

Вестник МИРБИС. 2020. № 4 (24): С. 167–177.

Vestnik MIRBIS. 2020; 4(24): 167–177.

Научная статья

УДК 17.026

doi: 10.25634/MIRBIS.2020.4.17

Taedium vitae или иммортологическая тривиализация смерти

Владимир Владимирович Варава

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия, vladimir_varava@list.ru

Аннотация. В статье рассматривается морально-психологический феномен «Taedium vitae», который трактуется в новом ключе. Традиционное понимание этого явления как «отвращения к жизни» и «пресыщения жизнью» трансформируется сегодня в новое экзистенциальное состояние, которое обозначается как «усталость быть человеком». Этико-антропологические границы человека — это границы «человека смертного», конституирующие его духовную и собственно человеческую идентичность. «Постчеловеческая» эпоха — это отказ от всяческих традиционных идентичностей, в том числе и от идентичности через смертность. В этом контексте широкое распространение различных «иммортологических проектов» является наиболее ярким показателем того, что современная форма «Taedium vitae» становится некоей «нормой» человека «эпохи пустоты». Высказывается идея о том, что иммортализм является метапарадигмой современного символического бессмертия, основанной на радикально секулярной тривиализации смерти. Феномен «тривиализации смерти» трактуется как сведение смерти на исследовательский уровень наряду с другими научными феноменами исключительно материального характера; и как переход от традиционной религиозно-философской метафизики смерти к ее «физике» (иммортализм). Делается вывод, что иммортализм, как бы устраняя смерть является наиболее приемлемой технологией для идеологии человека, уставшего быть самим собой.

Ключевые слова: Taedium vitae, смерть, тривиализация смерти, иммортология, танатология, Death Studies, русская философия, этика, эпоха пустоты.

Благодарности: исследование выполнено в рамках проекта РФФИ «Н. Ф. Федоров. Энциклопедия (с онлайн-версией)». Проект № 18-011-00953 А.

Для цитирования: Варава В. В. Taedium vitae или иммортологическая тривиализация смерти / В. В. Варава // Вестник МИРБИС. 2020. № 4 (24). С. 167–177. doi: 10.25634/MIRBIS.2020.4.17

Original article

Taedium vitae or immortological trivialization of death

Vladimir V. Varava

Financial University, Moscow, Russia, vladimir_varava@list.ru

Abstract. The article examines the moral and psychological phenomenon «Taedium vitae», which is interpreted in a new way. The traditional understanding of this phenomenon as «aversion to life» and «satiety with life» is being transformed today into a new existential state, which will be designated as «tiredness of being human». The ethical and anthropological boundaries of man are the boundaries of «mortal man» that constitute his spiritual and, in fact, human identity. The «posthuman» era is a rejection of all traditional identities, including identity through mortality. In this context, the wide spread of various «immortological projects» is the most striking indicator that the modern form of «Taedium vitae» is becoming a kind of «norm» for a person of the «era of emptiness». The idea is expressed that immortalism is a metaparadigm of modern symbolic immortality based on a radically secular trivialization of death. The phenomenon of «trivialization of death» is interpreted as the reduction of death to the research level along with other scientific phenomena of an exclusively material nature; and as a transition from the traditional religious-philosophical metaphysics of death to its «physics» (immortalism). It is concluded that immortalism, as if eliminating death, is the most acceptable technology for the ideology of a person who is tired of being himself.

Key words: Taedium vitae, death, trivialization of death, immortology, thanatology, Death Studies, Russian philosophy, ethics, the era of emptiness.

Acknowledgments: the study was carried out within the framework of the RFBR project "N. F. Fedorov. Encyclopedia (with online version)". Project No. 18-011-00953 A.

For citation: Varava V. V. Taedium vitae or immortological trivialization of death. V. V. Varava. Vestnik MIRBIS. 2020; 4(24): 167–177. (In. Russ.). doi: 10.25634/MIRBIS.2020.4.17

Введение

После заката советской идеологии возобновились многие традиционные религиозно-философские дискурсы, в том числе и дискурс смерти. Нельзя сказать, что в советский период было наложено полное табу на танатологическую проблематику. Правильнее говорить об *особом советском отношении к смерти*, в котором произошло не столько вытеснение смерти из целостного контекста жизни и рефлексии, сколько свершилась какая-то невероятная трансформация ее традиционного образа и способов ее осмысления, при парадоксальном сохранении корневой связи с традицией. Но советская смерть — это отдельная тема.

Современный гипертрофированный интерес к теме смерти в различных аспектах, кроме философского, превышает все мыслимые и разумные пределы. Сам этот интерес уже может стать предметом глубинного морально-психологического и социологического анализа. Но результат один: или мы слишком много думаем и говорим о смерти, или слишком мало — в любом случае мы думаем и говорим не так. И современные попытки научить человека «правильно умирать», то есть привить ему правильную «культуру умирания» или хотя бы говорения о ней ни к чему не приводят. А почему? А потому, что, как было сказано выше, в этом современном разговоре, как правило, отсутствует философия. Но и отсутствие философии тоже весьма симптоматично.

«Танатологический бум», которым отмечена современная культура, лишь отчасти является перверсивной реакцией на умолчание смерти в советскую эпоху. Здесь есть причины, собственно, не связанные с советским прошлым. Это особое духовное мироощущение, имеющее новые этические установки. Сформировалось определенное мироощущение, в котором все более определяющим является не просто исследование смерти, повышенный к ней интерес и ее коммерциализация, но перевод, как говорится теории в практику. Об этом речь идет в работах И. В. Вишева [Вишев, 1990], Д. Кейтлин [Даути, 2018], В. Ф. Купревича [Купревич, 1993], С. В. Роганова [Роганов, 2005], Д. Хапаевой [Хапаева, 2020] и др.

