

Гагарин А.С.

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ: БОРЬБА С ИЛЛЮЗИЯМИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ ЧЕЛОВЕКА-«КРАПИНКИ»



Гагарин
Анатолий
Станиславович

доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права УрО РАН

В ренессансном хоре гуманистического антропоцентризма «модифицированного Возрождения» (А. Ф. Лосев) XVI века, поющей оды человеку как «центру Вселенной», отчетливо слышен голос нео-скептика и нео-стоика Мишеля Монтеня (1533–1592). Поскольку в культуре эпохи Возрождения произошел поворот от «корпоративности» Средневековья к «раскованной индивидуальности» Нового времени (Я. Буркхардт), ренессансный философ полагает необходимым «измерить самого себя» (Л. Медичи), но, произведя эту операцию, философия и культура Возрождения еще не находит «личности» как понятия (ставшего таковым в Новое время), а обнаруживает «сверхличность» и «недо-личность» одновременно, которые совместились в одном умозрительном субъекте. Оригинальная концепция человека Мишель Монтень, предложенная им в знаменитых «Опытах», наглядно демонстрирует всю сложность попыток создать устойчивый и единообразный образ суетного, непостоянного, и вечно колеблющегося существа – человека, в силу чего Монтень обосновывает автономность человеческого бытия, опираясь на принципы эпикуреизма и трансцендентального скептицизма, изымая из собственного научного арсенала метафизические основания построения общественной жизни. Ведь, как доказывал Монтень, сверх-эмпирические вопросы недоступны компетенции человеческого разума,

и только скептицизм и признание относительного знания могут быть руководством для понимания трансцендентного. И, конечно же, «опыт», эксперимент, поставленный на самом себе, что предопределило сам жанр произведения Монтеня – эссе («Les Essais» – «Опыты»). В соответствии с установкой на опыт, Монтень последовательно исследует внутри самого себя экзистенциальные основания человеческого бытия с позиций неостоицизма и скептицизма, задавая самому себе сократический вопрос «Что я знаю?». Монтень применил в «Опытах» своеобразную технику исследования человеческих состояний, качеств и свойств, сочетающую точный самоанализ с тонкими наблюдениями над людьми, событиями, сопоставленные с «книжными» мудростями (в «Опытах» использовано более 3 000 цитат античных и средневековых авторов). Уникальность подхода Монтеня обусловлена тем, что Монтень не «творит» человека, а только «рассказывает о нем», т. е. о самом себе. Это *данный* человек, а не человек *вообще*, и это *Homo Ordinalis*, *обыкновенный* человек, а не «перл творения». Вольтер, ставший позднее последователем Монтеня, писал, что Монтень попытался наивным образом обрисовать самого себя, но в итоге изобразил «человека вообще».

Человек в антропологии Монтеня изымается из вертикальной, иерархической лестницы боготворений, где он занимал в средневековой философии высшее (центральное) место среди земных существ, и помещается в горизонтальный ряд порождений матери-природы, «руководителя» кроткого, разумного и справедливого. Для Монтеня предпочтительнее опираться на закон природы как на естественную и особенную необходимость, поскольку в этом случае человек будет ближе к божеству, нежели следуя собственной воле – случайной и безрассудной. Условием познания и оценки вещей и событий, согласно Монтеню, являются новые принципы экзистенциально-феноменологической топологии: ощущать себя, человека, как «крошеч-

ную, едва приметную крапинку» в необъятном целом матери-природы (1).

Главный, исходный принцип философских воззрений Монтеня – эвдемонизм, сформировавшийся в процессе его творческой эволюции. Поиски смысложизненных основания бытия человека преломляются у Монтеня через трактовку счастья в диапазоне от философского стоицизма до жизненного скептицизма. Руководствуясь стоическим критерием счастья – философской ясностью духа, Монтень признает эгоизм главной причиной человеческих действий, и полагает, что это естественно и необходимо для человеческого счастья, ведь эгоизм, стоящий на страже душевного спокойствия (и счастья) выступает ограничителем, с одной стороны, для экспансии других «эгоизмов», и с другой стороны, для разрушающей изнутри гордости, претендующей на познание абсолютных истин. Монтень ставит во главу угла человеческую интенциональность: «Жизнь сама по себе – ни благо, ни зло: она вместитище и блага и зла, смотря по тому, во что вы сами превратили ее» (2).

