

**«СЛОВО О РАДОСТИ»:
антиномичность хайдеггеровской трактовки
бытия к смерти**

Татьяна Щитцова

В хайдеггеровском анализе *бытия к смерти* есть одна существенная недоговоренность, которая бросает тень абсурдности на решимость, отличающую подлинное отношение к собственной конечности. Эту недосказанность проще всего обнаружить, если в порядке *ex contrario* обратиться сперва к тому разъяснению правильного отношения к смерти, которое мы находим в диалоге *Федон*. Приговоренный к смерти Сократ посвящает последние часы своей жизни тому, чтобы убедить собравшихся у него в камере друзей, что им следует скорее радоваться за него, нежели сокрушаться, и что точно так же должны они относиться к возможности собственной кончины. Таков сюжет этого диалога. Аналогичную сюжетную линию вводит Хайдеггер в *Бытии и времени*, когда описывает ситуацию общения умирающего со своими близкими и показывает несоразмерность слов утешения подлинному отношению к смерти.¹ Подобная ситуация – ситуация Сократа или Ивана Ильича (из рассказа Толстого) – исключительна и представляет для нас интерес именно потому, что здесь экзистенциальное («метафизическое») понимание смерти разворачивается на почве фактического предсмертного состояния, в результате чего, как будет показано далее, в размышлениях Хайдеггера и обнаруживается определенная недостаточность, которой нет в платоновском диалоге.

Древнегреческий философ приветствует смерть как событие, которому вполне, т. е. самым радикальным образом, удастся осуществить то, в чем он напряженно упражнялся на протяжении своей жизни: отделить бессмертную душу от смертного тела. Занятия философией выступают как практика умирания, как «бытие к смерти» именно в свете этого основополагающего дуализма и в прямом отношении к предстоящему «дэдлайну», который позволит душе стать *по ту сторону* тела. Человек, который ради достижения чистого знания настойчиво учился освобождать свою душу от связанности с телом, должен воспринимать конец своей земной жизни как величайшее избавление: от прикованности к телу, препятствующему душе «прийти в соприкосновение с истиной»², и тем самым – от необходимости прилагать все новые и новые усилия для достижения сосредоточенности души на самой себе. Как такое избавление смерть одновременно являлась событием, которое дарило способному к разумению человеку доступ к тому, чтобы «созерцать вещи сами по себе самой по себе душою»³.

Таким образом, радостное и бодрое принятие смерти имеет здесь своим основанием классическую онтологическую иерархию того, что вечно пребывает неизменным в своей истине, и того, что многообразно и переменчиво в своей преходящести, — иерархию, которой в плане человеческого бытия отвечает разделение на бессмертную душу и смертное тело. Существовая как связь души и тела, человек, согласно этой иерархии, может либо удостоверить свою причастность божественному порядку, приучая душу сосредоточиваться в себе и жить, насколько возможно, отрешившись от тела⁴, либо утрачивать способность созерцать истину, позволяя душе следовать за телом, проникаться телесным и «рассредоточиваться» в многообразии его проявлений.

Согласно приведенным двум способам существования человека, радостное отношение к смерти является единственно правильным, но не единственно возможным. Человека, который ради любви к истине постоянно упражняется в «бытии к смерти», античная традиция называет философом, и в беседе с друзьями Сократ всячески подчеркивает, что именно отношение к смерти принципиальным образом отличает философов от обычных людей. «Только философы причастны роду богов»⁵ — это утверждение, далекое от того, чтобы свидетельствовать о некоем самомнении, означает в контексте сократовской беседы лишь то, что усилия, приложенные человеком при практиковании умирания (отделения души от тела), имеют значение для способности созерцания истины по ту сторону линии смерти. Поэтому упражнение в умирании постоянно сопряжено с надеждой, что, готовясь таким образом к смерти, человек в момент ее прихода действительно будет готов к тому, чтобы «обрести за могилой величайшие блага»⁶.

