

<https://doi.org/10.15407/fd2023.03.111>  
УДК 130.2

**Андрій БОГАЧОВ**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Київ, 01601, Володимирська, 60  
a.bogachov@gmail.com  
<https://orcid.org/00000-0003-4603-4065>

## П'ЯТЬ ВИДІВ БЕЗСМЕРТЯ

---

*Автор розвиває думку про те, що давньогрецька філософія починається зі спроб перших теоретиків, зокрема Платона, довести безсмертя душі. Для них це передусім означало обґрунтування того, що людина ніколи не може уникнути моральної відповідальності чи кари за свої переступи. Цей вид безсмертя, або цю теорію безсмертя, автор зіставляє з уявленням давніх греків про земне безсмертя імені. Якщо грек не зажив слави у творчій царині свободи (політика, війна, спорт, наука та мистецтво), то він не виходить за межі свого тілесного існування завдяки оповіді родової пам'яті. Крім того, перший вид безсмертя розглянуто в аспекті морального песимізму Платона, другий вид — в аспекті морального оптимізму й обидва — в аспекті філософської відповіді на питання про добре та щасливе життя. Третій вид безсмертя автор визначає як фаустівське безсмертя модерної доби. Цей вид безсмертя пояснюється через поняття фаустівської людини, тобто на підставі ідеї Й.В. Гете про самоздійснення особистості в діяльності вільної народної спільноти. Цей вид безсмертя протиставлено поняттю ескапічного безсмертя, що його такі митці, як О.С. Пушкін і М.А. Булгаков, описували як найбільше досягнення модерної творчої особистості за умов суспільної неволі. Поняття медіального безсмертя визначається як постмодерна ідея про те, що бажана унікальність особистості завіряється її суспільним визнанням за посередництва сучасних цифрових засобів комунікації, тобто медіальним чином. Основний текст містить важливі посилання на «Доповнення», розміщені після цього тексту. Для розуміння діалогічного характеру дослідження варто читати «Доповнення» разом з основним текстом, а не після нього.*

**Ключові слова:** безсмертя, скінченність, справедливість, моральний песимізм і оптимізм, добре життя, фаустівська людина, цифрові медіа, автентичність особистості.

### 1. Душевне безсмертя

Ані власна смерть, ані власне безсмертя не є змістом нашого досвіду (1)<sup>1</sup>. Проте ми маємо змогу міркувати про них. Разом з тим доведеться особливо

---

<sup>1</sup> У дужках номер тексту з «Доповнень», які розміщені наприкінці, але потребують невідкладного прочитання.

відчути нашу скінченність. Чимало високих культур не мали жодної гадки про вічну душу, але залишили по собі думки про скінченність як сутнісну рису людського буття — про біль, страх, жаль, агресію, голод, старіння, безпритульність, самотність, а також про те, як дати собі раду з цим злом.

Київський професор Юліан Кулаковський у книжці 1899 року «Смерть і безсмертя в уявленнях давніх греків» (2) нагадує нам, що в культурі VIII—VII ст. до н.е., зображеній Гомером і Гесіодом, тіньове існування померлих розглядали як, сказати б, несвідоме (3). Тодішні греки вважали, що померлі існують як «мертві душі» (4). Щоб на короткий час покинути царство тіней і спілкувалися з живими, їм потрібно було випити кров жертвних тварин (5).

Віра у загробну тінь (σκία) не вдовольняла розважливих греків наступної доби — орфіків, пітагорійців, Платона та інших. Вони були певні, що має існувати невмируща душа, тобто ψυχή (6). Потойбіч нашого світу вона, мовляв, зберігає всі ознаки померлої особи: розум, почуття, спогади, спосіб життя (Φαίδων 107d; Νόμοι 898cd), бо без них не може стати «об'єктом» неземних покарань за зло, яке вчинила за земного життя. Така думка про посмертну долю людини, на мій погляд, впливала з міркувань грецьких мислителів про те, що вірогідність безсмертя душі, а надто загробного суду — це найкраща підстава для того, щоб усі люди поводитись справедливо попри ту очевидність, що «чистота» вчинків завдає страждань здебільшого самому доброчинцеві (7).

Цим — етичним! — розумінням душевного безсмертя еллінська філософія відрізняється від усієї давнішої мудрості, а також від релігії, містерій та ритуалів. Вона виникає, мабуть, завдяки упевненості індивідуалізованих членів міських спільнот, що їхня потойбічна доля куди більше залежить від їхніх чеснот, справедливих дій, невпинного дбання про виконання своїх обов'язків, ніж від особливих «очищень од зла» (8): усіяких обрядів, таїнств, молитов та інших «правильних» інтеракцій з потойбічним. Бо турбота про себе тепер вимагала цілком вірогідних знань: чим є загальний порядок речей, у якому мій вчинок дістає свій істинний сенс, а з ним — той чи той вплив на моє майбутнє.