Монтень нацеливается на расширение опыта и развенчание разнообразных иллюзий, порожденных безудержным разумом, который никогда не сможет догнать, охватить все бесконечное многообразие природы и человеческих деяний. Разум, благодаря силе воображения, в этой погоне за соответствием реальности продуцирует выдумки, подменяющие реальность и превращающиеся в идолов. Даже природа предстает в своих свойствах для человека как продукты его воображения и несет следы деятельности разума. Это мысле-формы воображения – привычки, обычаи, нормы, нравы, обычаи, отношение к смерти и страданию. Монтень приводит в качестве примера обычаи народов «Новой Индии» (Америки), естественные для самих народов и чудовищные с точки зрения европейца, но и для дикарей наши обычаи показались бы не менее чудными/чудовищными. Любая выдумка, даже самая сумасбродная, может встретиться где-нибудь в мире как общераспространенный обычай, и, соответственно, получить одобрение и обоснование со стороны нашего разума, полагает Монтень. Собственно, сами «Опыты» Монтеня – это постоянная борьба

автора с иллюзиями разума, развенчание заблуждений невежества и хитросплетений концептуального обмана.

Монтень исходит из методологического принципа «обмирщения» психологии, «заземления» метафизических проблем, признания неизбежности смерти, зависимости души от тела, что приводит Монтеня к отрицанию бессмертия души, дополнительно подтверждаемому изучением законов природы.

Монтень отстаивает самодостаточность человеческой жизни, цель которой находится не вне ее, а *в ней самой*. Поэтому творения, деяния человека, и даже земная слава не могут быть целью, результатом жизни, хотя они, безусловно, имеют значение и смысл. Монтень в качестве подлинного пути выбирает некий «средний путь», отличный и от идеала общественного служения и от идеала служения Богу, и от идеала постижения книжных мудростей, ведь во всех случаях человек стремится именно к жизни свободной и независимой, соответствующей его внутреннему принципу. Таким внутренним принципом для Монтеня является добродетель, которая позволяет человеку преодолевать невзгоды, превозмогать страдания и подавлять чувство страха перед смертью. В этом Монтень следует Антисфену, который полагал, что добродетель довольствуется собой, и не нуждается ни в правилах, ни в воздействии со стороны.

При анализе экзистенциалов человеческого бытия Монтень использует принципы экзистенциальной топологии (3). Это отчетливо видно в его трактовке одиночества. Монтень признает, что человек не может убежать, уединиться от самого себя, его пороки и недостатки остаются с ним, будь человек в монастыре, либо в убежище философии. Поэтому само *уединение* (как *безлюдная пространственность Я*) не спасает от зла в душе, от «свойств толпы», укоренившихся в душе, от ущербности *внутренней душевной топики*, в которой «живут» неподлинное Я, суррогаты Я, лишаящие человека удовольствия от самой жизни. Монтень предлагает «расстаться с собой», то есть посмотреть на себя со стороны, обновиться, очиститься и затем обрести себя заново, провести переоценку собственных жизненных установок и приоритетов. Монтень даже полемически призывает освободиться от всех уз,

которые связывают нас с ближними, заставить себя сознательно жить в одиночестве, и жить с удовольствием. Для этого нужно владеть собой, иметь укромный уголок, где можно уединиться для внутренних бесед с собой, забывая в доверительных разговорах с душой обо всем внешнем (и даже о близких и родных). Монтень прибегает к авторитету древних мыслителей: *In solis sis tibi turba locis* (Когда ты в одиночестве, будь себе сам толпой) (4).

