

САКРАЛИЗАЦИЯ И ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ СМЕРТИ В МИФЕ

А.Ш. Кожобекова

Рассматривается мифологическая интерпретация смерти в контексте ее сакрализации и десакрализации.

Ключевые слова: смерть; миф; сакрализация; десакрализация.

Рефлексия смерти как попытка сформировать знание ярко представлена в мифах о смерти, в которых смерть предстает самым реальным из всех событий и тем самым неуловимым моментом настоящего. Степанов А.К. предпринимает попытку феноменологической редукции вопросов о смерти как пробуждении к знанию по отношению к составляющим объектам мифов о смерти, стремясь прийти к пониманию процессов формирования эпоса смерти. Он предполагает в качестве необходимого элемента участие в феноменологическом процессе (не только за его пределами, но и в нем самом) позиции наблюдателя и (или) познающего субъекта с различной степенью отстраненности и причастности. Тройственная структура участвующих элементов (субъекта познания, объекта познания и самого процесса познания, который направляется от субъекта познания к объекту его познания, затем возвращается к самому субъекту в отрефлексированной форме самосознания) позволяет определить вектор гносеологических интенций исследуемых объектов. В мифах смерть проявляется в бинарности начал (добро – зло, порядок – хаос, бог – дьявол), либо посредством самой смерти, привносимой в мир, либо через некоего агента, благодаря которому смерть появляется здесь. В любом случае в мифическом контексте всегда имеют место два участника: первый транслирует знание о смерти, раскрывая ее тайну, а второй, являясь реципиентом, принимает текст и определяет свою позицию к излагаемым событиям. Пятигорский А.М. отмечает, что активным объектом, действующим в мифах, зачастую выступает время: “Идея времени может быть редуци-

рована к идее смерти (или конца), понимаемой в двух различных аспектах, отрицательном и положительном, а именно – к невозможности знания субъекта о (собственной) смерти и к возможности знания о смерти с точки зрения и в терминах бессмертного (например, Самости, Атмана). Только с этой точки зрения время может быть введено в сюжет как знание чего-то, “имеющегося” в сюжете не только после смерти действующего лица, но и после конца данного (как и любого другого) сюжета” [1, с. 33–34].

Смерть разрушает первоначальную гармонию мира, внося в него как в бесконечное момент конечного как прерывности в непрерывном, тем самым перестроив социально-космический порядок. Причем отчетливо прослеживается нежелание мифического сознания воспринимать смерть как необходимое в бытии мира, и потому утверждение ее как элемента случайности или абсурдности, появление которого невозможно объяснить с точки зрения причины и следствия, при определенных условиях можно было избежать или предотвратить [2, с. 98].

Андрей Демичев в своей монографии “Дискурсы смерти” рассматривает две традиционно сложившиеся модели стратегии отношения к смерти: “деструктивная, нацеленная на максимальное блокирование, табуирование, вытеснение темы смерти и умирания из внутрижизненного горизонта человеческого существования, и конструктивная, принимающая смерть как внутрижизненное событие и наделяющая его смыслопорождающей функцией” [3, с. 46]. В этом контексте кыргызской культуре присуще третье понимание смерти – примирительное, как отражение при-

родного устройства, в котором нет ничего вечного. И потому смерть, с одной стороны, разрушает установившийся порядок вещей как природных, так и социальных, а с другой – задает смысл жизненному процессу как таковому, требуя от человека полноты проживания: радости, боли, любви, цели, мечты, труда и т.д. В этом контексте похоронные обряды во многом отражают стремление восстановить нарушенный порядок и заполнить пустоту, образованную умершим человеком. Зачастую смерть рассматривается, прежде всего, как трагедия для самого умершего, который уже не сможет любоваться этим солнцем, этим светом, наслаждаться жизнью, видеть плоды своих трудов, успехи своих детей и другое. В онтологическом плане смерть остается негативной, деструктивно ориентированной, но в эмоционально-психологическом отношении обретает позитивную окраску, содержа в себе абсурдность и потому неизбежное ее острейшее переживание, в то же время она требует выстраивания четкой жизненной смысловой опоры. В отличие от деструктивной модели здесь смерть становится своеобразным ориентиром, возможностью отталкиваться от нее и создавать смыслы жизни как таковой. Парадокс заключается в том, что с точки зрения формы смерть вызывает глубочайшее экзистенциальное переживание абсурдности жизни, однако с точки зрения внутренней семантики образ смерти, ее атрибуты превращаются в ориентиры для реализации жизненного потенциала, выстраивания жизни как ответа на вызов смерти с еще более высоким качеством и полнотой переживаний. Отсюда ценность жизни заключается в саму жизнь, тем самым нивелируя иллюзорные, призрачные мотивы и желания. В этом контексте жизнь не примиряется со смертью, а трансформирует ее в основание для продуцирования новых смыслов. В этом отношении большее значение обретает характер смерти – случайная, насильственная, героическая, жертвенная, связанная с катастрофой, суицидальная и т.д. В зависимости от ее характера продуцируются новые вопросы и новые смысловые ориентиры, обусловленные необходимостью общества сохранять свою целостность и свое воспроизводство. Отсюда ряд мифологем смерти, связанных с архетипическими образами: герой-освободитель, герой-жертва, герой-служитель и т.д., которые в целом отражают бунт против смерти, категорическое несогласие с ее существованием, попытка ее преодоления, пусть даже и символическим образом. Не случайно в индивидуальном сознании принятие смерти как примирение с ней есть самая