Иными словами, в этой парадигме ясно положено условие, при котором человек может воспитать в себе такое отношение к смерти, что вся его жизнь будет подчинена задаче упражнения в умирании, а сам факт смерти встречен с надеждой и радостью. Это условие — бессмертие души, доказательству которого и посвящен, как известно, указанный диалог. Идея герменевтики фактичности, напротив, с самого начала предполагает отказ от метафизических полаганий подобного рода. Определение Dasein как бытия-в-мире выводит вопрос о бытии человека за рамки дуалистического видения и освобождает от привязанности к тезису о существовании вечно-истинного. В результате такого освобождения Dasein выступает как «врученное самому себе» в своем фактичном экзистировании. Однако, несмотря на эти радикальные преобразования, вопрос о правильном отношении к смерти (как концу существования во времени) не претерпевает существенных изменений: подлинный способ бытия Хайдеггер, как и Сократ, связывает с решительным практикованием (в смысле немецкого *Erfahrung*) собственного бытия-к-концу. Особенно же заслуживает внимания тот факт, что, подобно Сократу, Хайдеггер предлагает такую интерпретацию *бытия к смерти*, которая, несмотря на то место, которое занимает в его анализе феномен ужаса, все-таки включает — в качестве определяющих — моменты *уверенности и радости*. На каком основании?

В отличие от Сократа (опиравшегося на тезис о бессмертии души и понимавшего смерть как отделение души от тела), Хайдеггер, следуя феноменологическим установкам, выявляет основание для уверенного и радостного практикования *бытия к смерти* в самой онтологической структуре Dasein как бытия-в-мире. Это основание на фоне классической метафизической парадигмы звучит парадоксально и «вызывающе»: это Ничто, т. е. ничтожность Dasein как *заботы*, как «брошенного основания»⁷, которое конкретизируется как брошенность в смерть. Благодаря экзистенциальному истолкованию смерти как возможности стать больше-не-способным-вот-быть⁸ Хайдеггер показывает, что ясное понимание этой «наипредельнейшей» возможности — т. е. отношение к себе как такому бытию, которому «в конце концов» предстоит утратить способность быть», — такое понимание выставляет одновременно ту исходную истину, что Dasein и есть не что иное, как врученная ему самому фактичная способность быть. Этому «открытию» соответствует, по Хайдеггеру, настроение ужаса, ибо Dasein «находит» (*Befindlichkeit*), что оно поставлено перед Ничто, перед ничтожностью собственного бытия-в-мире и *в качестве основания* должно взять на себя свое «брошенное» бытие, которое требует самоопределения среди фактично имеющихся возможностей.

Акт решительного «заступания в смерть» содержит в себе, таким образом, контрастное отношение: заставляя Dasein «упереться» в собственную конечность, конец своей способности быть, он, подобно трамплину, отбрасывает Dasein «назад», к его актуальной способности быть. Этот опыт описывается у Хайдеггера в терминах возвращения самости к самой себе и уединения (*Vereinzelung*) ради возобновления своего экзистирования в модусе собственности. Иными словами, пока Dasein *экзистирует*, оно может благодаря правильному отношению к смерти восстанавливать свою способность экзистировать как подлинная самость. Тем самым, однако, обнаруживается, что настроение ужаса описывает «заступание в смерть» лишь частично, а именно: со стороны «брошенности», т. е. со стороны такого структурного момента заботы, как «бытие-в». Тогда как со стороны «наброска», со стороны «вперед-себя-бытия», равносходно приходит настроение другого рода: «С трезвым ужасом, ставящим перед одинокой способностью быть», — говорит Хайдеггер, — сходится прочная радость от этой возможности»⁹.

Бытие к смерти оказывается пронизано радостью, поскольку должно разрешаться в новой возможности подлинного бытия самости. Заступая в смерть, Dasein, наряду с ужасом, одновременно охвачено радостью, ибо в этом акте (акте «заступающей решимости») открывается, что Dasein предстоит быть подлинной самостью. В данном вопросе Сократ и Хайдеггер сходятся: правильное отношение к смерти связано с радостью по поводу возможности подлинного бытия. Только для Сократа основанием этой радости является уверенность в бессмертии души, а для Хайдеггера — «экзистенциальная ничтожность» Dasein, т. е. разомкнутая в ужасе способность быть как таковая. Соответственно этому феномен уверенности получает у Хайдеггера не субстанциальное (как у Сократа), а динамическое истолкование. Речь идет об *уверенном*

держании себя в том, что разомкнуто заступающей решимостью.¹⁰ «Ничтожное основание» этой уверенности имеет тот смысл, что в акте «заступающей решимости» Dasein должно быть всегда готово уверенно положить конец самому себе как определенной экзистенциальной возможности ради возобновления себя самого в какой-то иной возможности. Словами Хайдеггера: уверенность — это «держание себя свободным для своего возможного и всегда фактично необходимого изъятия (Zugücknahme)»¹¹.