Методологическая основа

Методологической основой исследования являются общенаучные методы и принципы позна-

ния, компаративный анализ различных иммортологических текстов. В центре внимания феномен иммортологии, имеющий различные ракурсы, среди которых наиболее важным является практическая направленность этого движения. В этом смысле иммортология в статье понимается как метапарадигма современного символического бессмертия, основанная на радикально секулярной *тривиализации* смерти. Это явление исследуется в двух аспектах: сведение смерти на исследовательский уровень наряду с другими научными феноменами исключительно материального характера; и переход от традиционной религиозно-философской метафизики смерти к ее «физике» (иммортология как достижение физического бессмертия).

В исследовательском пространстве сегодня наблюдается явная диспропорция между эмпирической танатологией и собственно философией. *Эмпирические исследования смерти* (Death Studies и Mortality Studies) имеют весьма широкий диапазон: здесь культурно-антропологические, историко-археологические, некросоциологические, лингво-культурологические, текстологические, демографические, психологические, психотерапевтические, патологоанатомические, биомедицинские, технологические и прочие ракурсы и аспекты. В этих исследованиях значительное место занимают иммортологические проекты, особенность которых в том, что свою эпистемологическую базу они строят на естественнонаучных фактах. По крайней мере, они это декларируют.

Общей чертой данных исследований является не только принципиальное отсутствие философского воззрения на проблему, но и тотальная *десакрализация*, и соответственно, *десемантизация* смерти. Ярким примером являются бестселлеры Кейтлин Даути — сотрудница крематория, главы похоронного бюро в Лос-Анджелесе, популярного YouTube-блогера, которая с иронией и шокирующей откровенностью рассказывает о своих рабочих буднях так, как будто речь идет о самой простой в мире вещи — человеческой смерти. Задача — снять всякий «ореол таинственности» и величия со смерти, избавиться от страха, низведя смерть в разряд банальностей скучной повседневности [Даути, 2018].

Причины подобного легковесного и в то же время *танатопатийного*, то есть «заворожен-

ного смертью» сознания современного общества, обстоятельно рассмотрены в книге Д. Хапаевой «Занимательная смерть: развлечения эпохи постгуманизма». В частности, исследователь отмечает «удивительную концептуальную продуктивность танатопатии», которая проявилась в создании значительного количества танатологической лексики. Еще двадцать лет назад, — отмечает она, — таких понятий, как танатофилия (особая тяга к могилам и кладбищам), танатотуризм, танатография, танатовосприимчивость, попросту не существовало. Все они — порождение современного интереса к смерти, ее притягательности» [Хапаева, 2020, с. 98].

Можно сказать, что *нехватка философии* порождает и танатопатию, и иммортологические утопии одновременно. И чем острее эта нехватка, тем невероятнее иммортологические фантазии. К тому же, современный чрезвычайно развитый гедонизм, окрыленный биотехнологическими «достижениями», порождает уже нечто, похожее не «иммортологическое безумие» или «иммортологический невроз». Есть *традиционная иммортология*, о которой необходимо сказать особо, и к которой в данном случае вообще нет вопросов. Она основывается на религиозном, этическом и, в целом, философском контексте, вне которого немислима.

Вот каким образом современный исследователь философской иммортологии. О. С. Пугачев характеризует предметное поле: «Смерть есть не только и даже не столько «предмет» физического мира, сколько мира морального, того, что связан с человеческими чувствами и сознанием, добром и злом, а поэтому идея бессмертия столь же естественна, сколько естественно разделение в душе человека и вне ее лежащем мире, добра и зла, правды и лжи. Если за смертью стоит, как ее понятийное продолжение и «углубление», понятие небытия, то понятие жизни также имеет свое продолжение, что и выражается термином «иммортализм» или бессмертие» [Пугачев, 2001, с. 5].

Этот подход, для которого бессмертие есть, прежде всего, предмет моральной философии, а даже не теологии, был с наибольшей сильной представлен в русской философии именно ее религиозными мыслителями: В. С. Соловьевым, Н. Ф. Федоровым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Карсавиным, С. Н. Булгаковым, Е. Н. Трубецким, С. Л. Франком, И. А. Ильиным и др. Можно сказать, что он

был присущ и крупным русским писателям-мыслителям Ф. М. Достоевскому, Л. Н. Толстому, И. А. Бунину, А. П. Платонову.

Так же есть то, что можно назвать «нормальной» медициной, целью которой всегда была помощь человеку в лечении различных заболеваний, профилактика здоровья, возможность продления жизни и т. д. Заслуги основателя научной геронтологии И. И. Мечникова хорошо известны. Но нормальная медицина никогда не ставит перед собой беспочвенных целей, например, абсолютного здоровья и вечной молодости и уж тем более достижения физического бессмертия. В этом плане концепция «личного бессмертия», разрабатываемая И. В. Вишевым значительна отличается как от классической геронтологии и, возникшей на ее почве ювенологии, как и от традиционных религиозно-философских иммортологических доктрин [Вишев, 1990].