Для Монтеня, «уединение» имеет большую экзистенциальную и этическую ценность, нежели «одиночество», которое понимается им как пребывание в изоляции (самоизоляции). Монтень приходит к выводу: уединение имеет разумные основания скорее для тех, кто успел уже отдать миру свои самые деятельные и цветущие дни, и поэтому мыслитель переносит ценностный упор с общественного долга на саму индивидуальность и ее жизнь. Подлинным уединением, т. е. замкнутостью в себе обновленной души, можно наслаждаться и в толпе, в толчее городов, при дворах королей, хотя свободнее, полнее им можно наслаждаться в одиночестве, замечает Монтень. Те, кто пожил достаточно для других, считает он, должны прожить для себя хоть остаток жизни. Когда уже нечего предложить обществу, то следует расстаться с ним, собрать иссякающие силы и приберечь их для себя. Эти положения выглядят выстраданными и подкупающе убедительными для человека, отдавшего служению обществу большую часть жизни (это – работа в парламенте Бордо, служба мэром Бордо), и написавшего свои «Опыты» в уединении, после удаления от общественных дел.

Монтень настаивает, что избрав одиночество, следует быть до конца последовательным. Если мир рассматривается как нечто внешнее, «вне тебя», то в этом случае симпатии Монтеня на стороне тех, кто ищет уединения из благочестия, для которых единственная цель – блаженная и бессмертная жизнь, заслуживает предпочтения перед бременным существованием. Тех же, кто пытается использовать одиночество для создания творений, способных обеспечить вечную жизнь, для достижения славы (Цицерон, Плиний Младший), Монтень «ловит» на половинчатости, на «забавном противоречии» – они рассчитывают пожинать плоды своих намерений

в этом мире, но тогда, когда сами будут уже за его пределами. «Честолюбие несовместимо с уединением. Слава и покой не могут ужиться под одной крышей», полагает Монтень (5). Он образно представляет Цицерона и Плиния освободившими руки и ноги из «жизненной толчеи», но погрязшими душой и помыслами еще глубже, чем прежде. Или отступившими назад, чтобы прыгнуть дальше и лучше в самую гущу толпы. Как считает Монтень, невозможно отрешиться от дел, не отрешившись от их плодов, поэтому следует оставить заботу о своем имени и о славе.

Этим выводом Монтень полемизирует с «мейнстримом» Ренессанса XIV–XV вв., столь трепетно относившегося к славе. Но для Монтеня это положение вполне логично, ведь оно вытекает из концепции Монтеня о самоценности автономной, обыкновенной индивидуальности с ее простыми телесными и душевными наслаждениями. Основанием этой самоценности оказывается умение управлять собой, и этого достаточно, чтобы человек был «театром для себя самого», довольствуясь самим собой, сосредотачивая и укрепляя душу в регулируемых размышлениях, направленных на познание истинных благ. При этом человек не желает ни продления жизни, ни возвеличивания своего имени, ни извлечения суетно-тщеславной славы из своего затворничества.

Монтень вводит в философский дискурс Человека Обыкновенного, *Homo Ordinalis*, не просто способного на одиночество-уединение, а находящего в одиночестве-уединении и способ самопознания, и цель и смысл бытия. Однако, констатирует Монтень, эти качества открываются только после отдачи общественного долга, на исходе жизни. Это доступно только мудрым людям, научившимся управлять собой, превратившим свою душу в лучшего собеседника, или даже превратившим себя одного (одинокого) в театр одного актёра и одного зрителя, в целый «народ», когда целый народ становится «одним».

Экзистенциал страха в эпоху Возрождения и в начале нового Времени проявляется противоречиво и парадоксально. Общеизвестна позиция возрожденческих мыслителей, утверждаемая в их основных положениях. Так, Леонардо да Винчи полагал, что тот, кто в страхе живет,

тот и гибнет от страха, а Джордано Бруно считал, что страх смерти хуже, чем сама смерть. Между тем, гуманистическая позиция не была широко популярна, и представляла скорее некий гармонизирующий призыв, выражала желание преодоления многоликих страхов, окружавших средневекового человека.