Первісна філософія має на меті вірогідні знання про вселенський порядок, тобто знання про ціле буття як фундаментальну структуру всього, що є, бо із цих знань вона «виводить» такі ж вірогідні знання про моральний порядок, а зрештою — про цілі й призначення особи, про те місце, яке остання посідає в бутті (9). Застосування цих знань — тобто вміння жити по істині, чи бути в істині, — це теж первісна філософія. У такий спосіб вона забезпечує життя людини його найкращий сенс і найбільшу успішність, тобто ἀρετή. Релігія, натомість, це колективна віра у традиційні оповіді про світовий і моральний лад. Вона санкціонує як умову доброго життя інституціалізовані практики порятунку від зла — тобто «очищення» згідно із сакральними знаннями (10).

Ось чому Платон (428/427 чи 424/423 — 348/347 рр. до н.е.) так переймався теоретичним обґрунтуванням безсмертя душі. Якщо намагатись пунктирно окреслити перебіг його думки про душу, то слід сказати таке.

Змолоду він досліджував підставу панування розуму над усім тваринним у нашому трибі життя, себто шукав тверду підставу для доброго і справедливо-го існування людини. І почав він із міту про посмертний суд. Цей суд він описує вже в «Горгії» (522e-526e), діалозі перехідного періоду свого життя (80-ті рр.). У зрілий період (70—60 рр.) Платон доволі докладно формулює — не дуже переконливі — докази безсмертя душі у «Федоні» (70c-107b), але у «Федрі» замість визначення ідеї душі (246a) знову пропонує міт, тепер про колісницю душі (246a-257a), а в «Республіці» — міт про загробні мандри Ера (11). Далі він діалектико-мітично описував природу людської душі в «Тимей» (41d-42d, 69c-72d, 89e-90d), підкреслюючи, як і у «Федрі» (245c-246a) та «Законах» (892a-899c), що вічність душі випливає з того, що вона джерело саморуху. Зрештою, Платон опиняється на позиціях морального песимізму; передусім, мабуть, через висновок з міту про перстень Гіга (12). Ось тому в своєму пізньому діалозі «Закони» він стверджує, що люди — це ляльки (VII 803c, 804b), боги і держава смикають їх за мотузки. Платонові пошуки, радше за все, довершував здогад, що звичайний страх перед викриттям злочину, а також карою за нього, неодмінною в досконалій державі, спонукає уникати зла набагато сильніше за будь-які розумні аргументи й докази безсмертя, навіть сильніше за віру в богів та їхній неминучий суд (13).

Отже, міркування Платона про душу врешті призводять до висновку: поняття безсмертної душі не можна доказово, без допомоги мітів, зв'язати з думкою про неодмінність кари за вчинене зло. Остання думка, як на мене, важить для Платонового обґрунтування політики й утвердження моралі значно більше, ніж саме поняття безсмертної душі (14). Тому Платонова відповідь на питання, чому слід чинити добро й уникати зла, радше спирається на мітичне (загробний суд) чи раціонально-політичне («Закони») уявлення про невідворотність кари, ніж на уявлення про любов до блага, яке є природною метою людського життя.

З цього випливає моральний песимізм старого Платона. Він трактує справедливу кару як невідхильний наслідок для злочинця його власної поведінки, а людську природу — як конфлікт між розумом і тілесними почуттями<sup>2</sup>, розв'язати який на користь добродійності має саме страх перед зазначеною карою, перед неусувним стражданням через свою злочинність. Для морального оптиміста, натомість, достатня підстава доброї поведінки полягає у практичному знанні про здійснення в такій поведінці свого призначення (блага). Ось тому-то Сократ наголошував, що добродійність — це знання.

## 2. Земне безсмертя

Моральний песимізм не був загалом притаманний грекам доби полісного устрою, бо вони вірили в безсмертя імені. Згідно з поширеним тоді уявленням, існування після смерті не вірогідна даність, як для Платона, а лише

<sup>2</sup> Тому й Аристотель визначав людину як розумну тварину (ζῷον λογικόν).

заданість (призначення). Людям задано мету їхнього існування, якої вони, утім, нечасто досягають. Безсмертя є заслугою героїв, що змогли виокремитися в океанічному потоці життів завдяки вражаючим справам і чеснотам, змогли врешті-решт доцільно збудувати своє життя, залишаючись вірними своїй долі, тотожними собі (своєю призначенню).