С нормальной психоментальной и духовно-нравственной позиции очевидно, что никто не хочет стареть, болеть и умирать, и это естественно. Противоестественно, прежде всего с моральной точки, обратное. Но как бы человек не ценил молодость, здоровье и долгую жизнь эти вещи, взятые в аспекте вечности, то есть вечная молодость, вечное здоровье и вечная жизнь были бы скорее проклятием, нежели благом. Есть какая-то абсолютно непостижимая, но высшая трагическая мудрость в том, чтобы человек старел, болел и умирал.

Это есть то, что называется просто: страданием. И в этом круге его страданий свершается нечто бесконечно значимое для его духовного бытия. И желание обратного означает отказ от человеческого. В этом плане современную иммортологию можно рассматривать как ту форму духовного мироощущения, в основе которого — экзистенциальная исчерпанность и *усталость быть человеком*. Мы полагаем, что уместно эту современную форму экзистенциальной усталости или исчерпанности обозначить традиционным понятием «*Tedium vitae*», имеющим широкий диапазон употреблений — от философских и литературных до морально-психологических и психопатологических.

Tedium vitae изначально трактуется как «отвращение к жизни», переходящее затем в «пресыщенность жизнью». Здесь наблюдается своеобразная эволюция: *от отвращения к пресыщен-*

ности, и уже отвращение от пресыщенности, и пресыщенность до отвращения. Это фиксируется в словарной дефиниции следующим образом: «В новое время эти слова стали употребляться для обозначения пресыщения жизнью, опустошенности, душевной усталости, овладевавших человеком, несмотря на его материальное благополучие» [Бабичев, 1988, с. 785].

В таком значении *Taedium vitae* тождественно понятию «экзистенциальной фрустрации», которое широко распространено в современную эпоху пустоты». Его появление фиксирует уже В. С. Соловьев в XIX веке. В своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал он писал следующее: «Хотя слишком часто встречаются люди, полагающие единственную цель своего существования в материальных наслаждениях, но это всегда и неизбежно оказывается иллюзией, ибо как только достигается это мнимое счастье, то есть постоянная возможность удовлетворять вполне все материальные хотения (а они имеют тесные пределы), так необходимо является пресыщение, скука, внутренняя пустота, а за нею отвращение к жизни, *taedium vitae*, и очень часто как последнее заключение — самоубийство, печальное, но убедительное доказательство высшей природы человека» [Соловьев, 1911, с. 18].

Итак, психологическая трактовка *Taedium vitae* — депрессия, поэтическая — меланхолия. Сейчас в «постчеловеческую» эпоху можно наблюдать сильнейшую трансформацию этого характерного и типичного для человека состояния отвращения к жизни, которое время от времени случается с разными, особенно с творческими людьми. Сегодняшнее отвращение от жизни приобретает иную форму: человек устал быть именно собой, человеком. Он устал не от жизни, а от самого себя, от своей традиционной идентичности, от своей смертности. Виновен ли он в этом? Или это некий исторический «фатум», очередной виток экзистенциальных депрессий? Время покажет.

Но очевидно, что потеря идентичности, ставшей повсеместным явлением, свидетельство этого процесса. Дело здесь не в свободе от каких-то внешних условий, вообще не в свободе выбора, а в экзистенциальной усталости человека быть самим собой. Вот почему сегодня так агрессивна «атака на смерть», поскольку, как это ни парадоксально, именно смерть является последним

пристанищем человеческой подлинности, самой человечности.

Сегодня *изгнание смерти*, о котором писали многие, в том числе Ж. Бодрийяр, становится всеобщим фактом жизни. И поэтому неудивительна та интенсивность в исследованиях смерти (*Death Studies*), и тот интерес в обществе (культ смерти), поскольку это есть перверсивная форма умолчания (табуирования) смерти под видом ее экспликации (экзгибиционизма). Неумение включать философию в дискурс смерти, нежелание философии в качестве ценностного и бытийного основания для разговора о смерти подменяется всплеском «исследований» и коммерческой продукцией.

В начале XX века многие чуткие художники и мыслители видели эту атаку на смерть, это стремление вычеркнуть смерть и связанный с ней трагизм жизни из становящегося все более массовым и гедонистическим общества. В качестве примера один из наиболее важных эпизодов первого романа Джеймса Джойса «*Stephen Hero*» — это полемика героя (самого автора) с ректором духовного учебного заведения, в котором прозвучала такая фраза со стороны Стивена: «Почему бы не объявить смерть уголовным преступлением?»

Она возникла как реакция на крайне косные и консервативные взгляды ректора на современное искусство, в том числе на творчество Ибсена. Современное искусство, полагает он, опасно и греховно, оно заглядывает в inferнальные бездны, это культ красоты, чистый эстетизм, оно пессимистично и трагично и заводит, в конце концов, «в самые гнусные мерзости». Все это неприемлемо с религиозной точки зрения.

После долгих и достаточно бесплодных со стороны ректора попыток переубедить Стивена в его эстетической позиции, он говорит: «Да, мы счастливы. Даже англичане стали убеждаться в безумии этих болезненных трагедий, этих жалких, несчастных, нездоровых трагедий. На днях я читал, что один драматург был вынужден заменить последний акт в своей пьесе, потому что там заканчивалось катастрофой — каким-то жутким убийством, самоубийством или чьей-то смертью».

Следует ответ: «Почему бы не объявить смерть уголовным преступлением? — спросил Стивен. У них слишком робкий подход. Гораздо проще взять быка за рога и покончить с этим раз навсегда» [Джойс, 2014, с. 141–142].