Жан Делюмо в работе «Страх на Западе (XIV–XVII вв.)» выделяет чрезвычайно характерный вид страха, свойственный этому периоду истории Европы – явный (или скрытый, латентный) страх водного пространства, топики моря (океана) – места разочарования и страха для большинства людей, а для одиночек – местом испытания судьбы. Делюмо считает, что море – это место обитания «страха без всяких прикрытий» (6). Отметим, что море в данном контексте выступает особой, экстраординарной топикой, аккумулирующей *топологические* страхи, – и активно, быстро, и потому чрезвычайно противоречиво (с отставанием менталитета и повседневного сознания) «заполняемой» цивилизаторскими инновациями и рациональными смыслами. Жажда открытий сосуществовала со страхом моря, который «может служить своеобразным эталоном, составляющими которого являются сожаление о земле как о безопасном месте и обращение к Богу (но чаще к святым угодникам)». Эти страхи не могли еще стать доминирующими, задающими тон во всей культуры, искусстве, философии, как это произошло с приходом романтизма. М. Фуко в работе «Безумие и неразумие: История безумия в классический век» (1961) анализировал проблему страха перед безумием в конце Средневековья, в эпоху Возрождения. Европейское общество развивалось согласно принципам гомеопатии, лечения подобного подобным, и боролось с безумием с помощью логического и символического присоединения его к вотчине Сатаны, и к стихиям изменчивости и непостоянства – к воде и морю, и лечило безумцев «путешествием по водам». Бродячих сумасшедших, маргиналов в буквальном значении слова, изгоняемых за пределы городов (в деревнях наблюдалась большая толерантность к «дурачкам») помещали на «корабли дураков» – плавучие прообразы будущих домов умалишенных.

Здесь важны следующие моменты: во-первых, два из самых сильных страхов большинства людей, страхов, укоренных в ментальности – *страх Сатаны и страх моря*, экзистенциально связывались с *безумием*. Один из персонажей Эразма Роттердамского, восклицает «Довериться морю – это безумие». Поэтому сумасшествие и лечилось столь «радикальным средством», как путешествие в страхом переполненное изменчивое море. Во-вторых, вытесняя страх, борясь с сумасшествием, «леча» его, западноевропейское общество попутно боролось с *одиночеством* бродячих сумасшедших, юродивых, дурачков, насильственно создавая им на «корабле дураков» микроделу, копию «нормального» общества (социума), состоящего из людей себе подобных, *однородных в своем безумии*. И, тем самым, неявно причисляло к разряду безумцев самих путешественников.

«Непрописанные» топики одновременно и рождали страх. Все Иное представлялось Чужим, а потому – подозрительным, таящим беспокойство и угрозу. Равно как и все Новое – социокультурные инновации, вступающие в столкновение с консервативной ментальностью (мифами о «золотом веке»). Это было причиной крестьянских, религиозных бунтов XVI–XVII вв. Протестантизм в этом аспекте был попыткой возврата к аутентичному христианству, к чистой Церкви и к интимному Слову Господню, к «золотому веку» раннего христианства. Однако то, что протестант понимал как исключительные новации ненавистного папства, для католиков было укорененными в прошлом основами религиозного (и светского) бытия. Поэтому и протестантские призывы к элиминации пяти таинств из семи (при сохранении крещения и причащения), к реформам церкви и церемоний, воспринимались католиками как радикальные реформы, содержащие прямые и скрытые угрозы. Страх ассоциировался не только с Иным, запредельным по отношению к обжитой топике существования, но и представал тем, что являлось внутри-топическим, обыденным, повседневным – людьми (соседями), вещами, предметами, явлениями природы, содержащими символические инвестиции враждебных сил. «Молот ведьм», настольная книга инквизитора (1 издание – 1486 г.) досконально описывал

«механизм» выявления присутствия дьявола, и даже извлечения дьявольских сил из вольных или невольных «носителей» зла.

