

Регина Чичинскайте
Вильнюсский университет

СМЕРТЬ КАК ПРОБЛЕМА ЖИЗНИ: ЮРИЙ ЛОТМАН,
РОЛАНДАС ПАВИЛЁНИС, АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ

Философия, как известно, является методологией литературоведения. У философов и филологов — общие эпистемологические структуры, под которыми подразумевается прежде всего набор накопленных в культуре знаний и мнений. Проблема заключается в том, что филологи зачастую как бы «протаскивают» в свой дискурс философские рассуждения контрабандой, не учитывая ни ситуативного, ни мыслительного контекста этих рассуждений. Удел человека, как существа смертного, одинаково волнует и философов, и филологов, и, конечно же, писателей — прозаиков и поэтов. Разговор между ними может состояться только при внимательном и почтительном отношении к размышлениям мыслителей в контексте их мышления, а не в удобном для филолога и приспособленном к его нуждам контексте.

В названии этой статьи перефразировано заглавие известной статьи Юрия Михайловича Лотмана *Смерть как проблема сюжета* — последней прижизненной публикации выдающегося филолога ушедшей в небытие, но не в забытие, эпохи. Поводом к рассуждениям о проблеме жизни перед лицом смерти послужили тексты мыслителей-гуманитариев, писавших свои последние работы с мыслью о собственном уходе. Смерть в контексте этой статьи рассматривается не как содержательное, но, скорее, наоборот — как «бессодержательное» понятие, знак-объект, метка, т.е. знак, не замещающий другого знака, а просто выделяющийся из окружающей его среды. Именно такой тип знаков выделяет логик-философ Роландас Павилёнис в своей последней книге *Смысл и идентичность, или Путь к себе*¹. При этом философ

¹ Непосредственным поводом к размышлениям на тему, обозначенную в заглавии, послужила, прежде всего, книга Павилёниса, переведенная автором этой статьи на русский язык (R. Pavilionis: *Prasmė ir tapatumas, arba Kelionė á save*. Vilnius: Lietuvos mokslas 2005). Книга еще не вышла в свет. В ней не идет речь непосредственно о смерти,

подчеркивает, что, выделяя знаки-объекты как отдельный тип знаков, он их не онтологизирует, рассматривая их смысл или значение «как способ наличия-присутствия знаков-объектов, акцентируя то, что сами знаки-объекты дают о себе знать, выделяются из окружающего мира». В отличие от знаков, замещающих другие знаки, знаки-объекты, выделяясь, обращая на себя внимание, ведут нас к решению проблемы понимания, ибо понимание непосредственно связано с осмыслением, наделением знаков смыслами².

Смерть дает о себе знать посредством знаков, которые можно назвать метонимическими ее заместителями. Метонимия смерти представлена, например, в последнем стихотворении, написанном в 1909 г. (за месяц до смерти), поэтом Иннокентием Анненским, который как никто другой узнавал знаки смерти и рисовал в воображении образ похорон собственного лирического субъекта: „Пусть травы сменятся над капищем волненья, / И восковой в гробу забудется рука, / Мне кажется, меж вас одно недоуменье / Всё будет жить мое, одна моя Тоска...”³.

Смерть предстает перед нашими глазами в виде различных знаков-объектов, выделяющихся в мире, населенном живыми знаками-объектами. Чужую смерть можно и увидеть и представить, в то время как совершенно невозможно пережить и феноменологически описать мо-

но она писалась тогда, когда автор интенсивно размышлял о смысле бытия человека, об идентичности «я» перед концом земного пути мыслителя, ушедшего в 2006 г. «Нет ничего более очевидного для интуитивного восприятия, чем то, что любой знак является прежде всего *меткой*: тем, что так или иначе *выделяется* из окружающей его среды (“Ведь если предмет ничем не выделяется, его не выделишь, иначе он и так уже был бы выделен” (Wittgenstein LFT, § 2.02331), тем, что в ней *обозначается*, проявляется (именно в этом отношении он может быть понят как *Bedeutung* у Фреге, т.е. *значение*)». И далее: «Однако может ли знак с этой точки зрения быть знаком не чего-то другого, а *самого себя*? Или тогда это уже не будет знак в смысле замещения, репрезентации? Иными словами, искажается ли в таком случае само понятие замещения, репрезентации, если обычно под ним подразумевается наличие чего-то другого, не самого себя, направленность на что-то другое?» Р. Павилёнис: *Смысл и идентичность, или Путь к себе*, с. 55 (в печати). Здесь и далее страницы указаны по тексту оригинала.