Это писалось где-то между 1904 и 1914 гг., на заре эпохи радикального табуирования, профанирования и тривиализации смерти, чем отмечена современность. Джойс удивительно тонко уловил эту наступающую атмосферу «умолчания смерти», из которой исключалось все истинное, глубокое, а значит трагичное. И казалось бы, религия должна стоять на страже этих истин, но увы, она стала обслуживать массовые потребительские вкусы, создавая прецедент «эвтаназийной культуры», в которой главное — изгнание смерти из горизонта «счастливой» жизни.

Отечественный философ-танатолог и писатель Сергей Роганов писал в своем программном манифесте «Homo mortem» о парадоксальной угрозе гибели самой смерти, ее неизбежности, которая происходит в борьбе за «продолжительность жизни». Вот как он об этом размышляет: «Человечество легко научилось решать «нелепые» смертные проблемы. Либо гибнет неизбежная глубокомысленность, так же, как, например, неизбежно погиб Homo sapiens со всей своей неизбежностью под ударами тех самых зубоскалов, которые разобрались с ним не хуже, чем когда-то с Господом разбирался сам Homo sapiens, либо гибнет «неизбежность смерти» — борьба за «продолжительность жизни» грозит перевернуть наш стареющий мир.

Правда, в погоне за продолжительностью человеческой жизни можно потерять того, кому так необходимо продлить присутствие под солнцем. Как знать, может, все-таки человек никак не может без собственной смерти в итоге?!

Рождение — несомненная предпосылка появления новых членов земного сообщества. Аборт — бесчеловечен, но кто знает, не превратятся ли со временем рецепты «земного бессмертия» в тот же аборт, только место человеческого зародыша займет человеческая смерть» [Роганов, 2005, с. 281–282].

Бессмертие как аборт смерти! Весьма нетривиальный ход мысли. Это своего рода *смерть смерти*, за которой кроется отнятие у человека последней возможности быть самим собой. Смерть, как это ни парадоксально, является последним храном человека, храном его сокровенного, которое может быть утрачено в погоне за долголетием и бессмертием. И такая ситуация закономерна: она отражает уже сформировавшуюся сугубо извращенную интенцию отказа от человеческой

исключительности. Провозглашенная постмодернистами «смерть человека», которая означала метафизическую деконструкцию смертельно наскучившей рационалистической антропологии с ее дуализмом «души/тела», то есть бессмертной души и смертного тела оборачивается уже практической биологической трансформацией человека.

Имморталогический порыв в этом контексте можно рассматривать как реакцию на экзистенциальную истощенность человека (*Taedium vitae*), на его *усталость быть самим собой* и нести крест своей участи. Бремя легко, если понятен смысл бремени; но бремя невыносимо, если оно чужое, чуждое и непонятное. Чудовищность современного состояния в том, что человек стал чужим самому себе, своей потаенной сущности, которая, несмотря на непроясненность, всегда была его родной сущностью.

Быть человеком не так уж просто. Здесь необходимо то, что П. Тиллих назвал «мужеством быть». Это не моральная, но экзистенциальная добродетель. Быть — не значит быть «хорошим» и «добрым» в моральном смысле. Просто быть, удерживая себя в границах человечности, уже требует больших душевных и нравственных сил. Но более всего требуется экзистенциальное мужество в стоянии перед ничто: собственным ничто и ничто другого (близкого) человека. Известная строчка И. Бродского «Смерть — это то, что бывает с другими» приобретает сугубо интровертивный характер личной глубоко экзистенциальной вовлеченности в «ситуацию ничто».

Человек прежних эпох обладал таким мужеством. Современный, выросший в гедонистическом порядке сущего, такое мужество утрачивает. Поэтому он быстро утомляется от трудного, страшного, но скучного и абсолютно непонятного ему бытия, и постоянно убегает от него в искусственный медийный мир. Последний тоже не долговечен, и так же страшен и скучен, когда подходит к своему завершению. Конец эпохи *media* не за горами. Вот почему бросок в иммортализм, который как бы избавляет от традиционных «депрессивных», на самом деле этико-экзистенциальных состояний, связанных с переживанием смерти и смертности, воспринимается как спасение.

Здесь в самый раз вспомнить Л. П. Карсавина, в частности его «Поэму о смерти». Философ говорит о сознании современного ему человека, ко-

торое настроено лишь на скольжение по поверхности бытия и лишенном глубинного нравственного измерения, которое единственно и раскрывает истинный смысл страданий и смерти. «Ужас несовершенного нашего существование не в том, что мы умираем, — говорит он, — а в том, что не хотим умирать и, непрерывно умирая, никак умереть не можем» [Карсавин, 1992, с. 206].

Это, конечно, парадокс, более того, жуткий антигуманизм, который в его статье «О так называемом “бессмертии души”» звучит прямо-таки устрашающе: «Во всем своем несовершенстве человек может достичь самого порога истинного миропонимания, всецелого и всецело действительного лишь чрез смерть. Это новое отношение к миру и себе звучит отголоском «свершенного» в предсмертных словах Франциска: “Добро пожаловать, сестра моя, Смерть”».

Если смерть мыслится лишь в «линейной» и одномерной перспективе как обрыв существования, всегда несвоевременный и жуткий, тогда остается лишь игнорирование вопроса о смерти или полагание на «бессмертие» как на спасение. Однако дело здесь совсем в другом. В работе «О личности» Карсавин говорит: «совершенное бессмертие как истинная жизнь через истинную смерть» [там же, с. 88].

