикордонну ситуацію. Констатація «смерті» або «ще життя» здійснюється фахівцем (анонімним особою, яка має функцію «спеціаліст»), які перебувають «по цей бік» екзистенціальної ситуації. Саме такі перспективи розуміння актуальних проблем соціальної танатології визначає теорія симулякрів Бодріяра і філософія «смерті суб'єкта».

Людині більше не доводиться переживати чужу смерть. Переживання смерті як телевізійного видовища не має з цим нічого спільного. У більшості людей ніколи в житті не буває випадку побачити, як хтось помирає. Людину беруть під свою опіку лікарі; всі колишні передсмертні обряди майже зникли, а якщо ні, то звелись до мінімуму. Людина зникає для своїх близьких раніше, ніж помре.

В якості універсального атрибуту людської долі, смерть існує лише з тих пір, як почалася соціальна дискримінація мертвих. Інститут смерті, так само як і інститути потойбічного життя та безсмертя, суть пізніше

завойований політичним раціоналізмом жрецьких каст та церков; саме на управлінні цією уявною сферою смерті вони і будують свою владу. А зникнення потойбічного життя в його релігійному розумінні - це ще більш пізнє завоювання державного політичного раціоналізму. Коли потойбічне посмерття ліквідується прогресом «матеріалістичного» розуму, то це просто означає, що воно перейшло в життя як таке; і саме на управлінні життям як об'єктивним посмерттям будує свою владу держава. Держава сильніше церкви: разом зі своєю абстрактною владою воно виростає не на уявному потойбічному світі, а на уявному земному житті. Опорою йому служить секуляризована смерть, трансцендентність соціального, і сила його виходить з цієї смертельної абстракції. Як медицина завідуює трупом, так і держава завідуює мертвим тілом соціуму.

У середні століття, до поворотного XVI століття, уявлення і зображення смерті залишалися фольклорно-веселими. Смерть колективно інсценували, вона ще не була захована в індивідуальній свідомості (а пізніше і в несвідомому).

Смерть в нашому розумінні по-справжньому з'явилася на світ в XVI столітті. Вона розлучилася з минулими атрибутами, але ще була пов'язано з фольклором і святом, таким способом смерть ще включалася в обмін з колективним фанатизм. Парадоксальність цієї ситуації полягає в порушенні принципу обміну: смерть не заміщає собою життя, а підміняє її за допомогою симуляції.

Порушення принципу обміну контролюється владою, яка зацікавлена в даних збоченнях, які допомагають їй винищити суб'єкта, винести його за межі індивідуальності і помістити в деяку групу, осередок. У колективне ціле заганяються не тільки живі на підставі їх соціальної, економічної, політичної чи іншої диференціації, але і мертві, поводження з якими також строго регламентовано в залежності від класової приналежності. «Вся наша культура – это одно сплошное усилие отъединить жизнь от смерти, обуздать амбивалентность смерти, заменив ее одним лишь воспроизводством жизни

как ценности и времени как всеобщего эквивалента. Отмена смерти – наш фантазм, развивающийся во все стороны: в религиях это фантазм загробной жизни и вечности, в науке – фантазм истины, в экономике – фантазм производительности и накопления. Ни одна другая культура не знает подобной различительной оппозиции жизни и смерти, где жизнь выступала бы как положительный член: жизнь как накопление, смерть как расплата. Ни одна другая культура не знает такого тупика: стоит исчезнуть амбивалентности жизни и смерти, стоит исчезнуть символической обратимости смерти, и мы вступаем в процесс накопления жизни как ценности – но одновременно и в сферу производства, эквивалентного смерти. Смерть ежечасно становится предметом извращенного желания. Да и само разделение жизни и смерти инвестируется желанием» [6, 200 с.]

Іншою особливістю смерті в умовах панування політичної економії є її «природність». Це, так звана «нормальна» смерть, оскільки вона «набирає чинності по закінченні життя». «Природна смерть» знаходиться у веденні науки і підпорядкована закону. Зі свого боку наукове співтовариство, рухоме соціальною вимогою підвищення якості життя кожного члена суспільства, прагне «відсунути» смерть за рахунок збільшення тривалості життя. І взагалі «вимога справедливої тривалості життя» рівноцінно вимогою справедливої оплати праці, знову ж в умовах політичної економії. Подібним чином Бодрійяр намагається дати своєрідний економічний аналіз сучасним актуальним проблемам науки в області паліативної медицини, права, безпеки, гігієни в світлі «природною» і «неприродної» смерті. Підсумком такої наукової і соціальної індустрії стає створення симулякра смерті.

В умовах витіснення смерті, разом з тим, порушуються кордону з життям. Завдяки сучасним соціально-комерційним інститутам смерті, мертвий «виглядає» як живий, тимчасово відчуває «ненормальне» стан. Щоб уникнути цієї «ненормальності», люди маскують мертвого під живого, порушуючи тим самим принцип обміну і перетворюючи «мертве тіло» в

симулякр життя. Отже, в сучасній соціальній ситуації наявне скасування смерті.

Вся людська культура - це одне суцільне зусилля відокремити життя від смерті, приборкати амбівалентність смерті, замінивши її одним лише відтворенням життя як цінності і часу як загального еквіваленту. Скасування смерті – людський фантазм, що розвивається на всі боки: в релігіях це фантазм потойбіччя і вічності, в науці - істини, в економіці – продуктивність і накопичення.

Інша форма соціального контролю за людським життям, за Бодрійяром – безпека. Зрозуміло, що безпека являє собою промислове підприємство, подібно екології, розповсюджує її у масштабі всього людського роду: в обох випадках гра йде навколо конвертивності смерті, нещасного випадку, хвороби та ін. Але головне, тут діє найгірша з репресій, що позбавляє людину її власної смерті, тієї смерті, про яку кожен мріє в глибині свого інстинкту самозбереження. Необхідно забрати в людини цю останню можливість дарувати собі смерть - останню спробу життя «звільнитися» від скоує її системи. Тут знову-таки смертельної цькування піддається обмін-дар, це символічне коротке замикання, утворене викликом самому собі і своїй смерті. Чи не тому, що в ньому виражається будь-якої антисоціальний бунт індивіда – закон системи не порушується зникненням жодного, ні навіть мільйонів індивідів, -тому, що він несе в собі інший принцип соціальності, радикально ворожий нашому соціально -репресивному принципу. Саме обмін-дар і намагаються вбити, поховати смерть під зворотним їй міфом про безпеку.

Вся наша технічна культура зайнята створенням штучного середовища смерті. Не тільки зброя, як і раніше утворить у всьому архетип матеріального виробництва, але також і машини і побутові речі, серед яких ми живемо, оточують нас ореолом смерті – причому тепер уже смерті нерозчинної; це постійний капітал смерті, в якому заморожений її живий капітал, так само як робоча сила заморожена в постійному капіталі та омертвіння праці.

Зрозуміло, над людством все одно панує смерть, замикаючи його в панцирі, яким він сподівався від неї захиститися. Тут перед нами знову, але вже збільшений до масштабів цілої цивілізації, образ автомобіля-саркофага: панцир безпеки - це смерть в мініатюрі, що стала технічним продовженням тіла.

Попередження смерті ціною безперервного самоумертвління – така парадоксальна логіка безпеки. В історії християнства ту ж роль грала аскеза. Накопичення страждань і обрядів покаяння могло служити таким же панциром непоступливості, захисним саркофагом проти пекла. Так і сьогоднішня нав'язлива тяга до безпеки може розглядатися як грандіозна колективна аскеза. Наша система живе виробництвом смерті, стверджуючи, ніби виробляє безпеку.

Психоаналітичний погляд на смерть, при всій своїй радикальності, все ще носить недостатній характер: інстинктивна вимога повторення, перспектива кінцевої рівноваги в неорганічному континуумі, скасування відмінностей і інтенсивності в ході інволютивного повернення до найнижчої точки, ентропія смерті, консерватизм потягу, врівноважена недостатність нірвани; ця теорія являє безсумнівну подібність з політичною економією. Політична економія – це економія смерті, так як вона обходить смерть стороною, ховаючи її під своїм дискурсом, вважає Бодрійяр. Потяг до смерті впадає в протилежну крайність: він являє собою дискурс смерті як кінцевої мети. Дискурс зворотний, а й додатковий, так як якщо політична економія - це нірвана, тоді потяг до смерті якраз і видає її істину, а разом з тим і її безглуздість. Потяг до смерті як такий є радикальним запереченням нинішньої системи, і все ж в ньому як і раніше відбивається як в дзеркалі цвинтарне уявне політичної економії.

У своїй роботі Ж.Бодрійяр також критикує Ж. Батая. «Батай, вместо того чтобы утверждать смерть как регулирующее начало напряжений и функцию равновесия, как экономику влечений, полагает ее, напротив, как иступленность, сверхизобильность и избыточность обменов. Смерть — это

всегда уже имеющийся избыток и доказательство того, что жизнь недостаточна лишь при изъятии из нее смерти, что жизнь существует лишь при вторжении в нее смерти и при обмене с ней, иначе она обречена на дисконтинуальный режим ценности, а значит на абсолютный дефицит.»[3, 365с.]