² «Рассуждая о наделении значением, или осмыслении знаков-объектов, как об их выделении, мы движемся к истокам *понимания*, устанавливаем назначение, или прасмысл *понимания*. В этом глубинном прасмысле *осмыслить*, *наделить смыслом* и означает *понять*. В литовском языке *prasmė* (*смысл*) и *suprastį* (*понять*) — слова одного и того же происхождения, у них один и тот же корень. *Понять* равно *осмыслить*, *наделить смыслом* — это и есть глубинный смысл слова “понять”. Он неотделим от глубинного смысла слов “объяснять”, “прояснять для себя”, т.е. “делать ясным для себя”, “интерпретировать” (ср. лат. *interpretari* — объяснить, выяснить, прояснить для себя). Там же, с. 57.

³ И. Анненский: *Стихотворения и трагедии*. Ленинград: Советский писатель 1990, с. 158.

мент собственной смерти, как утверждает, например, Михаил Бахтин⁴. Свою смерть человек может только предчувствовать и помыслить о ней. Но при этом возникает не совсем досужий, с точки зрения мыслящего о смерти философа или филолога, вопрос: кем является тот, кто мыслит о своей смерти? Каков его экзистенциальный, онтологический, онтический статус? Лишь на первый взгляд этот вопрос кажется если не курьезным, то банальным или, по меньшей мере, праздным. Конечно же, человек. Но каково содержание и каков объем понятия «человек», когда речь заходит о собственной смерти?

Так, Мераб Мамардашвили, например (как и многие другие философы, в том числе Мишель Фуко), утверждает, что, рассуждая о человеке в философском смысле, мы обязаны честно становиться в антигуманную позицию и признать, что человека как субъективного существа, прислоняющегося к другому живому и теплому существу, этого «прислоняющегося неумехи», по определению философа, попросту нет и быть не может. Нет его, потому что философски осмысляемый именно в сопряжении с символом смерти, человек всегда находится в состоянии зановорождения⁵. Философ утверждает, что: во-первых, «мы погружены в непосредственную человечность и часто не способны разорвать *связь понимания*»; во-вторых:

[...] если мы не принимаем смертельный предел человеческого существования (а образ человека в философии непредставим без сомкнутости его с символом

⁴ «В переживаемой мною изнутри жизни принципиально не могут быть пережиты события моего рождения и смерти; рождение и смерть как *мои* не могут стать событиями моей собственной жизни. [...] Помыслить мир после моей смерти я могу, конечно, но пережить его эмоционально окрашенным фактом моей смерти, моего небытия уже я не могу изнутри себя самого, я должен для этого вжиться в другого или других, для которых моя смерть, мое отсутствие будет событием их жизни; совершая попытку эмоционально (ценностно) воспринять событие моей смерти в мире, я становлюсь одержимым душой возможного другого, я уже не один, пытаюсь созерцать целое своей жизни в зеркале истории, как я бываю не один, созерцая в зеркале свою наружность». М. М. Бахтин: *Автор и герой в эстетической деятельности*. В кн.: М.М. Бахтин: *Эстетика словесного творчества*. Москва: Искусство 1986, с. 98–99.

⁵ «[...] человек — это, очевидно, единственное существо в мире, которое (как *человеческое* существо, в том смысле, что оно не порождается Природой, которую мы можем изучать объективированно — в какой-то картине, отвлеченной от себя) находится в состоянии посеянного *зановорождения*, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления, в некоторое сильное магнитное поле, сопряженное предельными символами. Эти символы на поверхности выступают, с одной стороны, в религии (точнее, в мировых религиях, то есть не этнических, не народных), а с другой стороны, в философии». М. Мамардашвили: *Проблема человека в философии* <<http://www.philosophy.ru/library/mmk/homo.html>> (06.09.2011).