Это не апология смерти, но, наоборот, апология жизни, чья истинная сущность может быть постигнута лишь через смерть. И боящийся смерти и страданий человек лишается такой возможности, обрекая себя на возможно более длительное, и, как ему кажется, более здоровое физически, но не менее унылое существование. О боязни боли и страдания современным человеком писал и Н. А. Бердяев. В книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» он во многом характеризует уже сегодняшнего человека: «Современный цивилизованный человек не выносит жестокости, страданий и боли ... он начал больше бояться боли и страданий, стал более изнеженным, менее мужественным и бесстрашным, менее выносливым, т. е. духовно ослабел» [Бердяев, 2003, с. 284].

Центральной, считает Бердяев, является проблема смерти, а проблема бессмертия вторична, и она обычно неверно ставилась. В духе Карсавина пишет Бердяев следующее: «Смерть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, возвышающий самого последнего из смертных

над обыденностью и пошлостью жизни. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла... Самое слово «бессмертие» не точно и означает отрицание таинственного факта смерти. Вопрос же о бессмертии души принадлежит совершенно устаревшей метафизике» [там же, с. 360]. И далее: «Смерть — предельный ужас и предельное зло — оказывается единственным выходом из дурного времени в вечность, и жизнь бессмертная и вечная оказывается достижимой лишь через смерть. Последнее упование человека связано со смертью, столь обнаруживающей власть зла в мире!» [там же, с. 361].

Вот она — подлинная антиномия, раскрываемая лишь философски: «Смерть имеет положительный смысл. Но смерть вместе с тем самое страшное и единственное зло» [там же, с. 364]. Таково истинное значение смерти, которое игнорируется иммертолизмом в его различных вариациях. Но современный иммертолизм, к тому же, начисто лишен той наивной, но романтической и благородной героики бессмертия, которую можно обнаружить в русском космизме, в его так называемой естественнонаучной ветви.

Интересно в этом контексте, что говорил, например, В. Ф. Купревич, крупный советский ученый, конечно же, материалист и атеист, апеллировавший лишь к биологии в вопросах жизни и смерти, но при этом не лишенный некоторой окрыленности, которое выводит его рамки серого и унылого казенного материализма советской науки. В статье «Долголетие: реальность мечты» он пишет: «Ушел из жизни А. Эйнштейн, не завершив единую теорию поля. Умер старик крестьянин, не успев разгадать тайну плодородия земли. Можно ли смириться с тем, что смерть их была «своевременной», а проблемы эти пусть решит эстафета поколений? Меня, старого ученого, угнетает тот покорный фатализм, с которым многие относятся к неизбежности смерти» [Купревич, 1993, с. 348].

Здесь ученый рассуждает как человек, как смертный. И его рассуждения носят характер нравственного вопрошания. Он выходит на границы аксиологической нейтральности, свойственной науке и ставит те вопросы, которые не входят в традиционный этос науки. Возможно, что он как человек испытал не только сильный

страх смерти, но то состояние, которое Саймон Кричли называет «ужасом аннигиляции», полагая, что именно он, а не традиционный страх смерти определяет современную жизнь. Но в конечном счете, свое нравственное негодование В. Ф. Купревич переводит в аргументы как ученого-биолога. Он считает, что смерть — явление историческое, что она не изначально в природе. Возникнув на определенном этапе развития жизни, смерть стала важнейшим двигателем эволюции. Однако, с возникновением общества и человека разумного смерть теряет свою изначальную функцию. В основе жизненных форм *протопласт* — «зародыш бессмертия». Это вещество способно к постоянному обновлению и к неограниченным изменениям свойств в процессе обмена материей и энергией с внешней средой. Способность протопласта к самообновлению, его стойкость и постоянство поистине безграничны, что дает основания для биологического оптимизма.

В. Ф. Купревич весьма пафосно и многообещающе называет смерть «*историческим анахронизмом*», из чего следует, что бессмертие неизбежно: «С возникновением общества человек вышел из-под власти естественного отбора. Организм его сложился в далеком прошлом и, по-видимому, на долгие времена. А смерть? Она стала в данном случае историческим анахронизмом. Как фактор, способствующий улучшению природы человека смерть не нужна. С точки зрения общества, она вредна. Исходя из задач, стоящих перед человечеством, просто нелепа. Кто же захочет закрепить эту нелепость на вечные времена?»

...Смертный человек бросает вызов времени и пространству. Он выходит один против бесконечной вселенной, чтобы обрести тайну вечной жизни. Обрести и подарить потомкам» [там же, с. 350, 347].

Чтобы это произошло, нужно, говорит Купревич: «познать причины старения организма. Для того что бы установить предел возможной ее продолжительности, нужно узнать первопричину смерти. Тот механизм ее, который, повторяю, был порожден в процессе эволюции» [там же, с. 350]. Ни много ни мало — «узнать первопричину смерти!» Звучит весьма философично, так как греки говорили о первопричине сущего. Но все дело в том, что первопричина эта полагается лишь в биологическом (эволюционном) контексте, в истинности которого автор убежден абсо-

лютно, будучи эволюционистом-догматиком.