Постоянный, вездесущий, всепроникающий страх укоренился в мире, среди людей, внутри человека именно потому, что все негативное (бедствия, смерть, болезнь, лишения, утраты) не происходит «сами по себе», они неестественны, являются следствием вмешательства дьявольских сил и более того, мстостью оскорбленного святого, праведников (например, болезни). Особый род страхов – страх демонических сил, страх сатаны, к которому примыкал страх волков (оборотней) – «адского зверя», страх безумия (безумец – добыча Сатаны), и страх искушения поисками земного рая (хотя именно ожиданием земного рая был пропитан миллениаризм). Эти страхи хорошо показаны в сатирико-дидактической поэме Себастьяна Бранта «Корабль дураков» (1494) и в «Заключении безумцев», составленном проповедником Томасом Мюрнером в 1509–1512 гг. Эти страхи усиливались благодаря развитию книгопечатания, названному Ж. Делюмо «дьявольской машиной» – вслед за С. Брантом, у которого именно Антихристу принадлежит идея изображения печатного станка. Первые книги тиражировали страх Сатаны и его свиты в солидных и дешевых изданиях. Делюмо приводит поразительные цифры: в период между первыми изданиями и переизданиями на немецкий рынок во второй половине XVI века было выпущено 231 600 экземпляров произведений, посвященных демоническому миру (не считая газет и брошюр) (7).

Постоянный, вездесущий, всепроникающий страх укоренился в мире, среди людей, внутри человека именно потому, что все негативное (бедствия, смерть, болезнь, лишения, утраты) не происходит «само по себе», оно неестественно, является следствием вмешательства дьявольских сил и более того, мстостью оскорбленного святого, праведников (например, болезни). Особый род страхов – *страх демонических сил, страх сатаны*, к которому примыкал *страх волков (оборотней)* – «адского зверя», *страх безумия* (безумец – добыча Сатаны), и *страх искушения поисками земного рая* (хотя именно ожиданием земного рая был пропитан миллениаризм).

«Двойной ужас» (Ж. Делюмо) – страх Сатаны и апокалиптический *страх близкого конца света* – сотрясал Германию в XVI в. и начале XVII в., благодаря откровениям М. Лютера, Ж. Де Терамо, А. Мускулуса, А. Данэ и многих других. Исследования подобной литературы позволило Ж. Делюмо (вопреки другим исследователям) сделать рискованный вывод о том, что именно в начале Нового времени (а не в Средневековье) ад, его обитатели и служители завладели воображением народов Запада, а кульминация страха Сатаны в Европе наступила во второй половине XVI – начале XVII вв.

В классификации страхов, берущих начало в Средневековье, особое место занимает страх завязывания узелка, который символизировал кастрацию, отсечение гениталий, бесплодие, импотенцию, фригидность (свидетельства Т. Платтера, П. де Ланкра, Ж. Бодэна и др.). Этот страх провоцировал панику и инициировал поиск различных способов защиты от завязывания узелка. В эпоху Возрождения, в начале Нового времени этот страх выходит на страницы письменной культуры, о нем пишут Монтень, Рабле, Бодэн, кюре Шартрской епархии Ж.-Б. Тьер в «Трактате о суевериях, касающихся освящения» (1679). М. Монтень связывал страх завязывания узелка (как страх кастрации), с феноменами психологических операций – *торможения и блокировки* (феноменом опережающего фиаско). Ж. Делюмо полагает, что причина торможения – в женоненавистнических проповедях священников и демонологов, нагнетающих страх перед женщиной, подозрение к сексу, браку и половой близости (8).

Мишель Монтень ориентирует самого себя и читателя на борьбу со смертью и освобождение от страха смерти. И предлагает средства борьбы со смертью и со страхом из арсенала будущих экзистенциалистов: «разглядывание их вблизи», осмысление смерти и страха, формирование комплекса упражнений для подготовки к смерти, основанных на понимании того, что страх – это состояние потрясенности, вызванное часто нашим воображением, тогда как это состояние требует постоянной готовности к испытаниям. Монтень приводит слова Лукреция: «Из-за страха перед смертью людей охватывает такое отвращение к жизни и дневному свету, что они

в тоске душевной лишают себя жизни, забывая, что источником их терзаний был именно этот страх» (9).