Це думка про те, що смерть зовсім не вада життя, що життя саме її бажає і що маревний фантазм її скасування (фантазм економіки) рівносильний її твердженням в самому серці життя, але вже у вигляді похмуро-нескінченного небуття. У біологічному плані. Але особливо у символічному плані - тут-то кошмар вже не просто можливість, а щохвилини пережита нами реальність: в ній відсутня смерть (надмірність, амбівалентність, дар, жертвоприношення, трата і несамовитість), а значить і справжнє життя. Ми відмовляємося вмирати і накопичуємо себе, замість того щоб себе втрачати. Розкіш і марнотратство переважають над функціональним розрахунком, смерть переважає над життям як одностороння цілеспрямованість виробництва і накопичення.

Замість того щоб стикатися між собою як ворожі початки (Фрейд), смерть і сексуальність обмінюються в рамках єдиного циклу, кругообігу континуальності. Смерть – це не «ціна» сексуальності (подібна еквівалентність всюди зустрічається в теорії складних живих істот – на відміну від безсмертної і безстатевої інфузорії), а сексуальність не просто обхідний шлях до смерті, як вона трактується в «незручності культури»: вони обмінюються енергіями. Ні в тій, ні в іншій не існує особливої економіки: тільки будучи розділені, життя і смерть потрапляють під владу економіки - зливаючись ж, вони обидві долають економіку в формах свята і витрати «Немає ніякої різниці між смертю і сексуальністю. Це просто кульмінаційні моменти свята, який святкує природа з невичерпною безліччю живих істот; і та й інші мають сенс безмежного марнотратства, яке здійснює природа наперекір бажанням кожної істоти тривати». Отже, це свято – свято відновлення циклу, в той час як дефіцит породжує лінійну економіку

тривалості; свято відновлення циклічної революції життя і смерті, в той час як Фрейд передрікає в якості виходу тільки інволюцію повторення і смерті.

Отже, у Батая смерть розглядається як принцип надмірності і як антиекономіка. Одні лише похоронні витрати мають сенс - економіка сенсу не має, це просто залишок, з якого зробили життєвий закон, в той час як багатство полягає в розкішному обміні смерті: в жертвопринесенні, в «проклятій частці», яка нікуди не інвестується і нічому не еквівалентна і яка може тільки знищуватися. Якщо життя - просто потреба тривати за будь-яку ціну, то знищення – це безцінна розкіш. В системі, де життя регулюється категоріями цінності і користі, смерть не буде корисною розкішшю і становить єдину альтернативу.

Таке розкішне з'єднання статі і смерті відбувається у Батая під знаком континуальності, на противагу дисконтинуальній економіці індивідуальних життів. Цілеспрямованість пов'язана з порядком перерваного, саме переривані істоти мають цілеспрямованість, всілякі цільові установки, які всі зводяться до однієї - до їх власної смерті. «Ми дисконтинуальні істоти - індивіди, що вмирають кожен окремо і незбагнено для себе, але ми страждаємо від ностальгії за втраченою безперервності». Навпаки, смерть позбавлена цілеспрямованості, в еротизм вона оскаржує цільові установки індивідуального людини: Що таке еротизм тіл, якщо не насильство над істотою партнерів? .. Еротичний принцип реально складається в руйнуванні структури замкнутого істоти, яким є партнер по грі в нормальному стані. Еротичне оголення одно умертвіння, оскільки їм задається режим повідомлення, розтотожнення і злиття. Завороженість розпадом сформованих форм - ось що таке Ерос, всупереч Фрейдю, у якого Ерос пов'язує енергії і організовує їх у все більш крупні єдності. У смерті, як і в Еросі, відбувається тотальне вторгнення континуальності в дисконтинуальність. У цьому сенсі і «смерть, розрив тієї індивідуальної дисконтинуальності, до якої ми прив'язані своєю тривою, постає перед нами як істина більш значна, ніж життя».

Фрейд говорить точно те ж саме, але виходячи з недостачі. І це вже не та смерть.

Фрейд не те щоб не побачив в смерті вигин самого життя, але не розгледів його запаморочення, надмірність, вироблений переворот всієї економіки нашого життя, - і представив його як фінальне потяг, як життєве рівняння відстроченої дії. Він вибудував всю її економіку під знаком повторення і не помітив в ній несамовитості. Смерть – це не вирішення і не повернення, це звернення і символічний виклик.

Ідея взаємообміну життя і смерті, ідея вищої ціни, яку отримує життя при обміні на смерть, - ця ідея вже не з розряду наукових істин, подібна «істина» навіки недоступна для науки. Коли Батай пише про еротизм: «Хоча слідство пристрасті і є з'єднання коханців, але вона кличе за собою смерть, бажання вбивства або самогубства ... безперервне порушення переривану індивідуальності ... отвори, зяяння і провали, через які живі істоти поглинають один одного в безперервності і які, можна сказати, уподібнюють цю безперервність смерті ... »- то у всьому цьому немає ніякого об'єктивного ставлення, ніякого закону і природної необхідності. Розкіш і надлишок не є функціями і не відображені ні в тілі, ні в світі. Так само і смерть, урочисто-символічна смерть, подібна викликом, на противагу біологічної смерті не відображена ні в якому тілі і ні в якій природі. Символічне ніколи не збігається з реальним або з наукою.

Однак ж сам Батай допускає подібну помилку. «Бажання робити щось з мінімальними витратами характерно для людини. Природа ж виробляє без рахунку і з легкістю «жертвує».

Жертвоприношення і жертвна витрата не належать порядку речей. Ця помилка навіть призводить Батая до змішання репродуктивної сексуальності і еротичної витрат: «Надмірність, з якої виникає відтворення роду, і надмірність смерті можуть бути зрозумілі тільки за допомогою один одного». Але ж відтворення як таке ненадлишкове - навіть якщо воно вимагає смерті індивіда, це все одно позитивна економіка і функціональна смерть, смерть на

благо роду. А ось жертвна смерть - антипродуктивна і антирепродуктивна. Вона дійсно, як каже Батай, прагне до безперервності, але тільки не до безперервності роду – це всього лише континуальність деякого порядку життя, тоді як радикальна континуальність, в яку суб'єкт занурюється через секс і смерть, завжди має своїм змістом фантастичний розпад будь-якого порядку. Вона не спирається на продуктивний акт, так само як бажання не спирається на потребу, так само як урочиста витрата чи не продовжує собою задоволення потреб, - вона заперечує цю біологічну функціональність в еротизмі.

Немає нічого спільного між еротичною надмірністю і сексуально-репродуктивною функцією. Немає нічого спільного між символічною надмірністю смерті і біологічним розпадом тіла.

Батай тут піддається спокусі натуралізму, або навіть біологізму, що в іншому аспекті змушує його натуралізувати тенденцію до дисконтинуальності: «Кожній живій істоті властиве бажання тривати». Від природи, що представляє собою розгул, руйнівну оргію незв'язаних енергій, «жива істота» захищається заборонами, всіяко опирається цьому потягу до надмірності і смерті, яке виникає в ньому від природи (проте її опір завжди носить тимчасовий характер, «люті і смерті люди ніколи не відповідали рішучим «ні»). Так у Батая, на основі природного розуміння витрати (природа як зразок марнотратства) і субстанціонально-онтологічного розуміння економіки утворюється своєрідна суб'єктивна діалектика заборони і трансгресії, де початкова радість жертвопринесення і смерті .

І все ж в батаевском погляді на смерть як на надлишкову розкіш є щось таке, що робить його нездатним до психоаналізу, його індивідуально-психічні традиції, - воно здатне розладнати будь-яку економіку, розбити не тільки об'єктивне дзеркало політичної економії, але і симетричне йому психічне дзеркало витіснення, несвідомого. По той бік усіх цих дзеркал - або ж в їх уламках нам видно сьогодні щось інше: фантастичне розсіювання тіла,

людської істоти і багатства, найближчим передчуттям якого став батаєвській образ смерті .

1.2 Смерть у філософії С. К'єркегора

Людина, на думку К'єркегора, не просто приречений на смерть, але ця приреченість подібна невиліковній хвороби екзистенції Я.

Свою роботу «Хвороба до смерті» філософ починає з біблійної історії про воскресіння Лазаря для того, щоб спочатку заявити про сенс особливої смерті, або точніше, хвороби до смерті. Фізична смерть Лазаря і його наступне відродження, в загальному, для християнина – ніщо. Це чудо тільки підтверджувало владу Бога над тлінним життям людини. Тому К'єркегор говорить, що така смерть, як тління, не страшна, вона зовсім не є кінцем, а лише переходом до іншого життя. Справжній страх смерті екзистенціальний, так як є внутрішнім поєдинком людини зі своїм Я - «боротьбою відносини з відношенням». Саме про смертельну хворобу свого Я міркує С. К'єркегор.

«Смертельна хвороба» - це хвороба Я (тобто суб'єктивної самості), відчай бути собою, або в інших випадках, відчай бути не-собою. Людина, незадоволений собою, своїм Я, на думку К'єркегора, хворає «смертельною хворобою», так як це невдоволення собою в певній мірі, дійсно, є тяжким тілесним недугом. Зневажаючи себе за якусь провину: необдумані слова, дії, ми «висловлюємо невдоволення своїм Я, ми знаходимо хвороба до смерті». І ось це відчай як неприйняття свого Я, безумовно, нагадує «вмирання смертю. Відмовляючись від свого небажаного Я, людина, по суті, намагається його знищити, вбити, але, зрозуміло, це неможливо. Ми не в силах заборонити собі думати про власні страждання, і ми не в силах тому, дійсно, умертвити своє Я.