смерти), то тогда мы вечно проживаем один и тот же непрожитый кусок жизни; в-третьих, отсюда следует, что [...] объектом или предметом исследования и одновременно тем, что позволяет случиться тому, что потом изучается, является всегда не наличный человек, а тот возможный человек, который может сверкнуть на какое-то время, *промелькнуть, установиться* в пространстве некоторого собственного усилия. Трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или *готовность расстаться* с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой⁶.

От возможного человека до «мыслящей структуры» (Лотман) или «места, где случается мышление» (Пятигорский), или собирательного «мы» — всего один шаг. Следующий шаг возможен только при условии, если как философ, так и филолог примут в расчет форму выражения своего мыслительного содержания. От этой часто игнорируемой, в первую очередь, философами формы выражения мысли посредством языка во многом зависит представление о перспективе жизни перед лицом смерти. Для того чтобы говорить о смерти как о знаке-объекте (Павилёнис), т.е. как о феномене, непроницаемом для еще не ушедшего в небытие человека, без религиозного подтекста, в чисто феноменологическом измерении, необходимо изменить структурный статус субъекта, пытающегося приблизиться вплотную к этому вызывающему страх непрозрачному знаку-объекту, представить эту ситуацию чисто формально. Такое противостояние позволит наделить смыслом не смерть, а жизнь, потому что перспектива стояния перед лицом смерти ничего не дает для осмысления феноменологически неопишуемой смерти, но делает более прозрачным в аспекте смысла феномен жизни. Сидя за письменным столом и размышляя о смертном уделе человека, мыслитель перестает быть человеком частным или абстрактным. Он умирает уже в этом статусе, чтобы возродиться заново в качестве личного местоимения — «я», опять же не прозрачного для него самого, не пронцаемого, а общечеловеческого, мужественного, одинокого, готового наполнить смыслом структуру «я и моя смерть».

Итак, перед лицом мысленно воображаемой смерти (или непредсказуемого, чреватого взрывом будущего — у Лотмана) рождается индивидуальность: имя собственное — у Лотмана, я, прекращающее разговор с возможными собеседниками, для того чтобы представить себе прекращение любого разговора, — у Пятигорского, «я» или я, осмысляемое в данный момент его присутствия или в цепочке следующих друг за другом существований во времени (в прошлом, настоящем,

⁶ Там же.

будущем) семантических (наделенных памятью) и физических субъектов, — у Павилёниса.

В статье *Смерть как проблема сюжета* Лотман ставит вопрос о смысле жизни при наличии летального исхода для человека. Он, как и Павилёнис, подчеркивает, во-первых, связь конца с понятием смысла и цели; во-вторых, акцентирует разницу между понятием конца человеческого пути и особой значимостью концов и начал в художественном произведении; в-третьих, связывает трагическое осознание человеческой жизни с рождением сознательности, т.е. индивидуальности⁷. В книге *Культура и взрыв*, рассуждая о выборе будущего, о случайности, обладающей высокой степенью информативности, Лотман утверждает, что «сознательное поведение невозможно без выбора, то есть момента индивидуальности, и, следовательно, подразумевает существование пространства, заполненного собственными именами»⁸. Имя собственное Лотман считает более твердо очерченным языковым знаком, в то время как местоимение «я» — более простое по структуре. Таким образом, сознательное бытие человека, если следовать логике размышлений Лотмана, проделывает путь от мыслящей структуры, порождающей смысл (коллективное «мы»), через осознающее и делающее свой выбор «я» — к наиболее сложной структуре — имени собственному.

Как известно, проблема смерти волновала Лотмана не столько относительно жизни, сколько в связи с соотношением «жизнь и искусство».

⁷ Там же. «Трагическое противоречие между бесконечностью жизни как таковой и конечностью человеческой жизни есть лишь частное проявление более глубокого противоречия между лежащим вне категорий жизни и смерти генетическим кодом и индивидуальным бытием организма. С того момента, как индивидуальное бытие превращается в бытие сознательное (бытие сознания), это противоречие из характеристики анонимного процесса превращается в трагическое свойство жизни». Ю.М. Лотман: *Смерть как проблема сюжета*. «Studies in Slavic Literature and Poetics» Vol. XX: *Literary Tradition and Practice in Russian Culture*. Amsterdam–Atlanta 1993. Полагают, что это «по-видимому, последняя прижизненная публикация Лотмана». Она «открывает сб. материалов конференции “Русская культура: структура и традиция”, прошедшей в Киле (Великобритания) 2–6 июля 1992 г. по случаю 70-летия Ю.М. Лотмана» <<http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/LOTMAN/LOTMAN06.HTM>> (06.09.2011).