Итак, греческий философ практикует умирание, чтобы уже при жизни, насколько это окажется ему по силам, приблизиться к истинному и чтобы после смерти богоподобная часть его самого могла беспрепятственно отдаться единственно подобающему ей занятию. Встретить смерть радостно значит воспринять ее как акт, исполняющий телос твоей жизни — телос, определенный отношением к «потустороннему». Поскольку процедура, которую производит смерть (отделение души от тела), является именно той процедурой, в которой философ упражнялся долгое время, в смерти ему предстоит пройти, в сущности, привычным путем, только на этот раз — к радости умирающего — до конца. Радость и уверенность Dasein в бытии к смерти, напротив, не привязаны к такому телосу. Они, как говорится, даны «на эту жизнь». Пока Dasein экзистенцирует, оно может на основании «заступания в смерть» (радостно) возобновлять свою способность быть подлинной самостью, (уверенно) «изымая» себя ради такого возобновления. Бытие к смерти на время экзистирования находит себе, таким образом, выражение в том, что Dasein снова и снова освобождается для своего рода эпохе — этой маленькой смерти — в отношении фактических возможностей и решается на возобновление себя самого как фактической способности быть самостью. Уверенность этого «самоизымания» гарантирована только тем, как пишет Хайдеггер, что решимость «относит себя к возможности, в которой может быть прямо уверена»¹², т. е. к смерти.

И в данной концепции смерть выполняет освобождающую функцию, однако это высвобождение — как высвобождение к возможности фактического самовозобновления — касается самого бытия-в-мире. Но именно поэтому предложенная Хайдеггером трактовка дает сбой, когда речь заходит о ситуации, описанной, например, Толстым в рассказе *Смерть Ивана Ильича*. В отношении предсмертного состояния экзистенциальная интерпретация бытия к смерти не может дать ответ на вопрос: по поводу чего радость и на что нацелена уверенность? — Ибо способность быть подошла к концу, и возобновление более невозможно. Предполагать, что в предсмертном состоянии человек должен — *bat zu...* — радоваться и обнаруживать необходимую уверенность в отношении возобновления себя как фактической способности быть, значит обрекать его на абсурд.¹³ Если этот приговор не столь уж явен в *Бытии и времени*, то не в последнюю очередь потому, что настроение (соотв. «расположение») радости упоминается здесь всего лишь раз, тогда как ужас, являющийся «основорасположением» подлинного бытия к смерти, бесспорно, определяет пафос этой книги в целом. И рассказ Толстого Хайдеггер упоминает для того, чтобы продемонстрировать, как бли-

зость смерти может подвинуть человека на правильное отношение к ней, т. е. на такое бытие-к-концу, которое через ужас покажет ему, что он был и есть не что иное, как врученная ему самому способность быть самостью.¹⁴ Но как же тогда быть с уверенной радостью? Или предсмертная ситуация тем и исключительна, что значимые на время экзистирования уверенность и радость непосредственно перед смертью «выключаются», так что остается только ужас, который дает человеку понять, что «целое жизни между рождением и смертью есть единственное бытие-возможным (Möglichkeitsein)»¹⁵, т. е. было его единственной возможностью быть и возобновляться в своем бытии?