последняя стадия диалога со смертью. На последней стадии явление смерти трансформируется в образ, идею, наполняясь определенными смыслами, что, в свою очередь, иногда, при некоторой способности к дискурсивному мышлению, ведет к формированию концепции, рациональной фиксации содержания смысла смерти. Причем содержательная сторона будет выстраиваться на основе либо коллективного мифа как отражения истории целого народа или группы людей, либо собственного индивидуального мифа человека, если таковой имеет место быть. Наличие коллективного мифа как некоей концепции смерти, получившей рациональное оформление посредством вербализации эмоционально-психологического переживания ситуации смерти, становится ментальной догмой, которая мало связана с самой смертью как таковой, и лишь отражает попытку привести ее к необходимым смыслам или подчинить определенным интересам, что ложится в основу религиозных и философских систем. Согласно Платону, тот, кто подлинно философствует, занят лишь смертью и умиранием. Иоанн Дамаскин, византийский богослов, живший в VIII в., утверждает: "...философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной" [4, с. 622]. В этом смысле из попыток осмыслить смерть рождаются мифы, философские учения, религиозные воззрения. В то же время здесь заложена смысловая диалектика жизни и смерти, угаданная Иоанном Дамаскиным: "От смысла, который мы придаем жизни, зависит смысл, который мы придаем смерти. Смерть – испытание всякого смысла... Жизнь, не имеющая смысла, не может дать смысла смерти, но и смерть, не имеющая смысла, отравляет всякий смысл, который можно придать жизни... Смысл содержится внутри этой нерасторжимой пары" [4, с. 536]. Не случайно в мифах, пытающихся объяснить возникновение смерти или ее приход в мир, повествуется об умирающем и воскрешающемся божестве, где подспудно зреет идея бессмертия не как статического состояния, а как динамического процесса. Как указывает А. Кирилук, "бессмертие как универсалия культуры охватывает своим содержанием все иные категории предельных оснований. В этом находит, на наш взгляд, проявление доминирующая экзистенциальная установка социализированного человека на продолжение себя в мире" [5, с. 86]. К данной установке человеческого сознания «относится, прежде всего, миф об умирающем и воскресающем божестве, базирующийся на основной мировоззренческой формуле "отрицание смерти, утверждение жиз-

ни, достижение бессмертия» [5, с. 86]. Миф об умирающем и воскресающем божестве, имевший широкое распространение среди древнейших верований народов Передней Азии, лег в основу новозаветных представлений о смерти и воскресении основателя христианства [6, с. 176–177]. Миф о воскресшем божестве трансформируется в христианском учении в человеческое воскресение. Так, древний ближневосточный миф, касающийся символических представлений о смерти и воскресении богов плодородия, отражавший сезонные ритмы природы, был предельно буквально воспринят и интерпретирован маргинальным элементом древнееврейского общества (Галилея) [7, с. 563], в среде которого появился текст Нового Завета. Отражение архетипического сюжета мифа, инкорпорированного в текст Священного Писания, приобретает в последнем совершенно иной смысл, порывая с ощущением циклического времени и мифологического пространства, уступая ветхозаветной мифологеме исторического времени и теофании, являемой посредством откровения в пространстве истории [8, с. 73]. Таким образом, серьезная трансформация мифа о смерти произошла под влиянием религии. Она уничтожила мифическое стремление преодолеть смерть и низвела ее до картины всеобщего разложения и тлена, что в целом отражало процесс профанизации сакрального, воплощения сверхчувственного в эмпирические формы, подвластные закону разрушения и смерти.