Мишель Монтень в «Опытах» посвящает страху специальное эссе, в котором определяет страх как «страсть воистину поразительную», более других выбивающая рассудок из колеи. Недаром он в качестве эпиграфа берет цитату из Вергилия «Я оцепенел; волосы мои встали дыбом, и голос замер в гортани». Поэтому Монтень констатирует, что страх может «окрылять нам пятки», или пригвозждать и сковывать ноги. Но важным является для Монтеня зафиксировать *крайнюю степень* страха, (которую можно определить как *позорную храбрость труса*) – когда, находясь под воздействием страха, человек проникается той самой храбростью, недостающей перед лицом страха, и с античным ригоризмом заключить: «Вот чего я страшусь больше самого страха» (10).

Экзистенциал смерти в философии эпохи Возрождения (XIV–XVI вв.) приобретает новые формы интерпретации. Мировоззрение Европы XIV–XV вв. продолжало сохранять религиозность в качестве доминирующей и универсализирующей формы философской, политической, этической и эстетической мысли, «повседневной» ментальности. Зарождающееся гуманистическое мировоззрение содержало иную модель экзистенциала смерти, наряду с концепциями земного бытия, трактующими соотношение деятельности и уединения-одиночества, достоинства и славы. Поэтому исследователи Возрождения характеризуют гуманистов как предвестников *ars vitale*, «искусства жизни» в противовес средневековой традиции *ars mortale*, «искусства смерти». Утверждение в правах земного бытия привело к провозглашению земной славы высшим критерием ценности человеческого бытия, опровергая тезис о бессмертии души.

Мишель де Монтень в своих «Опытах» размышляет о проблеме смерти в традициях античной ментальности: нельзя судить, счастлив ли кто-нибудь, пока он не умер (выявляя *доблестные* и *удачные* смерти), и разделяет мнения Платона и Цицерона о философствовании как подготовке к смерти. По мнению Монтеня, смысл и предназначение философии, в конеч-

ном счете, в том, что она должны научить нас не бояться смерти. Монтень в духе стоиков резюмирует, что предвкушение смерти есть предвкушение свободы, а тот, кто научился умирать, тот разучился рабски служить.

В эссе «Обычай острова Кеи» он исследует обычаи самоубийства у разных народов. Греки и римляне соотносили смерть со стыдом (унижением, бесчестьем), и приходили к выводу, что самоубийство может быть интерпретировано как свобода, выход из морального тупика. Для этого описанные Монтенем персонажи производили сугубо экзистенциальную процедуру: они отделяли собственно самоубийство от смерти, и рассматривали смерть как достойное презрения, а стыд, муки от малодушия, и те жизненные положения, когда «жизнь хуже смерти» опускали ниже самой смерти в моральной иерархии. В этом случае смерть как самоубийство становилось «возможностью сбежать» от того, что еще хуже. Но ускользнуть от смерти невозможно (11).

Вывод, к которому приходит Монтень: «Смерть – не только избавление от болезней, они – избавление от всех зол» (12). Но это достижимо только в том случае, если смерть зависит от воли человека. Именно *воление* обеспечивает свободу от смерти как главного средоточия страха. И тогда смерть, полагает Монтень, может предстать «надежнейшей гаванью», которой никогда не надо бояться и к которой часто следует стремиться. Жизнь зависит от чужой воли, смерть же – только от нашей. «Ставя нас в такое положение, когда жизнь становится хуже смерти, Бог дает нам при этом достаточно воли» (13).