Последнее предположение носит, конечно, весьма искусственный характер и основывается в итоге на квазимеханическом понимании бытийной конституции Dasein: так, словно какие-то элементы могут быть выведены из строя без всяких последствий для других «составляющих» этого динамического целого. Если саму встречу со смертью мы лишаем соответствующей уверенности и радости, то «заступание в смерть» будет заступанием в безотрадное отчаяние, которое должно не высвобождать навстречу самовозобновлению, а, напротив, лишать всякого энтузиазма в отношении новых усилий экзистирования. Возобновление же таковых — а именно: уверенное и радостное возобновление — будет возможным только при условии сокрытия от себя безотрадного отчаяния конца. Тоска («немогота») вместо радости (потому что возможность быть исторически подошла к концу) и отчаяние вместо уверенности (потому что самовозобновление далее невозможно) — таково экзистенциальное описание решительного заступания в смерть в реальной предсмертной ситуации. Поэтому пока Dasein не оказалось у последней черты, пока оно исторически осуществляет себя в разнообразных возможностях, подлинное бытие к смерти ему, в известном смысле, противопоказано, ибо оно будет подталкивать его не к самореализации, а к самоубийству¹⁶. В решительности, с какой Dasein заступает в смерть, должно быть поэтому особое лукавство, хитроумный самообман, позволяющий безотрадный финал поставить на службу радостному самовозобновлению. Оно должно «заступать» так, как если бы в своей «последней» смерти ему предстояло «изъять» себя точно так же, как оно могло это делать до сих пор, т. е. высвободиться навстречу новой возможности экзистирования.

Хайдеггер, действительно, пишет: «В своей смерти Dasein предстоит себя просто «изъять»¹⁷. Так мог бы выразиться, наверно, Сократ: в своей смерти философу предстоит просто отделить душу от тела. Это должно быть «просто», потому что он в этом долго упражнялся и потому что это сообразуется с истинным порядком вещей. Dasein как подлинное бытие к смерти тоже снова и снова практикует «самоизымание», сущностно соотносимое с окончательным лишением способности быть. Но у Сократа эта преемственность между упражнениями в смерти и окончательным актом смерти и это «просто» связаны одной, причем кульминирующей в последнем акте человеческой драмы, радостью — радостью обретения истинного бытия по ту сторону смерти. С позиции этого трансцендирования смерть в ее хайдеггеровском пони-

мании оборачивается как *невозможность возможности*¹⁸, и *бытие к смерти* лишается соответственно всякой надежды и радости.

Отмеченное выше лукавство, если перевести его на теоретический язык, означает, что в экзистенциальной диалектике раскрытости и закрытости смерть имманентизируется. Она рассматривается как полюс, о-пределяющий «пространство игры» (Spielraum) экзистенциальных возможностей, которые должно (*hat zu...*) взять на себя *отдельное Dasein*. Смерть выступает как структурное условие его экзистирования, и в этом смысле она повернута, так сказать, «внутрь» его бытия-в-мире. Она замыкает Dasein на себя самого и в *бытии к смерти* дает ему тот принцип закрытости, по отношению к которому — отталкиваясь от которого — Dasein, будучи поставлено перед задачей самовозобновления, способно понимать, что такое раскрытость бытия-вообще. Херрманн в этой связи дает следующий комментарий: «[Раскрытость] бытия-вообще, разомкнутая в заботе Dasein, есть [раскрытость] бытия на основе [закрытости], к которой Dasein, в своем экзистирующем бытии к смерти, понимая, относится». И далее: «[Закрытость], понятая, в забегании в собственную смерть, столь сущностно принадлежит [раскрытости], что составляет ее исток, из которого она возникает».¹⁹ Однако смерть как прекращение способности быть — как *беспросветность* — безотраднa. Как же тогда она может быть истоком «ужасной» радости, которая характеризует раскрытость? Это возможно лишь при одном условии: предельной формализации, своего рода «стерилизации» смерти в рамках указанной имманентизации. Экзистенциальная диалектика дает смерти действовать как принципу конечности и закрытости, но при этом абстрагируется от ее связи с «беспросветной тоской».

Такое начинание, как экзистенциальная аналитика, имплицитно предполагает, что аргументы в пользу бессмертия души (будь то со стороны античной или же христианской традиций) в личном плане не убедительны и основывающиеся на них философские концепции неактуальны.²⁰ В связи с чем Лёвит, например, упрекает Хайдеггера в том, что он не дал эксплицитного объяснения «безбожия» (Gottlosigkeit) экзистенциальной аналитики.²¹ Если исходить, однако, из того, что объяснение такого рода должно быть не только негативным в «онто-теологическом» плане, но и позитивным в постметафизическом философском плане, то речь идет о необходимости нового обоснования опыта бесконечности, соразмерного пониманию Dasein как бытия-в-мире. Разрешить антиномию хайдеггеровского толкования *бытия к смерти*, обнаруженную благодаря обращению к реальной предсмертной ситуации, значит показать, что в самом бытии-в-мире возможно такое трансцендирование смерти, которое в силах противостоять и ее абсурду, и ее тоске.