К'єркегор, прибуваючи в ситуації надлишкової екзистенції, підносить образ смерті над самою людиною. Його безстрашність перед фізичним кінцем, виправдане вірою в безсмертя і порятунок Христа, в психологічній площині перевтілюється в заміщений образ «недуги Я». Страх і відчай перед душевною хворобою до смерті є страх перед своїм іншим, небажаним Я, яке, швидше за все, страшиться саме фізичної смерті.

Смерть в поданні С. К'єркегора тісно пов'язана з духовним світом людини. Чи не сам її факт, але осмислення «кінця всього» є предметом філософії смерті. Взагалі підхід до смерті як до біологічного факту, тобто, підхід науковий, «неупереджений» не є адекватним людському запиту,

тобто «Занепокоєння – це справжнє ставлення ... до нашої особистої реальності». Отже, необхідно не стільки задовольнити «нелюдське цікавість» скільки позбавити від природної тривоги. Така спонукальна причина і одночасно мета міркувань про смерть.

Смерть, однак, не варто прираховувати до тих предметів, які викликають звичайну заклопотаність, це абсолютно особливий, на думку К'єркегора, феномен.

1.3 «Буття-в-смерті» у філософії М.Хайдеггера

Ставлення Хайдеггера до смерті визначається загальною суттю його філософії. Вихідна точка філософствування Хайдеггера – суб'єктивність наших відчуттів. Ключовим моментом в ній є усвідомлення себе, як існуючого тут і зараз, це і є Dasein. Все інше існує лише для Dasein, а значить, є, по суті справи, його станом. Реальності, дані нам як існуючі в Dasein (а інакше ніяк існувати і не може), Хайдеггер називає екзистенціалами. Вони характеризують буття Dasein.

Адекватне усвідомлення феномена смерті – умова переходу до справжнього (а не безособового) модусу існування людини. Смерть носить «особистий» характер, вона - завжди «моя», ніким не може бути зі мною «розділена», «ніхто не може відняти у іншого його смерть». Смерть – це те, що не вибрано людьми, вони кинуті в наше «буття до смерті». Покинутість відкривається людині в настрої жаху, який на відміну від страху не має «об'єкту» і ставить нас перед самими собою, а не перед чимось іншим. У повсякденному житті людина «забуває» про смерть, витісняє її з життя, перетворюючи в об'єкт, якого слід боятися, оточуючи його обрядами і ритуалами, або прагне уникати ситуацій, які можуть до смерті привести. Смерть інших «людей» є для нас досвідом втрати, проте втрати в нашому Dasein, в межах нашого буття-в-світі, смерть недоступна для нас як втрата нашого власного Dasein, тому людині доступний тільки досвід смерті інших людей. У повсякденному існуванні «очевидність» смерті не ставиться під сумнів, проте сприймається як «емпірична». Людина релятивує значення цього феномену за допомогою тимчасової невизначеності. Тим часом формула автентичної свідомості смерті - «я помру»: смерть слід розглядати не як реальну подію в майбутньому, але лише як майбутню можливість. Оскільки умови і обставини смерті недоступні рефлексії, важливо не те, що людина думає про саму подію смерті, але те, яке вона може мати значення для «повноти» життя, розуміння людиною своїх буттєвих можливостей.

Смерть, на думку М. Хайдеггера, – це можливість майбутнього, проте це не просто якийсь шанс, а остання справжня можливість. За цією крайньою

межею більше нічого немає. Смерть – це не щось випадкове і можливе для існування, а його основна властивість. Смерть неминуче визначена долею, тобто, кажучи мовою М. Хайдегера, наше існування закинута у смерть. М.Хайдегер розрізняє справжнє і несправжнє буття. Несправжнє – це повсякденне буття, що переживає смерть лише приховано, знаходиться у постійному страхі перед смертю.

Справжнє буття виявляється у зануренні в смерть, тобто у її передбаченні, це орієнтує життя на цінування останньої можливості, яку не можна втратити. Воно перешкоджає тому, аби життя зупинилося на досягнутих можливостях. Досягнуті можливості зрозумілі, а тому на них не потрібно зациклюватись, їх треба просто відкинути, щоб не пропустити останньої можливості, у якій і полягає, на думку М.Хайдегера, звільнення для смерті. Смерть розуміється ним не як кінець існування, а підноситься до таємничого очікування і, нарешті, готовності до смерті.

Смерть для М.Хайдегера – не природне завершення життя, а також і не кінець життя у сенсі його остаточної втрати, це крайня можливість, завдяки якій існування набуває повноти і сенсу, а, отже, досягає своєї вищої ідеальної форми існування.

Усвідомлення майбутньої особистої смерті спонукало людину, на думку М. Хайдегера, до переходу на вищий модус існування. Смерть є умовою, яка дає людині жити автентичним життям. Пізніше ідеї М. Хайдегера були підхоплені і покладені в основу екзистенційного напрямку в психології і в психотерапії.

Смерть для Хайдегера - «це спосіб бути, онтологічно існувати, який набуває вигляду «тут буття» ... «Смерть - це доля особистості, це онтологічна структура людського буття, це одне з основних проявів тимчасовості існування індивіда. І щоб бути справжнім, людина повинна жити, орієнтуючись на свою смертність, а не так, як ніби він безсмертний» [30, с. 16]. Смерть, за Хайдегеру, в найширшому сенсі є феномен життя, бо «ут буття не має кончини. Буття-до-смерті - це форма справжнього буття, яка,

дозволяє людині вирватися за межі несправжнього буття. «Справжній характер життя виявляється похідним від свідомого прийняття людиною своєї смертності, від перетворення існування в вільний проект буття-до-смерті» [30, с. 16]. Основу несправжнього буття становить домінування одного з модусів центральної хайдеггеровської категорії Dasein (буття - свідомості), а саме – моментів справжнього, коли світ речей затуляє від людини її кінець. У цьому світі повсякденності, світі речей, людина забуває про свою кінечність, смертність і втрачає усвідомлення своєї унікальності. Турбота, що неточно визначена як страх, ігнорується як слабкість, з якою ніяке впевнене в собі буття не може мати нічого спільного. «Man» потрібно байдуже спокійно ставитися до факту, що люди вмирають. Перевага байдужості в тому, що вона відчужує буття від його власної безумовної можливості. Вирватися за межі цього несправжнього існування можна, тільки відчувши «Екзистенціальний страх», який відкриває перед людиною нову перспективу – смерть» [30, с. 17]. При це людина потрапляє в певний проміжок буття, де відчуває стан чужості, самотності, захоплюється екзистенціалах жаху, в якому відкривається Ніщо. Буття-до-смерті стає модусом справжнього існування людини і втіленням амбівалентної спорідненості Буття і Ніщо. Людина, звернена до смерті, проектує і долає її, знаходить приналежність до істини Буття і до істини Ніщо. Смерть як ковчег Ніщо є Храм буття. Таким чином, Хайдеггер вважає, що смерть - частина цього світу, «тут-буття», яке не має кінця. Людина після смерті переходить з одного виду буття в інший, тобто вона є вічною з точки зору онтології.

Як видно з усього викладеного, смерть, незважаючи на те, що є джерелом «екзистенціального страху», оцінюється мислителем позитивно. Уже саме розуміння «своєї кінцівки означає загострену увагу до буття і його альтернативи. Для будь-якого «Я» власна смерть грає роль картезіанського *cogito ergo sum*, безумовного моменту, який повністю належить тільки цьому «я» і тим самим підводить особистість до найбільш глибокого самопізнання. Онтологічний статус смерті у вченні Хайдеггера дуже високий. Будучи

храмом буття, танатос є тим феноменом, без якого справжнє існування людини просто неможливо. Метафізично, на думку мислителя, відхід не є кінцем існування, так як людина після смерті переходить з одного виду буття в інший.

Смерть, за Хайдеггеру, дає можливість цілісного бачення людського буття, яке ніколи не є «цілим» і «завершеним», в ньому наявні не в усіх його можливості: в Dasein завжди присутня його «ще-ні», щось, що ще не сталося. Немає необхідності досягати кінця, щоб усвідомити своє буття-до-межі, «буття до смерті»: свідомість того, що я помру, дає мені достатню перспективу тотальності. Справжнє ставлення до цієї межі можливо лише в «забіганні», «заступанні вперед» (Vorlaufen) – не в наближенні або прискоренні цієї межі, характерного для пасивного «очікування» (Erwarten) цієї чи іншої події, але в визнання смерті як граничної, найбільш всеохоплюючої можливості Dasein. Думати про смерть як про реальну подію в майбутньому – значить чекати її як «вже не буття можливого» і, отже, відволікатися від «можливості бути». Якщо ж «передбачати» смерть як можливість «не бути», то це неминуче привертає нашу увагу до «можливості бути»: знати, що я можу не бути, передбачає знання того, що я можу (і як я можу) бути. Людина не вільна від смерті як від актуальної реальної події, але вільна розуміти свою можливість бути чи не бути (справжній модус існування), а також вільна не розуміти її як можливість (несправжній модус).

«Забігання вперед», в можливість або неможливість нашого існування - це «власний» спосіб буття. Це що передбачає характер буття Dasein, що розкриває його як ціле, Хайдеггер називає «рішучістю». З одного боку, власний акт вольової рішучості як відкритості Dasein «покликом совісті», що розкриває «винність» Dasein; з іншого – безперервна відкритість Dasein, передбачення ним своїх можливостей як розуміння своєї відкритості. Онтологічний характер «рішучості» - це перш за все відкритість Dasein по відношенню до буття . «Рішучість», як вказує Хайдеггер, є, по-перше, певна

схильність (налаштованість) до страху; по-друге, певне розуміння смерті; по-третє, певний вираз мови, а саме як в мовчанні лунає «поклик сумління».