Монтень сопоставляет аргументы приверженцев тезиса «смерть – лекарство» (стоиков, киников, Гегесия) с мнением тех, кто полагает, что выбор жизни и смерти принадлежит только Богу, и поэтому законы судят нас за самоубийство. В этом случае, считает Монтень, «больше стойкости – в том, чтобы жить с цепью, которой мы скованы, чем разорвать ее» (14). Только неблагоразумие и нетерпение побуждают нас ускорять приход смерти. Подлинная добродетель остается верна себе даже в горе и страдании. В конечном счете, Монтень в поисках «меры» вескости причин самоубийства как «разумного выхода», о котором толковали стоики, приходит к выводу: только невыносимые боли и опасения

худшей смерти являются вполне оправданными побуждениями к самоубийству.

Монтень констатирует, что никакими «внешними», телесными упражнениями (закаливаниями, приобретением стойкости в перенесении невзгод, боли, стыда) невозможно приучить себя к смерти, поскольку ее можно испытать только раз в жизни, и каждый остается «новичком», приближаясь к смерти. Люди древних времен, которые умели получать наслаждение от самой смерти и умели заставить свой ум понять, что представляет собой это переход к смерти, не могут, к сожалению, вернуться обратно и поделиться знаниями. Но, несмотря на изначальное и непреодолимое несовершенство и неполноту нашего опыта «общения» со смертью, Монтень полагает, что есть некий «способ приучить себя к смерти и некоторым образом испробовать ее». Это, естественно, не *погружение в смерть*, а *приближение к ней и рассмотрение ее*, чтобы ознакомиться с подступами смерти (по аналогии со знакомством со сном, так похожим на смерть).

Монтень полагал, что смерть не должна рождать страх, поскольку мы «уже прошли и проходим через ряд смертей» (15). В этом, считал он, можно опираться не только на слова Гераклита о *смерти как условии жизни* (смерти огня есть рождение воздуха, а смерть воздуха – рождение вод), но и на факт смены возрастов (как ряд собственных «смертей»), смены дней как смерти всего предшествующего. Монтень ориентирует самого себя и читателя на то, чтобы научиться смело встречать смерть и вступать с ней в противоборство. И для того, чтобы отнять у смерти главный козырь, необходимо, полагает Монтень, избрать путь от противного: лишить смерть загадочности, пристально рассмотреть ее вблизи, приучить себя к ней, размышлять о смерти чаще, нежели о чем-либо другом, всюду и всегда вызывать в себе образ смерти во всех возможных обликах.

В зоне экзистенциального анализа Монтеня оказывается момент перехода от жизни к смерти. Увидеть подлинный и неприкрашенный лик смерти могли, по мнению Монтеня, те, кто лишился сознания или упал без чувств. Сам момент перехода от жизни к смерти не связан со страданием или неприятным ощущением, ведь для того, чтобы почувствовать что-нибудь,

нужно время. Чтобы ощутить страдания, требуется время, а между тем момент смерти столь краток и стремителен, что он неизбежно должен быть безболезненным. У нас есть основания бояться только подготовительных мгновений смерти. Но они-то как раз и поддаются упражнению» (16).

Монтень имеет все основания утверждать это. Он описывает случай, произошедший с ним самим, когда Монтень, в результате травмы, оказался в положении, близком к смерти. Свое амбивалентное состояние он описывает так: «Мне казалось, что жизнь моя держится лишь на кончиках губ; я закрывал глаза. Стараясь, как мне представлялось, помочь ей уйти от меня, и мне было приятно изнемогать и отдаваться течению. Это была мысль, еле брезжившая в моем сознании, такая же слабая и зыбкая, как и все остальные, но она не только не была мне неприятна, а, напротив, к ней примешивалось то сладостное ощущение, которое бывает, когда мы погружаемся в сон» (17). Далее Монтень делает удивительное умозаключение. Он вступает в полемику с общепризнанным мнением, утверждая, что мы напрасно оплакиваем людей, находящихся в агонии, полагая, что их мучат жестокие боли, или души их подавлены мрачными мыслями. По глубокому убеждению Монтеня, их не следует жалеть, поскольку у таких людей «душа и тело спят, окутанные саваном». На собственном примере Монтень убедился, что для того, чтобы свыкнуться со смертью, нужно только приблизиться к ней вплотную и увидеть ее лицо без прикрас (18).