⁸ Продолжение цитаты: «В “Исповеди” “Я” — это собственное имя, то, что не имеет множественного числа и не может быть отчуждено от одной единственной и незаменимой человеческой личности. Не случаен эпиграф: “Intus et in cute” — “В коже и ободранный” (цитата из древнеримского поэта Авла Персия Флакка). Руссо проделал путь от местоимения “я” — к имени собственному. Это один из основных полюсов человеческой мысли». Ю.М. Лотман: *Культура и взрыв*. <<http://lib.socio.msu.ru/l/library?e=d-000-00---001ucheb--00-0-0-0prompt-10---4-----0-01--1-ru-50---20-help--00031-001-1-0windowsZz-1251-00&cl=CL1&d=HASH01798becbee3046b5648ebdc.2&x=1>> (06.09.2011).

Если в жизни свершившееся приобретает фатальный характер, и ленту жизни нельзя открутить назад, то в тексте смерть превращается в проблему оформления сюжета. Поэтому особую роль, по мысли исследователя, приобретают начала и концы произведения. Если в художественном произведении можно условно менять жизнь персонажа после его кончины, как это делает Пушкин с Ленским, рассуждать о возможностях, которыми мог воспользоваться умерший герой, если бы он не погиб, то в жизни кончина ставит точку на выборе человека: человек становится или не становится частью памяти других, помнящих о нем или предающих умершего забвению. Когда мы говорим, что имярек прожил жизнь так-то, а мог прожить ее иначе, мы превращаем жизнь имярека в художественное произведение — роман, эстетическое бытие, в котором, по воле творца, героя можно умертвить, воскресить, рассуждать о нереализованных его возможностях, написать другой конец, где герой проживает иную жизнь и т.д. Лотман сказал бы, что виртуальная реальность намного более информативна в отношении осмысленности, возможности наделить жизнь человека смыслом, чем жизнь как она есть — с одним рождением и одним ее завершением — чистовик без черновика.

Павилёнис в своей последней научной работе *Смысл и идентичность, или Путь к себе*, вышедшей в свет за год за его смерти — в 2005 г., предпринимает удивительную попытку. Он пишет книгу по аналитической философии языка, но в ней ощутимо дыхание смерти, предчувствие ухода, хотя прямо об этом не говорится. Ученый отказывается от тяжеловесного научного аппарата и чутким человеческим голосом ставит вопрос о смысле жизни в связи со смыслом личного местоимения «я». В конце исследования автор приходит к выводу о том, что никакого неизменного, непрерывного, цельного я, однажды появившегося на свет и пронесшего *самого себя* через всю жизнь, а затем угасшего как то же самое я, попросту нет; и мы сильно упрощаем и облегчаем себе жизнь, когда выносим строгие и категорические суждения относительно этого я-хамелеона:

Наше непрестанно меняющееся и поэтому неопределяемое «я» — точка, пробегающая целую цепочку точек, или «я», представляемое всей шкалой точек, их непрерывной последовательностью, — не должно было бы нам позволить однозначно судить о каком бы то ни было индивиду. К сожалению, упрощая жизнь и сожигие, упрощая свою жизнь и жизнь других, общение с другими и с самими собой, мы делаем это постоянно. Не зная или игнорируя то, чего мы не знаем или не хотим знать, отбрасывая, отрубая то, чего не понимаем, мы принимаем упрощенную, иногда даже абсурдную картину мира, жизни и самих себя⁹.

⁹ R. Pavilionis: *Смысл и идентичность...*, с. 236.

Эти слова удивительно созвучны известным поэтическим строчкам Владислава Ходасевича из его стихотворения *Перед зеркалом*: «Я, я, я. Что за дикое слово! / Неужели вон тот — это я? / Разве мама любила такого, / Желто-серого, полуседого / И всезнающего, как змея?»¹⁰.