Феномен «смерті» тісно пов'язаний з феноменом «страху». Саме «страх» вперше ставить перед Dasein питання про цілісність його буття саме тому, що він ставить саме Dasein перед обличчям смерті, розкриваючи йому «смерть» як його власну чисту можливість – можливість бути. У цьому онтологічному сенсі «буття-до-смерті є за своєю суттю жах (Angst)».

До тих пір, поки Dasein існує в повсякденному невизначеності серед «людей» (Man), йому не знайти цілісності і сенсу свого існування. І оскільки в своєму повсякденному Dasein виявляє себе в різних екзистенційних ситуаціях, а отже, розсипає себе як «екзистенційні фрагменти» остільки набуття цілісності для нього рівнозначно його власній смерті. «Смерть» в цьому екзистенційному сенсі - це кінець, вихід за межі світу суцього або безперервна присутність перед обличчям смерті. Це постійне перебування перед обличчям смерті повертає Dasein в його «власне» існування, в його «власну» самість. Щоб усвідомити себе як цілісність (щось єдине, що існує у всіх цих ситуаціях, а не частина кожної ситуації), Dasein повинна вийти за межі ситуації. Екзистенціал, який здійснює це забігання, Хайдеггер назвав «рішучістю». Рішучість полягає в передбаченні смерті і що виникає звідси страху і зове совісті. Існування в безперервному передбаченні власної смерті - або, як каже Хайдеггер, «буття-до-смерті» - це виділення себе з безпечної анонімності повсякденного перебування серед «людей». Dasein знає про смерть виходячи з спостереження факту смертей інших. Смерть, таким чином, існує не для тих, хто помирає, а для тих, хто залишаються.

1.4 Смерть у філософії Т. Нагеля

Одним із важливих представників філософії сьогодення є Томас Нагель. Нагель стверджує, що людина не може помислити свою смерть, адже потрібно подумати про нього зі сторонньою точки зору - представити своє тіло як тіло людини, з якого пішла життя з усіма її переживаннями. Щоб уявити собі щось - не обов'язково чітко уявляти власні відчуття, емоції та переживання.

Питання про продовження життя після смерті пов'язане, за Нагелем, з проблемою «свідомість – тіло». Якщо дуалізм правий, і кожна людина складається із з'єднання душі і тіла, тоді ще можливо зрозуміти, як була б можлива життя після смерті. Душа повинна була б мати здатність до самостійного існування і свідомого життя без допомоги тіла: тоді вона могла б покинути тіло після його смерті, а не зникнути, зруйнувавшись разом з ним. Вона не змогла б вести свідомого життя того роду, який пов'язаний з діяльністю і чуттєвим сприйняттям, заснованими на з'єднанні з тілом (аж до возз'єднання з новим тілом), але могла б вести якесь інше, внутрішнє життя, засноване на інших факторах і впливах .

Нагель говорить, що життя після смерті була б можлива, якби дуалізм мав рацію. Але такої можливості може і не бути, якщо існування душі і збереження її свідомості цілком залежать від підтримки і потоку стимулів, одержуваних нею від тіла, в якому вона мешкає, - і може бути, вона не здатна змінювати одне тіло на інше.

Але якщо дуалізм хибний, тобто ментальні процеси протікають в головному мозку і повністю залежать від біологічного функціонування як мозку, так і організму в цілому, тоді життя після смерті тіла неможливе.

Якщо смерть, після якої немає нічого, це або благо, або зло для того, хто вмирає, то це звичайно ж негативний благо чи зло. Оскільки саме по собі посмерття - ніщо, воно не може бути приємним або неприємним. Якщо воно - благо, то тому, мабуть, що означає відсутність чогось поганого; якщо - зло, то тому, що означає відсутність чогось хорошого. Розглядаючи хороші або погані аспекти смерті, Нагель зауважує, що ми повинні дивитися на можливі обставини, пов'язані зі смертю, і на відповідну історію вмираючого. Це важливо, тому що ми пропускаємо багато, що важливо для аргументу, якщо ми беремо до уваги виключно стан людини в момент смерті.

Отже, може здатися, що смерть не має ніякого значення, позитивного або негативного, оскільки той, хто не існує, не знає ні користі, ні шкоди: в кінці кінців, треба бути кимось, щоб зазнавати благо чи зло, нехай навіть і негативні. Але на перевірку виявляється, що суть проблеми не в цьому. Можна сказати, що смерть стала порятунком або злом для людини, яка тільки що була ще живою.

Коли людина розмірковуємо про власну смерть, то думка про те, що все, чим хороша життя, буде відібрано смертю, звичайно ж дає привід для гіркового жалю. Але цим справа не закінчується. Більшість людей намагаються якомога повніше наситити своє життя задоволеннями, але деяких настільки лякає сама думка про небутті, що цей страх не піддається поясненню на основі всього сказаного досі. Думка про те, що світ залишиться, а самої людини - не буде, що вона перетвориться в ніщо, дуже важко укласти в свідомості.

Страх смерті дуже загадковий, його важко зрозуміти, на відміну від жалю з приводу кінцівки життя. Легко зрозуміти наше можливе бажання пожити довше і насолодитися життям побільше, і тому ми сприймаємо смерть як зло. Логічно міркуючи, смерті слід боятися тільки в тому випадку,

якщо є можливість пережити її і піддатися якоїсь незбагненної трансформації. Однак це не заважає багатьом людям думати, що зникнення в небутті - це чи не найгірше, що може з ними статися.

1.5 Смерть у філософській концепції Ж-П. Сартра

Представник французького екзистенціалізму Жан-Поль Сартр в розумінні смерті розходиться зі своїми німецькими колегами. Для нього танатос має виключно негативний характер. На відміну від Хайдеггера, Сартр наполегливо підкреслює абсурдність смерті: «Смерть ніколи не надає смисл життя; навпаки, вона в принципі лишає її всякого значення. Если мы должны умереть, то наша смерть не имеет смысла, потому что ее проблемы не получают никакого разрешения и само существование этих проблем останется неопределенным» [23, с. 370].

Якщо для Хайдеггера смерть – це майбутнє вимір людського існування, то для Сартра смерть, навпаки, пов'язана з модусом минулого часу: «В момент смерті человек весь обращается в свое прошлое, его субъективность становится чистой объективностью, фактичностью, переставая существовать как свободно проектируемая человеческая реальность», [23, с. 371].- вважає філософ.

Крім того, смерть, на думку Сартра, не може бути індивідуалізована або суб'єктивізованою. Те, «що смертна завжди інший, а не я», є, згідно з Сартром, справжня, а не ілюзорна характеристика екзистенції. Для мене

самого смерть «есть победа точки зрения на меня другого над моей собственной точкой зрения, победа моей жизни, объективно увиденной извне, над моим существованием, переживаемым изнутри...» [23 с.380].

Свобода є сутнісною стороною людини. Під цим поняттям Сартр розуміє здатність людини вибирати своє ставлення до тієї чи іншої ситуації . Тому він вважає, що в цьому бутті немає місця смерті, яка не може бути власною можливістю людини. Смерть і свобода внутрішньо не пов'язані. Буття-до-смерті не може бути вільним проектом людини. Смерть безпосередньо не обмежує вільний проект людини, оскільки ніколи не входить в нього, не береться їм у розрахунок . Однак оскільки смерть не корениться в людській свободі, вона руйнує всі особистісні проекти і по відношенню до конкретної людини виступає як явище, котре обмежує його свободу .Таким чином, можна побачити, що в рамках екзистенціалізму єдиного погляду на феномен смерті не було сформовано. Для Хайдеггера смерть пов'язана з майбутнім часом, для Сартра - з минулим. У Хайдеггера смерть - це щось, що додає життя справжність, а особистості - автентичність; у Сартра – це щось безглузде і абсурдне. У Хайдеггера це особиста індивідуальна можливість, навпаки, у Сартра – відчуження, об'єктивувати буття для іншого. У Сартра – феномен, зі свободою несумісний.

Сартр підкреслює «людський» характер смерті, погоджуючись з Хайдеггером, що вона є невід'ємною складовою людського буття. Але він наполягає на тому, що смерть (не будучи чужою людському буттю) не є вільним вибором людини в своєму бутті, а є річчю абсолютно абсурдною по відношенню до людської свободи і всім людським вчинкам.

Смерть ставить крапку в житті людини. Завжди раптово обриваючи мелодію його життя. Як зазначає Сартр, будь-яка спроба розглядати її в якості завершального акорду в кінці мелодії повинна бути неухильно усунута. У цьому полягає абсурдний характер смерті, відразу перекреслює всі плани і починання людини. Сартр, підкреслюючи вирішальну роль випадку як в смерті, так і в житті, відзначав, що випадок, вирішуючи все,

позбавить смерть всякого властивості гармонійного кінця: адже кінець мелодії, щоб надати їй свій сенс, повинен витікати з самої мелодії.

Звичайно, як і будь-яке явище, смерть має свою причину, яка є результуючої незліченної безлічі факторів. Передбачати і передбачити заздалегідь мить і характер смерті навряд чи можливо. Тому не можна чекати свою смерть: вона втрачається в невизначеності.