Не нужно говорить, что смерть, в сущности, не биологический феномен, поэтому искать ее «первопричину» в эволюции так же бессмысленно, как научить шимпанзе писать стихи. Но это отдельная история, и здесь дело в другом, более важном аспекте, который совершенно игнорируется сторонниками биологического имморализма. Речь идет о смысле, о том, что человек жив смыслом, и что ни биология, ни эволюция к этому не имеют ровно никакого отношения. А смерть и смертность связаны, прежде всего, со смыслом, а не с биологической организацией человека.

Одно из наиболее сильных и серьезных размышлений о несовместимости бессмертия и бессмысленной жизни представлено Владимиром Соловьевым в его известной работе «Смысл любви». Необходимо подробнее остановиться на ней, так как данный тип аргументации, как правило, не принимается в расчет, поскольку остается неизвестной. Но именно в этой работе раскрыта абсолютная нелепость имморализма с позиций смысла жизни.

Соловьев формулирует аксиоматическое положение: «*бессмертие совершенно несовместимо с пустотой нашей жизни*», которое обосновывает следующим образом: «Для большинства человечества жизнь есть только смена тяжелого механического труда и грубочувственных, оглушающих сознание удовольствий. А то меньшинство, которое имеет возможность деятельно заботиться не о средствах только, но и о целях жизни, вместо этого пользуется своей свободой от механической работы главным образом для бессмысленного и безнравственного времяпровождения» [Соловьев, 1991, с. 129].

Для подтверждения последних слов о пустоте и безнравственности «всей этой мнимой жизни» он ссылается на «Анну Каренину», «Смерть Ивана Ильича» и «Крейцерову сонату» и делает такой жесткий, но абсолютно правдивый вывод, что «для такой жизни смерть не только неизбежна, но и крайне желательна: можно ли без ужасающей тоски даже представить себе бесконечно продолжающееся существование какой-нибудь светской дамы, или какого-нибудь спортсмена, или карточного игрока? Несовместимость бессмертия с таким существованием ясна с первого взгляда?» [там же, с. 130].

Кто из имморталистов когда-либо так ставил вопрос? Им даже и в голову не может прийти, что для пустой жизни, каковой она является по существу, смерть желательна и необходима, что это и есть единственный способ избавиться от пустоты дней. И при чем здесь биология?! Скучность естественнонаучных аргументов поражает! Как будто речь идет о червях и лягушках, а не о человеке.

Далее Соловьев разгоняет свою рефлексию уже до предельного уровня. «Но при большем внимании, — пишет он, — такую же несовместимость мы должны будем признать и относительно других, по-видимому, более наполненных существовании. Если вместо светской дамы или игрока мы возьмем, на противоположном полюсе, великих людей, гениев, одаривших человечество бессмертными произведениями или изменивших судьбу народов, то увидим, что содержание их жизни и ее исторические плоды имеют значение лишь как данные раз и навсегда, а при бесконечном продолжении индивидуального существования этих гениев на земле потеряли бы всякий смысл. Бессмертие произведений, очевидно, несколько не требует и даже само по себе исключает непрерывное бессмертие произведших их индивидуальностей. Можно ли представить себе Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно продолжающего изучать небесную механику, не говоря уже о нелепости бесконечного продолжения такой деятельности, какую прославились Александр Великий или Наполеон» [там же, с. 130].

Смелость данной мысли граничит с ее невероятной мудростью, с пониманием истинной участи человека, смысла его конечной и ограниченной деятельности. Только бездумное сознание, не понимающее истинных границ жизни и мысли, может предлагать неограниченное существование во времени и пространстве. Кого? Зачем? Для чего? Соловьев резюмирует: «Очевидно, что искусство, наука, политика, давая содержание отдельным стремлениям человеческого духа и удовлетворяя временным историческим потребностям человечества, вовсе не сообщают абсолютного, самодовлеющего содержания человеческой индивидуальности, а потому и не нуждаются в ее бессмертии» [там же, с. 130].

Продолжив мысль Соловьева, можно сказать, что физического бессмертия, основанного на «науке», желают те, которые не понимают важность

вопроса о смысле жизни и смысле деятельности, и вообще никогда не ставящие вопроса о самом понимании и непонимании. То есть, идущие мимо философии, полагаясь лишь на науку. Здесь можно вспомнить Канта, который в известной работе «Грезы духовидца, проясненные грезами метафизики» очень точно говорил о границах разума и науки. И не только, конечно, Кант об этом говорил.

Сегодняшний иммортализм и гедонизм очевидно связаны причинно-следственными, а точнее, порочно-следственными связями, в основании которых неумная тяга к бесконечно-бессмысленному продлению пустого существования, реализуемого с помощью биотехнологий. Конечно, сама по себе жизнь есть огромная ценность, и никто не хочет расставаться с ней добровольно. И смысла в конечной жизни может быть мало или не быть вовсе, это все равно не отменяет ценности жизни, которая коренится в ее все побеждающей витальности. Но речь идет именно о конечной жизни, парадокс которой в том, что она может свершаться и без «смысла». Но спроецировать и продлить эту конечную бессмысленную жизнь в бесконечность — значит обречь себя, даже в проекции, на бесконечную бессмысленность. Более чудовищной вещи вряд ли можно себе представить.