P.S.

«И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. “Как хорошо и как про-

сто, — подумал он. — А боль? — спросил он себя. — Ее куда? Ну-ка, где ты, боль?»

Он стал прислушиваться.

“Да, вот она. Ну что ж, пускай боль”.

“А смерть? Где она?”

Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где он? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было.

Вместо смерти был свет.

— Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость!».

(Лев Толстой
Смерть Ивана Ильича).

Примечания

¹ См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. Перев. В. Бибихина. М., 1997. С. 253–254.

² Платон. *Собр. соч. в 4-х томах*. Т. 2. М., 1992. 65b11.

³ Там же. 66e.

⁴ См.: там же. 67d–68.

⁵ Ср.: там же, 82c.

⁶ Там же, 64.

⁷ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 284.

⁸ Там же. С. 250.

⁹ Там же. С. 310.

¹⁰ Там же. С. 307.

¹¹ Там же. С. 308.

¹² Там же.

¹³ Речь идет, конечно, о человеке, который не верит в бессмертие души. Левинас говорит в этой связи о трагикомизме заботы о себе смертного существа (см.: Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1998. С. 216–217). См. также работу: Rubio H. *Tod und Tragik bei Heidegger und Aristoteles* (Münster 1989), в которой показывается аналогия между «смертным» Dasein и трагическим героем. См.: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 254.

¹⁴ Held K., *Generative Zeiterfahrung*. In: Edith-Stein-Jahrbuch, Bd. 2 «Das Weibliche». Hrsg. J. Sanchez de Murillo, Würzburg 1996. S. 275. Такая интерпретация ужаса имплицитно придает ему направление, противоположное хайдеггеровскому пониманию этого феномена. Ужасаться, что «вот это» — *единственное* мое «возможное бытие» и *другого не будет*, значит испытывать ужас как раз перед тем фактом, что этой возможности неминуемо наступит конец. Однако, для Хайдеггера, «предметом» ужаса является само бытие-в-мире Dasein как брошенное, ничтожное основание собственного экзистирования. В ужасе Dasein поставлено перед Ничто, которое оно должно взять на себя. Только при таком понимании ужас может сойтись с радостью в акте «заступающей решимости».

¹⁵ Сказанное не противоречит утверждению Лёвита о том, что самоубийство «лишило бы Dasein почвы для экзистенциального бытия-к-смерти». Эти слова верны, если безотрадность такого бытия выносятся за скобки. См.: Löwith K. *Die Freiheit zum Tode*. In: Löwith K. *Mensch und Menschenwelt*. Stuttgart 1981. S. 422.

¹⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 308.

¹⁷ Ср. с высказыванием Левинаса: «Смерть — это невозможность того, чтобы у меня был проект». См.: Левинас Э. Указ. соч. С. 75.

¹⁸ Херрманн Ф. фон. *Временность вот-бытия и время бытия* // В кн.: Херрманн Ф. фон. *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Перев. И. Инишева. Минск, 2000. С. 159. В данном переводе хайдеггеровские термины *Erschlossenheit* и *Ver-schlossenheit* переводятся соответственно как «разомкнутость» и «замкнутость».

Ради сохранения единства терминологии в нашей статье мы используем другой, равно возможный, перевод этих понятий («раскрытость» и «закрытость»), в связи с чем при цитировании они и взяты в скобки.

²⁰ В работе 1922 года *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (hrsg. Von Hans-Ulrich Lessing. In: Diltthey Jahrbuch 6, 1989, S. 235–269) Хайдеггер прямо заявляет, что аутентичное, т. е. собственно философское, понимание Dasein должно быть принципиальным образом атеистическим, т. е. человеческую жизнь нужно понимать исходя из нее самой.

²¹ Löwith K. Op. cit. S. 424.