Людина в своєму бутті відрізняється вільним вибором цілей і вчинків, які сприяють його настановами становленню. На шляху людини до свого проекту йому доводиться стикатися з різними перешкодами, багато з яких абсолютно непередбачувані, тобто для його проекту випадкові. До числа таких перешкод і випадковостей Сартр відносить також і смерть: «смерть завжди знаходиться на стороні несподіваною, непередбачені перешкоди, яку потрібно завжди брати до уваги, зберігаючи за нею специфічний характер несподіваного». Очікування смерті тому не додає життя сенсу.

Сартр, заявляючи про безглуздість очікування смерті, порівнює смерть, яка наздоганяє людини в старості і раптову смерть в зрілому або юному віці: «Очікувати першу - значить прийняти те, що життя є підприємство обмежене, один із способів обрати кінцівку і вибрати наші цілі на основі кінцівки. Очікувати другу - значить очікувати, що моє життя було підприємством невдалим».

За словами Сартра, смерть переслідує людину в серцевині кожного з його проектів, «як їх невідворотна зворотна сторона». Вона відображає той факт, що з її приходом у людини не буде більше ніяких можливостей. Тобто вона є можливістю зникнення можливостей, вибір яких і робить людину вільною.

Сартр задається в зв'язку з цим питанням: «чи можна сказати, що смерть намічає кордону нашої волі?» І відповідає на це питання негативно. Тобто, визнаючи і приймаючи свою смерть людина повністю звільняється від її «примусу». Хоча ми (за винятком, мабуть, самогубства) не владні у своїй

смерті (в її характері і особливо в моменті), але і вона, смерть, не владна в нашому бутті - там, де торжествує наша свобода.

Сартр підкреслює, що смерть завжди знаходиться за межами нашої суб'єктивності. Усередині людської свободи їй немає ніякого місця. Вона може поставити останню межу людського життя, але свобода людини ніколи не зустрічає цієї межі. «Смерть зі своєю негативною боку є тільки зменшення моїх можливостей, так як в дійсності я є своїми можливостями»; - пише Сартр. Поки ж можливості незнищенні смертю, свободи людини ніщо не загрожує.

Сартр пише, що тим самим смерть "індивідуалізується; вона більше не є великим непізнаваним, які обмежують людську, а є феномен мого особистого життя, робить з цього життя унікальну життя, тобто життя, яка не повторюється, яку ніколи не починають спочатку. Цим самим я стаю відповідальним за мою смерть, як і за моє життя ".

Сартр попереджає про те, що не варто змішувати смерть з кінцем. Звичайно, смерть означає кінцівку життя, минущість усього суцього: «оскільки ми вмираємо, ми безсилі продовжувати свою справу і, отже, кінцеві ... Але смерть є випадковий факт». Тобто смерть, хоча і належить буттю, все ж завжди випадково вторгається в життя людини, в одну мить припиняючи все, що вона робить, думає, усвідомлює, позбавляючи її всіх можливостей. Смерть, можна сказати, - це кінець кінців, межа кордонів.

Процес становлення – це вибір себе. Це означає, рухаючись до свого проекту, вибирати можливе і відмовлятися від інших можливостей. Невибрані можливості також йдуть в минуле, зникають для буття.

«Сама дія волі, - пише з цього приводу Сартр, - це, отже, засвоєння і творіння кінцівки. Якщо я себе роблю, я роблю себе кінцевим, і внаслідок цього факту моє життя унікальна». Так що прийняття кінцівки робить нас більш відповідальними і підтримує нашу свободу.

РОЗДІЛ II. СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ СМЕРТІ: СУЧАСНИЙ ЗРІЗ

2.1 «Періодизація смерті» у роботі Ф. Ар'єса

Першим фундаментальною працею, надихнув багатьох вчених на дослідження проблематики смерті в історії і культурі, стала робота представника третього покоління школи «Анналів» Ф. Ар'єса (1914-1984) «Людина перед лицем смерті» (1977), в якій представлена цікава схема розвитку уявлень європейців про смерть у часі.

На його думку, корінь подібного розвитку криється в якісній зміні чотирьох психологічних параметрів: самосвідомості людей, прагнення суспільства захиститися від дикої природи, віри в посмертне існування, віри в існування зла. Тому всю історію уявлень про смерть можна розбити на

наступні періоди: смерть приручена (з незапам'ятних часів), смерть своя (XIII-XVIII ст.), Смерть далека і близька (XVI-XVIII ст.), Смерть твоя (кін. XVIII - XIX ст.), смерть перевернута (XX ст.).

«Смерть приручена» - це традиційне ставлення до смерті, корінням йде в глибоку старовину і домінує в європейській свідомості аж до кінця раннього середньовіччя, а в широких народних масах, у селах і до кінця XIX ст. У цей час людина відчуває себе частиною людського роду, життя здається їй не індивідуальною долею, але ланкою в фундаментального і нерозривного ланцюга. Приручена смерть не є тільки особистою драмою, це випробування для всієї громади. Тому ритуали народження і смерті (так само як і інші) є явищем суспільним, громадським і відзначається урочистою церемонією.

Ритуалізація смерті, на думку Ф. Ар'єса, є також наслідком спроби приборкати непідвладне (мортальний і сексуальний аспекти життя людини спочатку вважалися малоконтрольованими і найбільш «дикими»). Смерть пробиває пролом в системі захисту громади від природи, тому повинна перебувати під контролем суспільства. Окремий випадок стратегії людини проти природи, де заборони поєднуються з поступками, - це і є ритуалізація смерті. Тому смерть вводиться в жорсткі рамки ритуалу і перетворюється на видовище, стає публічним феноменом. Модель прирученою смерті, зауважує вчений, означає, що кінець життя ніколи не збігається з моментом смерті, між ними завжди залишається проміжок, який християнство розтягує до вічності. Тому ідеалом життя після смерті стає сон. Традиційному відношенню до смерті не властиво відчуття «абсолютної заперечності», «розриву перед обличчям прірви, де немає більше пам'яті»: Люди не відчували також запаморочення і екзистенційної туги, або, ні те, ні інше не знаходило собі місця в стереотипних образах смерті. Зате не було віри в просте продовження життя по той бік земної кончини, людям здавалося, що «покійний вислизає в світ, який відрізняється від тутешнього тільки дуже низьким показником інтенсивності». Що стосується онтологічного статусу

смерті, то вона представлялася все ж не добрим, злим початком, але природним, невіддільним від гріховної сутності людини.

«Смерть своя» означала раптове усвідомлення індивідуальності, незалежності від роду, отже, і власної кінцівки, що вилилася в більшій мірі в формі нечуваної любові до життя, а в меншій - до шаленої аскези і крайньої релігійності. Здавалося б, в результаті відкриття індивідуальної смерті вона повинна перетворитися в дику (що відбувається зараз), однак контроль над нею відновлюється за рахунок ускладнення ритуалу тому рівновага зберігається. Самоствердження в цьому світі призводить до прагнення зберегти свою індивідуальність в потойбічному світі. Концепція *homo totus* (гармонія душі і тіла) змінюється ідеєю безсмертної душі і смертного тіла, а загробне існування душі представляється вже діяльним. До цього періоду вчений відносить поява мистецтва *macabre*, алегоричність чином стверджував тлінність людського життя, літературного жанру *artes moriendi* (про мистецтво вмирання), утвердження ідеї Страшного суду, виробленої «інтелектуальною елітою». В якійсь мірі смерть і життя міняються ролями.

«Смерть далека і близька», на думку Ф. Ар'єса, стала початком «великого перевернення» смерті. Самосвідомість залишається колишнім, але розхитуються греблі захисту від природи: «греблі, споруджені тисячоліття назад, виявляються підірваними в двох місцях: секс і смерть» [1, 502]. Еротизм смерті просочує мистецтво і світовідчуття цього часу, страждання і насолоди зливаються воедино, що особливо помітно в творчості маркіза де Сада. Смерть тепер невіддільна від насильства, страждань і еротики. Інша особливість цього періоду - поява першого страху смерті - бути похованим живою. У XVIII ст. смерть все більше сприймається як Ніщо, але не безпосередньо, як у XX ст, а змішано з поняттям природи.

«Смерть твоя» - «часи прекрасних смертей». Романтизм перетворює страх смерті в почуття прекрасного, апофеоз солодкої смерті, рай бачиться місцем возз'єднання з коханими.

Страх за власну смерть змінюється страхом розлуки з іншим. Деритуалізація смерті дає можливість спонтанного вираження горя, і явище, приховуване раніше, постає в усій своїй пишності, пафосі і красі. Сама смерть перестає відчуватися злом. На зміну асоціювання смерті з фізичними муками, посмертними пекельними муками приходять відмова від віри в пекло. Іде страх перед пеклом, найгірше, що може зазнати пішов чоловік, - перебування в чистилищі.