Интересен и тот факт, что известный логик Павилёнис, углублявшийся, как уже говорилось, в проблемы аналитической философии языка, в 2000 г. опубликовал сборник своих стихотворений под названием *Между светом и тьмой* (*Tarp šviesos ir tamsos*). Это — белым стихом изложенные экзистенциальные максимы, концептуальное обоснование которых мы находим в упомянутой выше книге 2005 г. Философ и поэт — о том же, только по-другому. Своеобразная риторическая фигура хиазма, сопровождаемая субъективно окрашенной модальностью: «Ты можешь играть жизнью даже перед лицом смерти. / Смерть — такой же, не более того / объект наблюдения. / Но как избежать грусти?»¹¹. То, что в научном труде скрывалось между строк, в стихотворениях эксплицировано: «Говорят: родился человек — появился на свет. / Умер — ушел в темноту. / Быть может, наоборот?»¹². В поэтическом контексте невозможно себе представить связки «жизнь–смерть» вне метафизического измерения, без трансцендирования, выхода из брэнного тела и любопытного заглядывания за... Невозможно представить стихотворение о предстоящем уходе без попытки выйти на финишную прямую «дороги не скажу куда»: «И кажется такой нетрудной, / Белея в чаще изумрудной, / Дорога не скажу куда...»¹³. По логике рассуждений Павилёниса, на эту дорогу выходят множество «я» или я, но перед этой последней дорогой необходимо совершить путь к себе, хотя этот путь извилист, потому что

[...] то, что мы называем постижением самих себя, когда смысловая система отражается в своих собственных смыслах, оставляет «я» каждого из нас беспомощным перед самим собой, т.е. неопределяемым, неуловимым, не только беспрестанно ускользающим от себя, когда мы к себе приближаемся, но и неспособным охватить себя. Потому что — как ни парадоксально это прозвучит — себя, как мы обычно себя представляем, попросту нет. Может быть, именно поэтому люди и придают столь большое значение своему «я»?¹⁴.

¹⁰ В. Ходасевич: *Стихотворения*. Ленинград: Советский писатель 1989, с. 174.

¹¹ R. Pavilionis: *Tarp šviesos ir tamsos*. Vilnius: Tyto alba 2000, с. 13. Перевод мой — Р.Ч.

¹² Там же, с. 7.

¹³ А. Ахматова: *Приморский сонет* <http://www.akhmatova.org/verses/sedm_kn/nechet.htm> (16.03 2013).

¹⁴ R. Pavilionis: *Смысл и идентичность...*, с. 237.

Пятигорский, умерший в 2009 г., незадолго до смерти написал ряд статей, в которых осмыслил феномен смерти в связи с модальностью страха и в контексте прекращения разговора. Подобное прекращение необходимо для того, чтобы уйти к себе, в себя, стать для других немыслящим, приобрести, наконец, статус объективного наблюдателя. Пятигорский утверждал, и в этом с ним невозможно не согласиться, что феномен становится отрефлексируемым только тогда, когда он теряет свое содержание и становится чистой формой.

В этом суждении он совпадает с Мамардашвили, ратовавшим за оформленное мышление, за мышление формами, за то, чтобы всегда, при любом рассуждении иметь точку отчета, предельный символ. Наиболее радикальным и поэтому необходимым формальным знаком мышления, особенно авторефлексии, как Мамардашвили, так и Пятигорский считали символ, знак, непроницаемый феномен смерти. Пятигорский придерживался, как он это называл, гипотезы, что мышление происходит формами:

[...] с одной стороны, должна быть некая предельная радикализация твоей собственной мысли, а с другой стороны — должна быть и мысль об отходе [...]. Не потому, что не получается в соответствии с чем-то нефилософским, с какими-то другими смыслами — с историей, эстетикой, а потому, что не получается внутри себя. И мы опять здесь переходим к форме. Именно она не получается. Мышление ведь происходит формами¹⁵.