Понимание гибельности научно-технического наступления на жизнь в ситуации отсутствия «осмысляющего мышления» было присуще Хайдеггеру, о чем он много говорил и писал. В частности, в своей речи 1955 года «Отрешенность» он предчувствовал угрозу научной модификации жизни, что приведет к опустошению ее сущности. Хайдеггер приводит слова лауреата Нобелевской премии химика Стэнли, который сказал следующее: «Близок час, когда жизнь окажется в руках химика, который сможет синтезировать, расщеплять и изменять по своему желанию субстанцию жизни». Комментируя эти слова, Хайдеггер пишет: «Мы приняли к сведению это утверждение, мы даже восхищаемся дерзостью научного поиска, при этом не думая. Мы не останавливаемся, чтобы подумать, что здесь с помощью технических средств готовится наступление на жизнь и сущность человека, с которым не сравниться даже взрыв водородной бомбы» [Хайдеггер, 1991, с. 108].

Это очень пророческие слова, ибо сегодняшнее «наступление на жизнь», предпринимаемое иммортализмом, действительно не сравнимо

с взрывом водородной бомбы, поскольку оно полностью выхолащивает ее человеческое содержание, стремясь заполнить техническим, то есть нечеловеческим. В этом то же проявление нежелания и усталости быть человеком, начатки которого Хайдеггер усмотрел в современном ему феномене «бегства от мышления». Современный человек, говорит он, спасается бегством от мышления, результатом чего является преобладание «вычисляющего мышления» над «осмысляющим раздумьем». Именно вычисляющее мышление, калькуляция вместо раздумья привела к бездумному господству техники.

Хайдеггер видит выход из этой ситуации в том, что он называет «отрешенностью от вещей» и «открытостью для тайны». Именно это не позволит человеку отречься от своей глубочайшей сущности, что и будет спасением этой сущности. Хайдеггер глубоко почувствовал угрозу по отношению к сущности человека, которую вытесняет калькуляция, равнодушие к размышлению и полная бездумность, дав нам в качестве спасительных инструментов отрешенность и открытость — отрешенность от вещей и открытость для тайны. Это может показаться метафизическим романтизмом, особенно сегодня, когда вычисление практически полностью вытеснило раздумье. Но иного пути нет, кроме пути философии, которая сегодня одна может остановить это смертоносное наступление научно-технического безумья, ставшего иммортологическим безумием.

Заключение

Современная экзистенциальная исчерпанность человека (*Taedium vitae*) — это не антропологическая «смерть человека» в постмодернизме, это и не «экзистенциальный вакуум», диагностированный в логотерапии, это не сартровская «тошнота», это и не пресыщенность усталого гедониста потребительского общества. Это ранее не проявлявшее себя, прежде всего, этическое чувство, в основании которого лежит нежелание быть более человеком. Человек устал от самого себя. Это парадокс! Он хочет жить, у него никуда не пропала воля к жизни, она даже еще и возрос-

ла сегодня. Но он не хочет жить в традиционных этико-антропологических рамках человека.

В этом новом состоянии нет никакого суицидального аспекта, присущего всем ранее известным меланхолическим и депрессивным состояниям, отрицающим жизнь. Сегодня не отрицание жизни, но отрицание человеческой жизни, за которым стоит отрицание человека. Произошла фундаментальная трансформация *Taedium vitae*: если традиционное пресыщение жизнью влечет к ее отрицанию, то есть к смерти, то современное пресыщение человеком ведет к отрицанию смерти, а значит и человека, чья фундаментальная этико-антропологическая и метафизическая сущность конституируется смертностью. Бегство в бессмертие — это бегство от человека, от самого себя.

Вот почему мы видим, как интенсивно распространяются различные идеологии с приставкой «пост». Поэтому такое упование на биотехнологии, которые смогут, наконец-то полностью вытравить человеческое в человеке и заменить его механизмом. То, что это бессмысленно и безумно — очевидно; то, что это абсолютно утопично — тоже понятно. Но главное здесь — это увидеть смену этического мироощущения современности. Это действительно нечто новое. Возможно, это самый радикальный духовной поворот, вернее, отворот от человека, за которым отвращение к человеку, отвращение к тому, чтобы быть человеком.

Еще раз повторим, что быть человеком — это во многом быть смертным, что возможно пережить лишь духовно-нравственным усилием. Иммуортиализм поэтому, как бы устраняя смерть, и является наиболее приемлемой технологией для идеологии человека, уставшего быть самим собой. Либо человек найдет новый этико-витаальный импульс для своего смертного бытия, либо он исчезнет. В контексте постгуманистических проектов такая альтернатива уже не кажется надуманной.

Список источников

1. Бабичев, 1998 — *Бабичев Н. Т.* Словарь латинских крылатых слов: 2 500 единиц / Н. Т. Бабичев, Я. М. Боровский. Москва : Русский язык, 1988. 960 с.
2. Бердяев, 2003 — *Бердяев Н. А.* Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. 704 с. ISBN : 5-17-019070-0, ISBN : 966-03-1545-7.