«Смерть твоя» є, на думку вченого, дивним відступом, місцем відпочинку перед остаточним перевертанням смерті. «Смерть перевернута» - це нинішнє сприйняття смерті. У ХХ ст. розвивається страх перед смертю і її згадуванням. Суспільство і індивід не в змозі визнати її природність. Природа проривається в суспільство в ході сексуальної революції і «дикої» смерті, але останню суспільство намагається штучно заховати за допомогою медицини з її новою системою заборон і контролю. Більш того, «смерть вже не тільки вселяє страх, будучи абсолютним запереченням, але і обурює душу, як будь-яке огидне видовище. Вона стає непристойною, як деякі фізіологічні відправлення людини» [1, 463]. Романтики ХІХ в. першими відкинули смерть, гіперболізували її, але зробивши кохану людину безсмертною (велика революція почуттів). Цю лінію підхоплює ХХ століття (розрив зв'язку з людиною, як і раніше здається немислимим і нестерпним), але відсутність колишнього інституту жалоби (табу на смерть замінює колишнє табу на секс) створює вакуум навколо скорботного, у чому, за зауваженням вченого, криється велика соціальна небезпека (психічні травми і зриви). Пафос роботи вченого криється в заклику до гуманізації смерті, прийняття її реальності без сорому, відрази і тривоги.

2.2. Digital death studies та цифрова смерть

Цифрові технології перетворюють щось складне для в значення (наприклад, уявлення про складні діхотоміяї на кшталт «життя і смерті») в щось, що начебто легко раціоналізувати, щось програмоване і відкрите для маніпуляцій. Але важливо й описувати такий процес виникнення спеціальних понять для осмислення цифрового середовища, який здійснюється в логіці

візіонерства, євангелістського підходу, який прагне втекти від цієї жорсткої раціоналізації, і запропонувати фантазійне розуміння феномену.

Існує багато щорічних звітів (наприклад, спеціалізованих організацій ООН), в яких простежується очевидний тренд: інтернет глобальний, його користувачами є вже велика частина населення Землі, а інтернет-технології - це майбутнє, з яким ми вже маємо справу сьогодні.. Просто в якийсь момент в логіці візіонерів, євангелістів і представників бізнес-корпорацій, що просувають розвиток цифрових технологій на різних ринках, виникали деякі смислові «перемикання». Так сталося, наприклад, з поняттями «інтернет речей» і «інтернет всього».

Термін «інтернет речей» (internet of things, IoT. - Прим. Т & Р) у найпростішому вигляді IoT можна вважати розширеною трактуванням уявлень про інтернет, об'єднанні різного типу об'єктів, що мають технологічну природу, деяку мережеву структуру. Потрібна була метафора, яка могла б пояснити експонентні збільшення кількості об'єктів, об'єднаних в мережі і мають можливість деякої комунікації. Потім багато корпорацій звернули увагу на те, що ми не в повній мірі розуміємо, що взагалі називаємо «речами». З більш жорсткої дефініцією виникли проблеми: у представників бізнес-структур немає необхідності оперувати конкретними теоріями. Тому в якійсь мірі вирішенням цієї проблеми була зміна метафори.

Так з'явився «всесвітньої мережі Інтернет лише» (internet of everything). Слово «рiч» має хоча б якийсь обрис, на відміну від слова «все». Однак саме воно дозволило створити неструктуровану класифікацію «речей», які стають «всім». Потім в «інтернеті всього» найважливішими елементами і вузлами стали вважатися «дані» і все ті ж «речі». Відбулося повернення до слова «речі», під яким розумілися деякі фізичні об'єкти як джерела інформації: «сенсори», «девайси» - слова в досить великій мірі пустотні і означають досить великий комплекс об'єктів і все тих же речей.

На цьому тлі стали виникати дослідні спроби вийти з глухого кута і осмислити те, що відбувається всередині технологічних рішень. Виникла

цікава і зворушлива спроба поєднати червоне і кругле - техноцентризм і, набуваючи популярності, есо- і animal-friendly позицію, знову заговорити про відносини людини і природи і одночасно повернутися до питання про вибраного людини з природного оточення. Так, Олександр Пшеров в рамках концепції інтернету тварин писав, що і дикі, і домашні тварини - це ті ж самі сенсорні системи, з яких потрібно отримувати дані.

Приблизно в цей же час стали говорити, що цифрове середовище - це перш за все «середовище проживання». Всі ці біологізовані метафори стали розхожими як на рівні публіцистичних текстів, так і в розмовах практиків, представників бізнесу. Концепцію інтернету тварин доповнили паралельні дискусії в досить далекому від соціогуманітарного знання поле біонічного дизайну, біопрінтингу та інших індустрій, пов'язаних зі спробою підійти до біологічних систем за допомогою механічних або інженерних рішень.

Потім виникли спроби зрозуміти, яке майбутнє ми бачимо за цими теоріями і метафорами. Якщо за інтернет речей і всесвітньої мережі Інтернет лише переживати не варто (ці метафори активно використовуються - наприклад, маркетологами), а інтернет тварин - це частина великих концепцій, що обговорюються в контексті багаторічної суперечки про те, як і де ми маємо в своєму розпорядженні природне в сучасному оточенні людини і навпаки, то щодо змісту візіонерського бачення цифрових систем виникає багато питань. Все, що передрікали візіонерами, в тому чи іншому вигляді увійшло в нашу повсякденність, а функція говорити про цифровому середовищі як про модний майбутньому залишилася.

Серйозні дослідницькі групи сьогодні як і раніше займаються осмисленням положення людини в цифровому середовищі. Якщо концепт інтернету всього припускав, що людина - це та сама цифрова річ, то в межах нових досліджень мова йде про ще більші маніпуляціях як на рівні розуміння цінності цифрових еманцій людини, так і на рівні уявлення про зміни людської тілесності. Все це повертає нас до розмови про цифровому

середовищі проживання як переводила комп'ютингу - тобто логічною, стрункою, підпорядкованої протоколам і прогнозованою.

2.3 Digital afterlife

Цифрова смерть - це не деяка рекомбінація станів і не те, як ця рекомбінація виглядає в цифровому оточенні (скажімо, в форматі

репрезентації цих «цифрових мертвих»), а феномен з дещо іншими характеристиками.

Можна дивитися на те, як смерть репрезентована онлайн і в певних продуктах, наприклад іграх. Або яким чином виникають спільноти, що змінюють практики скорботи, і що відбувається з ритуалами жалоби і прощання, коли з'являються віртуальні кладовища. Ці спостереження не тільки показують, що люди переносять в онлайн-середовище щось з офлайн-світу, а й змушують замислитися над тим, наскільки технічна реальність налаштована на прийняття в себе і простору живих, і простору померлих. Це додаткове розширення розмови про середовище проживання, тому що з'ясовується, що в цьому цифровому оточенні «мешкають» профілі, які ми часто асоціюємо з живою людиною, що залишилися в цій локації у вигляді діючих і двійників померлих.

«Танатосенситивний дизайн» - тобто дизайн, чутливий до запитів людей, які стикаються з необхідністю регламентації закінчення свого життя (реалізації практик end-of-life) або переживання смерті іншої людини, що знаходяться в ситуації втрати.

Робота над танатосенситивним дизайном багато в чому здійснюється в логіці death awareness movement, розмови про те, що смерть – все ще табуована тематика, яка вимагає відкритої розмови. Тут стоять такі питання: що таке смерть в цифровому середовищі, наскільки люди віддають собі звіт в тому, що дихотомія «живе і мертво» в цьому середовищі не працює, в якій мірі ми можемо говорити про те, що смерть трапляється і з суб'єктами нелюдської природи, наприклад із застарілими програмами, і наскільки дійсно танатосенсетивним може бути цифрове середовище. Digital death, або digital afterlife – історія, з одного боку, маркетингова, що просуває візіонерську логіку мислення цифрового, з іншого – дозволяє говорити про онтологічні зміни життя та смерті. Очевидно, що симбіотичного існування між живим і механічним, простого символічного перенесення зі збереженням всіх значень з офлайн в онлайн не існує.

Танатосенситивний дизайн почали впроваджувати не тільки в Facebook, але і в інших сегментах інтернету – наприклад, на віртуальному кладовищі можна доглядати за могилою майже так само, як це відбувається в офлайн-середовищі. Танатосенситивний дизайн намагається вирішити одну з найважливіших проблем інтернету – об'єднати глобальний (сервіси) і локальне (приватні практики опрацювання смерті).

На деяких онлайн-кладовищах можна одночасно поставити свічку, покласти камінь і здійснити ще ряд практик, які відсилають до кількох релігійних традицій. Зрозуміло, що це технічне рішення, - але це спроба хоча б вийти за межі монополізму великих сервісів.

Якщо дивитися на цю риторичку як на маркетингову і одночасно візіонерську, то це дозволяє побачити способи демонстрації елементів цифрового середовища нам як споживачам цих інструментів, нібито вигідних і комфортних, і дає можливість задуматися про приховані можливості такого роду сервісів. Смерть - це приватний епізод, але для цифрового середовища вона є значущим елементом: збільшується число мертвих і кількість пропозицій для них або їх опікунів. І одночасно переосмислюється і навіть знімається дихотомія «живе і мертво».

Досить рано цифрове простір стало сприйматися як поле демонстрації життя. Це помітно навіть на інтуїтивному повсякденному досвіді майже кожного користувача. Люди використовують комунікаційні сервіси, щоб спілкуватися з друзями, приятелями, колегами.

В кінцевому підсумку будь-який наш крок в цифрі – це демонстрація презумпції присутності, життя. Але, як помітили дослідники, і серед них Майкл Антфілд, цифра швидко стала простором не тільки репрезентації життя, а й репрезентації смерті. Зрозуміло, що ні життя, ні смерть в цифрі насправді не існують як феномени, це завжди репрезентація.