Наиболее радикальной, пороговой предельной формой, в рамках которой происходит мышление, является смерть как прекращение мышления. Этому предшествует прекращение разговора, когда субъект «расчеловечивается», погружаясь в авторефлексию и приобретая статус личного местоимения «я». Со стороны такой субъект воспринимается как немыслящий¹⁶. Наиболее авторефлексивными текстами европей-

¹⁵ Г. Амелин, А. Пятигорский: «Мышление ведь происходит формами...» (Беседа Григория Амелина с Александром Пятигорским). «Новое литературное обозрение» 2003, № 59 < <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/amelin.html> > (06.09.2011).

¹⁶ «У авторефлексии есть одна черта, четко выделяющая ее из всех случаев мышления. Естественный субъект авторефлексии — я, мыслящий о себе как о мыслящем, — не является с точки зрения других мыслящим, как другие, но мыслится теми же другими как вообще не мыслящий. Другие, как почти все мы, считают, что “вообще мышление” является (как и “вообще говорение”, “вообще убийство”, “вообще совокупление”) суть феномен человеческой жизни. Отсюда делается вывод, что тот, кто не мыслит, опять же, “вообще не человек”. Под сомнение ставится не только его *ratio*, но и его человечность. Но кто же он тогда и что он, собственно, делает? Ответом будет метафора, взятая из *Бхагавад-Гиты*: авторефлексирующий — не тот, кто не сражается, когда другие сражаются, а тот, кто, и сражаясь, как другие, не сражается. Так, замахнулся мечом и... замер. Окинул взглядом поле битвы. В этот (данный!) момент он

ской культуры философ считает *Гамлета* и *Бурю* Шекспира, *Идиота* Достоевского, повесть *Моя жизнь* Чехова, *В поисках утраченного времени* Пруста, *Замок* и *Америку* Кафки; *Трилогию* Беккета, *Сокровенного человека* Платонова и *Третьего полицейского* О'Брайена. Во всех этих текстах, по предположению Пятигорского, мы имеем дело с прекращением разговора между главными героями и окружающей их средой. Причины — не о чем больше говорить, потому что или герой впадает в мнимое безумие, или мир сходит с ума, и для героя остается один выход — удалиться в безопасную зону авторефлексии, чтобы читатель увидел смысл стояния на пределе возможностей «я», перед тем как герой уйдет в небытие. В авторефлексии Пятигорский предлагает искать генезис внешнего наблюдателя, который представляется ему и как носитель авторства. В своих художественных произведениях философ пытался показать смену авторства: на место классического «любящего» автора (концепция Бахтина) приходит «странный» внешний наблюдатель — беспристрастный, по-настоящему вненаходимый свидетель¹⁷. Прежде чем стать внешним наблюдателем, такому автору предстоит пройти путь авторефлексии, т.е. погрузиться в самого себя и в этом акте авторефлексии отрефлексировать наиболее радикальные состояния «я» — такие как страх, безумие и смерть.

У Пятигорского есть текст с очень симптоматичным названием — *Страх из 2009 года*¹⁸. Здесь философ рассуждает о так называемой «культуре страха», насаждаемой в обществе СМИ, кино, литературой, которые сделали страх своеобразной аксиологической константой. Философ полагает, что необходимо менять не эпистемологическую структуру в культуре, а антропологическую: переосмыслить сами основания представлений о человеке. Насаждению страха (в том числе страха смерти) как психологическому и психосоциологическому феномену способствуют антииндивидуальность и антирефлексивность. Страх всегда направлен в будущее, а индивидуальная рефлексия совершается здесь и сейчас.

— не воитель, не мыслитель, а наблюдатель, свидетель». А. Пятигорский: *О внешнем наблюдателе: предел разговора авторефлексия, переход к внешнему наблюдателю*. „Неприкосновенный запас” 2010, № 1 (69).

¹⁷ См.: Р. Чичинскайте: *Метаморфозы авторства: от любящего (М. Бахтин) к странному (А. Пятигорский)*. В кн.: *Автор как проблема теоретической и исторической поэтики*. Сб. науч. статей. В 2-х частях. Часть 1. Гродно: ГрГУ им. Я. Купалы 2008, с. 3–10.

¹⁸ «В философском рассуждении страх — это прежде всего тема *самосознания*. Самосознание является тем *местом*, куда направлено сейчас мое мышление в поиске ответа на простейший вопрос: что есть страх а) для меня, б) здесь и сейчас?». А. Пятигорский: *Страх из 2009 года*. «Неприкосновенный запас» 2009, № 5 (67) <<http://magazines.russ.ru/nz/2009/5/>> (23.01.2013).