Монтень в традициях стоицизма приходит к выводу: поскольку человеку не дано знать, где его поджидает смерть, следует ожидать ее всюду. Размещение смерти как экзистенциала на горизонте сознания, делает это размышление размышлением о свободе. Научение умирать, освобождает человека от рабства, а готовность умереть избавляет человека от всякого подчинения и принуждения. Ведь как заметил Монтень «... в жизни случается многое, что гораздо хуже смерти» (19).

Литература:

1. Монтень М. Опыты. Кн. 1. Гл. С. 250. // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра. 1991. Кн. 1. 512 с.

2. Монтень М. Опыты. Кн.1. Гл. XX. С. 144–145. // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн.1. 512 с.
3. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. 372 с. С. 5–12.
4. (Тибулл). См.: Монтень М. Опыты. Кн. 1. Гл. XXXIX. С. 377. // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн.1. 512 С.
5. Монтень М. Опыты. Кн. 1. Гл. XXXIX. С. 387. // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 1. 512 с.
6. Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994. 416 с. С. 3–7.
7. Делюмо Ж.С. 213
8. Делюмо Ж.С. 214–215.
9. Монтень М. Опыты. Кн. 2. С. 35 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
10. Монтень М. Опыты. Кн. 1. С. 116 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 1. 512 с.
11. Монтень М. Опыты. Кн. 1. С. 119 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 1. 512 с.
12. Монтень М. Опыты. Кн. 1. С. 132–133 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 1. 512 с.
13. Монтень М. Опыты. Кн. 2. С. 32 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
14. Монтень М. Опыты. Кн. 2. С. 32 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
15. Монтень М. Опыты. 1991. Кн. 2. С. 423 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
16. Монтень М. Опыты. Кн. 2. С. 63. // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
17. Монтень М. Опыты. Кн. 2. С. 66 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
18. Монтень М. Опыты. Кн. 2. С. 64–71 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.
19. Монтень М. Кн. 2. С. 30–31 // Монтень М. Опыты. В 3 кн. – М.: Терра-Терра, 1991. Кн. 2. 715 с.

Романов А.В.

О САКРАЛЬНОСТИ СТРЕМЛЕНИЯ К СМЕРТИ



**Романов
Андрей
Владимирович**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральского государственного экономического университета, г. Екатеринбург

E-mail:
andrei.v.romanov@gmail.com

Религиозная индивидуальность определяется единством субличностей. Религиозные субличности – динамические подструктуры личности, отличающиеся собственной концепцией Бога, греха, атеизма, парадигмой спасения и священного. Их основная функция – адаптация к «ультимативным» ценностям, т. е. к сфере сакрального. Религиозная личностная идентичность динамична: мы отождествляем наше это то с исполнением священных запретов, то с восприятием святости каждого человека.

Подобно эрогенной зоне «предельный интерес», локус сакрального, сублимируясь, перемещается от одной религиозной субличности к другой, что обуславливает последовательность стадий религиозного развития. Религия аксиологична. Faith-вера проецирует «предельную» не истину, но интерес. Человеческая душа – компендиум истории религии. В соответствии с концепцией религиосинтеза¹ выделяются основные типы индивидуальной религиозности: религиозность языческая (дефицитарная), авторитарная, закона, мазохистская, сатанизма (деструктивная), гуманистическая, духа, мистическая, святости. И среди них – религиозность, сакрализирующая ценность смерти.

Религиозное отношение к смерти двойственно и противоречиво. С одной стороны, постулируется: человек замыслен «по образу и подобию» Творца (Быт 1:26). В религии сакрализируется табу на суицид. Св. Бруно (XI век) отказывает самоубийцам в статусе мучеников, называя их «страстотерпцами во имя Сатаны». С другой стороны, придавая священный характер смерти, конституируется циничное отношение к жизни. Смерть полагается вне воли человека,