Проте навколо існує багато сервісів, які працюють як віртуальні кладовища. Умовно поховати там можна і знайомого, дійсно померлого, і якусь відому особистість, навколо якої є містика, пов'язана зі смертю. Є

віртуальні кладовища домашніх тварин, які прекрасно працюють для скорботних господарів собак, кішок, особливо в ситуації, коли офлайн подібні поховання не дуже легітимні.

Тут необхідно звернути увагу на феномен некрологу. Ми його знаємо, він досить класичний. ЗМІ переносять в онлайн цю практику виробництва надгробних промов, але в блогах, соціальних медіа, мікроблогінгового просторі люди роблять те ж саме. Досить померти кому-небудь відомому або навіть в малих спільнотах іменитому, як з'являються абсолютно інтуїтивні скорботні висловлювання, що поширюються синхронно вірусним чином.

Майкл Массімо розробляє позицію, згідно з якою ми можемо відбудувати таку цифрову середу, яка буде танатосенситивна. Це означає, що вона дозволить людям відчувати і уявляти, репрезентувати всю гаму емоцій, пов'язаних з чужим умиранням, і регламентувати, програмувати власний відхід з життя. Цифрове середовище буде не просто амбівалентним інструментом, який можна використовувати як завгодно. Вона буде підлаштована під те, до чого ми звикли офлайн. Той екзистенціальний, радикальний, опорний досвід, завдяки якому людина пізнає себе живим (ми впізнаємо себе живими в тому числі як істоти, коли-небудь стикаються зі смертю).

Кілька дослідників, зокрема Пем Брікс і Ліза Томас, вирішили описати, що таке танатосенсетивне цифрове середовище не з точки зору веб-розробки, ні з точки зору того, як це буде описано за допомогою мов програмування, а дати визначення на рівні етики, на рівні соціальних патернів і фреймів.

Вони сказали, що танатосенситивність – це послідовний рух в наступному напрямку. Перш за все, це створення виробництва артефактів про себе, я-артефактів, які дозволять або дозволятимуть людям створювати якийсь коректне бажане оповідання, яке використовується в рамках пам'яті. Тобто зараз потрібно мати інструменти, для того щоб створювати автомеморіал ще за життя. Це може приймати різні форми.

Ми можемо отримувати сервіси, які дозволяють витягати весь наш користувальницький контент з усіх соціальних медіа. Ми можемо отримувати інструменти, які дозволять створювати аналоги фотоальбомів або інших альбомів, які передаються у спадок і розповідають про щось дуже важливе і цінне. Артефакти можна використовувати, щоб меморіальні наративи створювалися і навколо людини.

Всі ці практики можуть бути використані для *animating the death*, тобто для створення ремінісценцій, якимось чином взаємодіють з живими, щоб у людей була можливість спілкуватися з померлим. Це скоріше створення видимості спілкування.

Оскільки завжди, коли ми говоримо про цифру, ми говоримо про смерть не фізичну, а соціальну, то і питання безсмертя теж вирішується соціальним чином. Людині пропонують вічно пролонгувати себе як суб'єкта, що може спілкуватись з іншими після смерті. Але як тільки людина починає створювати замість себе користувача, або чат-бота, або ще якусь програму, яка буде діяти *post mortem*, після її смерті, вона передоручає свою соціальну присутність цифровій речі.

З іншого боку, коли ми говоримо про існування акаунтів, ми часто забуваємо, що робимо важливу логічну помилку. Наші акаунти – це бінарний код. Людина не дорівнює акаунту, який створює, - не просто тому, що в акаунтах ми репрезентуємо себе найкращим чином, або тому, що у нас є десятки акаунтів, кожен з яких відпрацьовує якусь частину нашої ідентичності, а й тому, що, навіть склавши їх разом, ми не отримаємо єдину сутність, яка буде абсолютно точно, як по лекалах, відображати нашу особистість

Так Массімо написав рекомендації до створення таких програм. Ці рекомендації цікаві тому, що вони фіксують високий ступінь розвитку продуктової або галузевої етики всередині комп'ютерних наук. Якщо їх підсумовувати, то рекомендації такі: скорбота - це не обов'язково те, що супроводжує вмирання. По-перше, можливо, людина, яка програмує свою

смерть, або його родичі зовсім не захочуть сумувати, тому відповідні комунікативні сервіси необов'язково повинні занурювати нас в смуток, тугу і горе.

По-друге, далеко не завжди люди хочуть спілкуватися, коли стикаються зі смертю. Іноді замість того, щоб спілкуватися, вони хочуть мовчати, тому, коли наявне постійне нагадування про річницю смерті, як це відбувається в будь-якому сервісі, це може бути антитерапевтично.

По-третє, у сервісів повинна бути можливість для різного сторітеллінга – за допомогою картинок, відео, за допомогою аудіальних повідомлень і меморіальних статусів. Цього має бути багато, тому що є люди, які мають по-різному активовані сенсорні системи, по-різному працюють атрактори, і потрібно задовольняти їх бажання, тому що смерть - це те, що потребує терапії.

По-четверте, фізична смерть для цифри не така страшна, як соціальна. Саме соціальна смерть припиняє спілкування. Соціальне життя, яка може тривати після фізичного життя, повинно бути побудоване на дуже акуратних і гнучких інтерфейсах, що настроюються не тільки за замовчуванням самими творцями сервісів, а й користувачами. Все повинно бути не просто інтерактивно, а дуже партіципаторно.

Люди часто хочуть спілкуватися з мертвими. Це може виглядати трохи дивно, якщо це не передбачено в культурі. Це може виглядати як вічне повернення, як щось дуже хворобливе, але люди це роблять. Не можна стигматизованих ні тих, хто відмовляється від мертвих в своїй цифрового життя, ні тих, хто постійно зосереджує свою увагу на цій темі. Потрібно ставитися з повагою і до тієї і до іншої практики.

Танатосенситивність не просто зосередженість на смерті, але уявлення про те, що життя і смерть – це взаємозалежні екзистенційні поняття. І якщо ми спробуємо зрозуміти, як представити, репрезентувати, розповісти, описати образ смерті за допомогою цифрових інструментів, може бути, ми зрозуміємо, що для людини життя в цифрі.

Можна ставити багато питань про співвідношення соціальних, економічних або культурних практик і техніки, за допомогою якої вони опосередковані, але взаємозв'язок спостерігається. Тому не дивно, що навіть такі екзистенційні категорії, як смерть, знаходять трансформації в зіткненні з деякими новими технологічними умовами. Потрібно розділяти традиції вивчення феномена смерті, вмирання, прощання і жалоби.

Існує дві магістральні лінії дослідження ключового феномена і пов'язаних з ним явищ. Перші важливі роботи, які формуються навколо феномена смерті в цифрову епоху, можна атрибутувати як успадковують практикам вивчення, традиційним для соціології, антропології, некросоціології. Вони пов'язані з логікою досліджень історії повсякденності. Багато дослідників, говорячи про зміну фізичної та соціальної смерті в епоху цифри, звертаються і до цих традиційних методологій і повертаються до якихось концептів. Міркують про те, що таке публічна смерть в епоху соціальних мереж і як сучасні практики, що працюють з похованням або рекламою своїх товарів і послуг, обслуговують ситуацію end of life – кінця життя.

Важливо звернути увагу на другу парадигму або логіку. Вона формується навколо поваги колишніх досліджень, але приділяє величезну увагу філософії техніки – традиціям, які ставлять в основу інструментальні зміни можливостей розмови про смерть, самої ситуації знищення живого, локалізації того, що ми називаємо смертю.

Ми не можемо говорити про якийсь жорсткому розмежуванні. Сучасні автори – Керол, Романо, Арнольд, Гіббс, Майкл Массимо – не відмовляють колишнім традиціям в якісному маніпулюванні термінологією і підходами. Вони всіляко їх запозичують. Ідея можливості продовження соціального життя в умовах фізичного вмирання не нова. Сьогодні ми можемо розглядати ці феномени в зв'язку з наявністю чат-ботів або меморіальних акаунтів соціальних мереж. Але якщо подивитися на життя пам'яті про людину, що

залишила листи і фотографії у доцифрову епоху, виявиться приблизно той самий феномен.

При розмові про феномен цифрову смерть важливо розводити деякі поняття. З одного боку, ми можемо говорити про вплив цифрових технологій на існуючі логіки поводження з смертю. Наприклад, існує феномен Селфі на кладовищі. Його можна розглядати з точки зору *visual studies*, або теорії та історії фотографії, або некросоціології. Але в той же час можна задуматися про вплив технологій носиться інтернету на звичку людини документувати свої реалії і розсовувати уявлення про те, що допустимо до документування та архівації. Фотографія на кладовищі – особливо рекреаційний тип, такий як Селфі, - непередставима в епоху, коли носяться технології фотографії були іншими, коли вторгнення фотографічного матеріалу і реалій конструювання свого погляду на світ було не так тотально, масово і легко доступно.

Можна задуматися про вплив цифрових технологій на роботу похоронних агентств та інших практиків, що працюють в ситуації конструювання місць поховання, догляду за ними і створення самої процедури похорону. Коли ми маємо справу з кладовищами, які представляють собою елемент культурної спадщини, вони забезпечені QR-кодами як локації. При скануванні вони повідомляють важливу історичну або культурну інформацію. Люди зі смартфонами можуть виявляти себе на кладовищі в рекреаційних цілях, хоча при цьому знаходяться в просторі скорботи або жалоби.