Итак, обозначив контуры мысли трех мыслителей о непрозрачном феномене смерти как проблеме жизни, вернее, смысла жизни, попытаемся придать форму мышлению о смерти, наметить его схему.

Осмыслить феномен смерти может только «я», которое здесь и сейчас, как бы расчеловечиваясь, погружается в саморефлексию, уходя от познавательного разговора и становясь в глазах сторонних наблюдателей немыслящим, свидетелем, внешним наблюдателем. Необходимо отрефлексировать знак-объект «смерть».

Так как речь идет о непрозрачном знаке-объекте, непроницаемом для проникновения во внутрь себя, рефлекслирующий сосредоточивается на самом себе, на своем «я», пытаюсь понять, что это «я» собой представляет, из чего оно складывается. Оказывается, что цельного и единого «я» нет; есть смысловая система индивида, которая на протяжении его жизни обогащается новыми смыслами, а носителями этих смыслов являются разные семантические и физические субъекты, которые индивид условно отождествляет со своим «я», но собрать это «я» воедино невозможно, потому что нет никакого тождества «я».

Однако, благодаря памяти, этой Ариадниной нити, индивид восстанавливает себя самого (или уже себя как другого) как цепочку условно последовательных существований. Человек и «я» совпадают только здесь и сейчас, в авторефлексии, перед лицом смерти. Историческая жизнь индивида кажется линейной, направленной в будущее, но не будь символа смерти, не было бы и возможности ставить цели, осмыслять их и обращаться в прошлое, чтобы наделить смыслами будущее.

Смерть в жизни и смерть в произведении искусства влечет за собой эпистемологический разрыв в рамках данной на то время эпистемологической структуры. Однако этот эпистемологический разрыв в жизни носит фатальный характер. Осознание этой фатальности рождает в человеке трагическое чувство жизни. В искусстве сопряженность с символом смерти повышает акции концов и начал произведений. Здесь все можно повернуть вспять, изменить, порассуждать о возможных альтернативах в том случае, если бы смерть миновала героя.

«Умру-то я весь, — мужественно сказал бы Пятигорский, — но при этом просто прекратилось бы мое мышление о том, как я мыслю»; «а вот если бы нашелся какой-нибудь Александр Сергеевич или художник Максим Максимыч», — лукаво улыбнулся бы Лотман; «или благодарные родные, близкие, собратья, знавшие меня, кто в детстве, кто в юности, кто в старости, — тогда нет, весь я не умру», — поставил бы точку Павликенис. И только после смерти «я» опять возвращает индивиду статус человека, и он заново рождается как «чело века» (Белый).

Regina Čičinskajte

ŚMIERĆ JAKO PROBLEM ŻYCIA:
JURIJ LOTMAN, ROLANDAS PAVILIONIS, ALEKSANDR PIATIGORSKIJ

Streszczenie

Autorka świadoma odrębności myślenia filozofa i filologa analizuje temat śmierci w dziełach Jurija Lotmana, Rolandasa Pavilionisa oraz Aleksandra Piatigorskiego. Podkreśla, że zaistniał on w pracach wymienionych autorów bez religijnego podtekstu, w wymiarze czysto fenomenologicznym. Artykuł poszerzony został o refleksje na tytułowy temat z twórczości Władysława Chodasiewicza, Anny Achmatowej oraz Meraba Mamardaszvili.

Regina Čičinskajte

DEATH AS A PROBLEM OF LIFE:
YURI LOTMAN, ROLANDAS PAVILIONIS, ALEKSANDR PIATIGORSKY

Summary

Aware of the distinctiveness of the thinking of the philosopher and the philologist, the author has extracted the theme of death from the texts of Yuri Lotman, Rolandas Pavilionis, Aleksandr Piatigorsky, emphasizing that it has appeared in the works of these writers without any religious background, in the purely phenomenological dimension. The article is broadened with reflections on the works concerning the title theme authored by Vladislav Khodasevich, Anna Akhmatova and Merab Mamardaszvili.