Дальнейшая профанизация смерти отразится в утверждении материализма как методологии научного познания, в котором место бога займет материя, что однако не поможет однозначно определить смысл человеческого существования в десакрализованном пространстве материалистической картины мира. В конечном счете будет происходить дальнейшее ускользание смерти от познающего субъекта и продуцирование новых мифологем вокруг ее понимания в виде социального рая и научно-технического прогресса. Смерть восстановит свое угрожающее начало, относительно преодоленное в мифе, оставив лишь суррогатное обещание бессмертия в памяти поколений, что, по сути, есть создание химерических смыслов. Как отмечает А.К. Степанов, «все эти современные социальные мифологемы несут на себе заметный отпечаток десакрализованного эгоизма, маниакального желания сохранения неизменным своего “я” (эго-плоти), примитивного материализма, глубоко внедрившегося в различные мировоззренческие структуры индивидуального и общественного сознания. Причины подмены ос-

новополагающего смысла, смысла человеческого существования, иллюзорно-суррогатными мифологемами смысла обнаруживаются в том упрямом патологическом неверии в возможность абсолютного исчезновения со сцены трагикомедии этого мира, которое свойственно сознанию, практически тотально утратившему ощущение доверия к Бытию»¹. «Смерть предстает в качестве самого значимого фактора ситуации предельной экзистенции, момента кульминационного напряжения всех бытийных сред: природы, культуры, личности, сознания, ибо все они находят свое отражение в осознании явления смерти». А.К. Степанов раскрывает идею “метафизического” присутствия смерти и ставит вопрос о человеческом участии в этом присутствии, утверждая, что стремление дешифровать “метафизическое” присутствие смерти через познание процессов, происходящих в природе, обществе, мышлении есть “особый способ полагания смысла”, и “смерть наряду с такими категориями, как красота, свобода, любовь, есть то, чему этот смысл полагается. В этом качестве смерть представляет собой природный, т. е. субстанционально внекультурный феномен. В самой культуре эта внеположенность, трансцендентность смерти воспринимается как ее неизживаемая загадочность, как ускользающая сверхразумность” [9, с. 34]. Отсюда “изучение установок в отношении к смерти, которые заслуживают внимания и сами по себе, может пролить свет на установки людей в отношении к жизни и основным ее ценностям” [10, с. 114]. А.К. Степанов² приходит к выводу, что «попытка определить смерть как детерминант неких мировоззренческих конструкций дает косвенные основания для выявления через экзистенциалы последних того трансцендентного значения смерти, которое было обозначено как “метафизическое” присутствие, так как “смерть” – один из коренных параметров коллективного сознания, а поскольку последнее не остается в ходе истории неподвижным, то изменения эти не могут не выразиться так же и в сдвигах в отношении человека к смерти. Смерть – компонент картины мира, существующей в сознании членов данного общества в данный период» [10, с. 144]. В этой связи отражение трансцендентного смысла смерти в конкретных словах, символах, фиксируемых нами в различных состояниях и событиях, носит схематический характер, поскольку переживание сверхразумного или абсурдного не поддается

¹ Степанов А.К. Феноменология смерти. – М.: Наука, 2003. – с. 93.

² Там же. с 114.

языковым дефинициям. Это заставляет культуру стремиться “одомашнить” Смерть, то есть трансформировать ее из трансцендентного объекта в трансцендентальный, целиком описываемый средствами данного культурного языка. В то же время в рамках самой культуры осознается факт несводимости такой природной реальности, как Смерть, ко всякой культурной форме, к любому накладываемому на нее смысловому контуру [9, с. 34]. Таким образом, феноменальность смерти отражается средствами и возможностями когнитивного поиска конкретного общества уже на основе созданного сакрального или десакрализованного мифа, что позволяет смерти как “вещи в себе” сохранять тайну своей сущности.

Литература

1. *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления: лекции по феноменологии мифа. М.: Языки русской культуры, 1996.
2. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: ИнвестППП, 1995.
3. *Демичев А.В.* Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб.: ИНАПРЕСС, 1997.
4. *Иоанн Дамаскин.* Диалектика // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969.
5. *Кириллук А.* Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. Одесса: Издательский Дом “Рось”, 1996.
6. *Каждан А.П.* От Христа к Константину. М.: Знание, 1965.
7. *Дандамаев М.А.* Государство и религия на древнем Ближнем Востоке // Древние цивилизации: От Египта до Китая. М.: Ладомир, 1997.
8. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
9. *Стрелков В.И.* Смерть и Судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994.
10. *Степанов А.К.* Феноменология смерти. – М.: Наука, 2003.
11. *Левин С.* Кто умирает? Киев: София Ltd., 1996.