Діджиталізування технології боротьби зі смертю, біохакінг та інші напрямки діяльності, пов'язані з відмовою від ідеї старіння, вмирання або страждання (тобто технології, що мають відношення до паліативної медицини), теж мають свою прописку в розмовах про смерть, які так чи інакше прив'язані до цифри .

Нарешті, є феномен цифрових останків, в які перетворюються цифрові активи. Кожен наш крок, клік, транзакція фіксуються цифровий середовищем як певний слід, який ми залишаємо. У сукупності ці сліди, так чи інакше

прив'язані до певних даних, які ми зберігаємо, можна представити у вигляді цифрових активів. Поки ми живі, ми ними маніпулюємо. Наші відносини в цій сфері регламентуються нормами бізнесу, прив'язаними до програмного забезпечення, діяльності алгоритмів, функціонуванню баз даних і так далі.

Але коли ми вмираємо, ми опиняємося в ситуації фізичної відсутності в Мережі, тоді як наші формальні сліди і активи ще присутні. Значить, цифрову смерть, по-перше, можна розглядати як ситуацію фізичного вмирання при збереженні соціальної активності. По-друге, існує величезна кількість різних способів ігрового, ілюзорного продовження життя, коли ви залишаєтеся присутнім і активним учасником комунікації, хоча формально дієте не ви, а цифровий двійник або ваша цифрова версія. Це наводить на розмову можливості звернення в контексті цифри до концепту смерті в тому вигляді, в якому це прийнято в історії культури, соціології, антропології.

ВИСНОВКИ

Смерть була і залишається останньою загадкою для будь-якої людини. Філософи і письменники міркували про смерть як про основний інструмент відчуження людини від інших людей, про те, що змушує людину усвідомити свою самотність, адже всі ми вмираємо поодинці. Міркуючи про смерть мислитель виявляється в непростій ситуації: не маючи ніякої можливості наперед знати про те, що чекає людини після смерті, він змушений йти наосліп.

Поняття смерті займає важливе місце у філософії Ж. Бодрійяра, оскільки вона стає головною рисою постмодерну, коли «померли» Бог, людина, прогрес, мистецтво і сама історія.

Смерть трактується як фантазм або «нееквівалентний товар», страх перед яким створює ієрархію і виробництво, тобто лежить в основі сучасної цивілізації. Первісні люди не знали смерті, оскільки з мертвими тривало ритуалізоване спілкування як з живими. Смерть трактується як привілей людини, бо в страти тварин ми бачимо щось огидне. Спочатку праця і експлуатація з'явилися як відстрочена смерть військовополоненого. Бодрійяр повторює міркування Гегеля про те, що «пан привласнює чужу смерть, а сам зберігає право ризикувати своїм життям. Однак цивілізація маскує смерть, похоронні церемонії відходять у минуле. Смерть витісняється, як колись витіснявся секс. Між тим боротьба зі смертю породжує «третій вік», коли все більше число непрацездатних людей виявляються на утриманні у держави і

своїх дітей. «Збільшення середньої тривалості життя привело лише до дискримінації старості». Смерть, зрозуміла як жертвопринесення (аварія, теракт), соціалізує людей.

Смерть в поданні С. К'єркегора тісно пов'язана з духовним світом людини. Чи не сам її факт, але осмислення «кінця всього» є предметом філософії смерті. Взагалі підхід до смерті як до біологічного факту, тобто, підхід науковий, «неупереджений» не є адекватним людському запиту, тобто «Занепокоєння – це справжнє ставлення ... до нашої особистої реальності». Отже, необхідно не стільки задовольнити «нелюдське цікавість» скільки позбавити від природної тривоги. Така спонукальна причина і одночасно мета міркувань про смерть.

Смерть, однак, не варто прираховувати до тих предметів, які викликають звичайну заклопотаність, це абсолютно особливий, на думку К'єркегора, феномен.

Смерть для М. Хайдегера – не природне завершення життя, а також і не кінець життя у сенсі його остаточної втрати, це крайня можливість, завдяки якій існування набуває повноти і сенсу, а, отже, досягає своєї вищої ідеальної форми існування.

Смерть, за Хайдеггеру, дає можливість цілісного бачення людського буття, яке ніколи не є «цілим» і «завершеним», в ньому наявні не в усіх його можливості: в *Dasein* завжди присутня його «ще-ні», щось, що ще не сталося. Немає необхідності досягати кінця, щоб усвідомити своє буття-до-межі, «буття до смерті»: свідомість того, що я помру, дає мені достатню перспективу тотальності. Справжнє ставлення до цієї межі можливо лише в «забіганні», «заступанні вперед» (*Vorlaufen*) – не в наближенні або прискоренні цієї межі, характерного для пасивного «очікування» (*Erwarten*) тієї чи іншої події, але в визнання смерті як граничної, найбільш всеохоплюючої можливості *Dasein*. Думати про смерть як про реальну подію в майбутньому – значить чекати її як «вже не буття можливого» і, отже, відволікатися від «можливості бути». Якщо ж «передбачати» смерть як

можливість «не бути», то це неминуче привертає нашу увагу до «можливості бути»: знати, що я можу не бути, передбачає знання того, що я можу (і як я можу) бути. Людина не вільна від смерті як від актуальної реальної події, але вільна розуміти свою можливість бути чи не бути (справжній модус існування), а також вільна не розуміти її як можливість (несправжній модус). Нагель стверджує, що людина не може помислити свою смерть, адже потрібно подумати про нього зі сторонньою точки зору. Питання про продовження життя після смерті пов'язане, за Нагелем, з проблемою «свідомість – тіло».

Для Сартра танатос має виключно негативний характер. Смерть, на думку Сартра, не може бути індивідуалізована або суб'єктивізованою. Те, «що смертна завжди інший, а не я», є, згідно з Сартром, справжня, а не ілюзорна характеристика екзистенції. Свобода є сутнісною стороною людини. Під цим поняттям Сартр розуміє здатність людини вибирати своє ставлення до тієї чи іншої ситуації. Тому він вважає, що в цьому бутті немає місця смерті, яка не може бути власною можливістю людини.

Ф. Ар'єс поділив всю історію уявлень про смерть на наступні періоди: смерть приручена (з незапам'ятних часів), смерть своя (XIII-XVIII ст.), Смерть далека і близька (XVI-XVIII ст.), Смерть твоя (кін. XVIII - XIX ст.), смерть перевернута (XX ст.).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – Москва, «Прогресс-Академия», 1992. – 490 с.
2. Батай Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – СПб. : Аксиома ; Мифрил, 1997. – 336 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
4. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии / пер. с англ. С. Филина. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. – 496 с.
5. Бадью А. Тайная катастрофа // Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://sociologos.net/textes/badiou.htm>
6. Бланшо М. Смерть как возможность / М. Бланшо // Вопросы литературы. 1994. – Вып. 3. – С. 191-213.
7. Большие идеи Элиезер Юдковский предостерегает от счастливых спиралей смерти // Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.furfur.me/furfur/heros/philosophy/217331-yudkovskiy>
8. Гроф, С., Хэлифакс, Дж. Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Хэлифакс. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 246 с.
9. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.
10. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М.: Издательство «Европа», 2009. – 336 с.
11. Жижек С. Чума фантазий. – Харьков: Из-во «Гуманитарный центр». 2012. – 388 с.
12. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос, 2011. Вып. 3. – С. 186-205.
13. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

14. Кистяковский А. Исследование о смертной казни. – Тула: Автограф, 2000. – 270 с.
15. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. – М.: Логос ; Прогресс, 1998. – 208 с.
16. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Терра ; Республика, 1998. – 384 с.
17. Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании : пер. с англ / Э. Кюблер-Росс. – Киев : София, 2001. – 320 с.
18. Леви Р. Байант. Демократия объектов. – Пермь: Гиле Пресс, 2019. – 314 с.
19. Левин С. Кто умирает? / С. Левин. – Киев : София, 1996. – 352 с.
20. Нагель Т. Мортальные вопросы. – Кембридж: Кембридж, 1979.
21. Плеснер Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
22. Подорога В. А. Выражение и смысл : ландшафтные миры философии : Серен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка / В. А. Подорога. – М.: АО MARGJNEM, 1995. – 426 с.
23. Сартр Ж. П. Сумерки богов / Ж. П. Сартр. – М. : Политиздат, 1989. – 398 с.
24. Рейчелс Дж. Этическая мысль : научно-публицистические чтения / Дж. Рейчелс. – М.: Политиздат, 1990. – 321 с.
25. Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке. Что такое хорошо и что такое плохо? // Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong. – М.: Издательство Института Гайдара, 2016. – 264 с.
26. Юдин Б. Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. 2004. № 2. – С. 16-28.
27. Юдин Б. Г. Трансгуманизм: сверхгуманизм или антигуманизм // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. – М.: ИФРАН, 2013. – Вып. 7. – 245 с.

28. Юдковский Э. Как казаться (и быть) глубокомысленным // Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://lesswrong.ru/w>
29. Харман Г. Объекты, материя, сон и смерть // Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://m-introduction.livejournal.com/472746.html>
30. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 448 с.
31. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
32. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; Пер. с англ. М.Б. Левина – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС». 2004. – 349 с.
33. Форрестер Дж. Мировая динамика. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 379 с.
34. Cholbi M. Immortality and the Philosophy of Death. – Rowman and Littlefield, 2016. – 243 p.
35. Bostrom N. Human genetic enhancements: a transhumanist perspective // The Journal of Value Inquiry, 37(4), 2003. – P. 493-506.