3. Вишев, 1990 — *Вишев И. В.* Проблема личного бессмертия / И. В. Вашев. Новосибирск : Наука. 1990. 248 с. ISBN: 5-02-029600-7.
4. Даути, 2018 — *Даути К.* Когда дым застилает глаза : Провокационные истории о своей любимой работе от сотрудника крематория / К. Даути ; Перевод с английского К. В. Банникова. Москва : Эксмо, 2018. 256 с. ISBN: 978-5-699-95292-2.
5. Джойс, 2014 — *Джойс Дж.* Герой Стивен / Дж. Джойс ; Перевод с английского С. Хоружего. Санкт-Петербург : Азбука, 2014. 352 с. ISBN: 978-5-389-08113-0.
6. Карсавин, 1992 — *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения / Л. П. Карсавин. Т. 1. Москва : Ренессанс, 1992. 325 с. ISBN: 5-8396-0092-X.
7. Купревич, 1993 — *Купревич В. Ф.* Долголетие: реальность мечты // Русский космизм : Антология философской мысли. Москва : Педагогика-Пресс, 1993. 368 с. С. 347–352. ISBN: 5-7155-0641-7.
8. Пугачев, 2001 — *Пугачев О. С.* Введение в иммортологию: историко-философский и этический анализ / О. С. Пугачев. Пенза : РИО ПГСХА, 2001. 152 с.
9. Роганов, 2005 — *Роганов С. В.* Евангелие человекобога посмертно. Собственноручно / С. В. Роганов. Москва : АСТ, 2005. 349 с. ISBN: 978-5-17-024764-6.
10. Соловьев, 1911 — *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911 ; Директ-Медиа, 2012. Т. 2. 414 с. ISBN: 978-5-8889-3918-1.
11. Соловьев, 1991 — *Соловьев В. С.* Смысл любви // Философия искусства и литературная критика / В. С. Соловьев. Москва : Искусство, 1991. 701 с. С. 99–161. ISBN: 5-210-02462-8.
12. Хайдеггер, 1991 — *Хайдеггер М.* Отрешенность // Разговор на проселочной дороге : Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. Москва : Высшая школа. 1991. 192 с. С. 102–112. ISBN: 5-06-002425-3.
13. Хапаева, 2020 — *Хапаева Д.* Занимательная смерть : Развлечения эпохи постгуманизма. Москва : Новое литературное обозрение, 2020. 328 с. ISBN: 978-5-4448-1185-6.

References

1. Babichev N.T. *Slovar' latinskikh krylatykh slov: 2 500 yedinit* [Dictionary of Latin winged words: 2,500 units]. N. T. Babichev, J. M. Borovsky. Moscow : Russkiy yazyk Publ., 1988.960 p. (in Russian).
2. Berdyaev N. A. *Opyt paradoksal'noy etiki* [Experience of paradoxical ethics]. N. A. Berdyaev. Moscow : AST Publ. ; Kharkov : Folio Publ., 2003. 704 p. ISBN: 5-17-0190707-0, ISBN: 966-03-1545-7 (in Russian).
3. Vishev I. V. *Problema lichnogo bessmertiya* [The problem of personal immortality]. I. V. Vashev. Novosibirsk : Nauka Publ.. 1990 .248 p. ISBN: 5-02-029600-7 (in Russian).
4. Doughty K. *Kogda dym zastilayet glaza : Provokatsionnyye istorii o svoey lyubimoy rabote ot sotrudnika krematoriya* [When the smoke covers your eyes : Provocative stories about your favorite job from a crematorium employee]. K. Doughty ; Translated from English by K. V. Bannikov. Moscow : Eksmo Publ., 2018.256 p. ISBN: 978-5-699-95292-2 (in Russian).
5. Joyce J. *Geroy Stiven* [Hero Stephen]. J. Joyce ; Translated from English by S. Khorunzhiy. St. Petersburg : Azbuka Publ., 2014.352 p. ISBN: 978-5-389-08113-0 (in Russian).
6. Karsavin L. P. *Religiozno-filosofskiye sochineniya* [Religious and philosophical writings]. L. P. Karsavin. V. 1. Moscow: Renaissance Publ., 1992. 325 p. ISBN: 5-8396-0092-X (in Russian).
7. Kuprevich V. F. *Dolgoletie: real'nost' mechty* [Longevity: the reality of a dream]. *Russkiy kosmizm : Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: Anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-Press Publ., 1993. 368 p. Pp. 347–352. ISBN: 5-7155-0641-7 (in Russian).
8. Pugachev O. S. *Vvedeniye v immortologiyu: istoriko-filosofskiy i eticheskiy analiz* [Introduction to immortality: historical-philosophical and ethical analysis]. O. S. Pugachev. Penza : RIO PGSKhA Publ., 2001.152 p. (in Russian).
9. Roganov S. V. *Yevangeliye chelovekoboga posmertno. Sobstvennoruchno* [The Gospel of the Man-God Posthumously. With my own hand]. S. V. Roganov. Moscow : AST Publ., 2005. 349 p. ISBN: 978-5-17-024764-6 (in Russian).
10. Soloviev V. S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of abstract principles]. *Collected works of Vladimir Sergeevich Soloviev*. St. Petersburg : Knigoizdatel'skoye Tovarishchestvo "Prosveshcheniye" Publ., 1911 ; Direct-Media Publ., 2012. Vol. 2. 414 p. ISBN: 978-5-8889-3918-1 (in Russian).
11. Soloviev V. S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. V. S. Soloviev. Moscow : Iskusstvo Информация об авторе:

Варава Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор. ФГБОУВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», Ленинградский просп., 49, Москва, 125993 (ГСП-3), Россия. Член Союза писателей России. РИНЦ AuthorID: 285099.

Information about the authors

Varava Vladimir V. – Doctor of Philosophy, Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Financial University), 49 Leningradsky Prospect, Moscow, 125993 (GSP-3), Russia. Member of the Writers' Union of Russia. RCSI AuthorID: 285099.

*Статья поступила в редакцию 19.08.2020; одобрена после рецензирования 16.09.2020; принята к публикации 02.12.2020.
The article was submitted 08/19/2020; approved after reviewing 09/16/2020; accepted for publication 12/02/2020.*