Пересічна людина, навпаки, знедолена; бо не зважилась на те, щоб мати власну долю. Доля ж обирає тих, хто в змозі її полюбити як благо, щоб утримуватись від «нетотожних» дій, що не пасують непорушному образу їхньої долі. Доля безсмертя означала для еллінів співучасть у народній славі — як причетність до непохитних слів пам'яті, мислення й переказу. Отож виходить, що поняття вічної душі — це замітник долі як певний привід для усіх знедолених подбати про неганебну послідовність своїх учинків, їхню нееґоїстичну доцільність упродовж життя. Доля ж, навпаки, це тяжка й досмертна відданість своїй непересічній участі.

Якщо чимало грецьких філософів пов'язували поняття вічної долі з теоретичним доказом існування позачасової царини душ, то грецький народ пов'язував думку про безсмертя з практичною цариною, передусім із політикою, а взагалі — з вільною діяльністю, нині сказали б: із творчістю, як умовою непересічного й щасливого життя **(15)**. Те, у чому філософська й звичайна думка про безсмертя тоді збігалися, так це в тому, що для безсмертя конче потрібно жити для власних задумів і вчинків, тобто потрібно мати свободу, якої варвари, жінки, діти й раби, зрозуміло, не мають, бо вони лише засоби виконання чужої волі. Не мати змоги переслідувати власні цілі, отже, не задумувати щось нове й не залишати в ньому відбиток власної долі — це для істот, що лише живі засоби, є спільне неминуче нещастя, а для вільних громадян, натомість, особиста поразка і провина.

Можна згадати тут інші абсолютні нещастя, які, згідно з грецькими уявленнями, спіткавши людину унеможливають її безсмертя. Ідеться про безсмертя як нескінченність існування, тобто стосунок до трьох «моментів» часу: минулого, теперішнього і майбутнього. Отже, ніколи не дістане безсмертя той, що знедолений через погане походження: в минулому не було витворено його доброго імені. Тому-то чимало греків і майже всі варвари — назавжди нещасні, бо не мають славетних предків, які б піднесли їхнє родове ім'я. Далі, нездоланне нещастя теперішнього — це потворна зовнішність. Греки надто цінували красу як гармонію всіх сторін людського ества. Непереборне нещастя майбутнього — це безплідність: відсутність потомства як втілення свого образу та імені. Ніцше, мабуть, слушно зауважував, що греки були таким прекрасним народом, бо найбільше страждали. Отож, вони страждали через безрідність, потворність і безплідність. До речі, це вже не обходить християн, які ще більше індивідуалізуються, остаточно перейшовши від культури сорому до культури сумління<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Докл. про ці типи культури у книжці Рут Бенедикт «Хризантема і меч. Моделі японської культури» (Benedict, 1946).

Давні греки бачили зв'язок посмертного існування з рідним словом, з набуттям імені насамперед через участь у громадському житті. Ось чому передчасна смерть незрілої людини (ἄωρος) є для них величезним лихом: ἀνονομία, безіменність. Така людина не встигла долучитись до слави предків, набутти славетності, закарбуватись у пам'яті рідної спільноти. Якщо грек не зажив слави у творчій царині свободи — у політиці, війні, спорті, науці та мистецтві, то він не дістає безсмертного слова, не виступає у слові за межі свого тілесного існування — у надіндивідуальне минуле предків і майбутнє потомків. Людина живе у мові. *Letum non omnia finit*<sup>4</sup>. Так і для давніх слов'ян: безсмертя, тобто слава, це слова.

### 3. Фаустівське безсмертя

Інше ставлення до безсмертя окреслив Йоган Вольфганг Гете. Створюючи «Фауста», він упродовж десятиріч досліджує самоздійснення особистості на ґрунті новоевропейської цивілізації. Мова про фаустівську людину, що відкинула примарну середньовічну самореалізацію через «умоглядне», усамітнене пізнання, а водночас і примарний тогосвітній порятунок душі, яка існує для слави не людської, але Божої. Замість «духовної» самоізоляції<sup>5</sup> з перспективою індивідуальної вічності фаустівська людина спочатку обирає багатство внутрішнього життя, чуттєві втіхи й упокорення зовнішньої природи. Вона вірить лише в найдовшу низку «прекрасних миттєвостей» поцейбічного світу, яку дарує влада над ним. Мають вагу наші земні почуття, зрештою, воля до влади. Відтак постає нігілізм: немає безсмертя, немає моральної відповідальності, вся телеологія лише вигадка, а світ і життя безглузді. Однак в описі передсмертного видіння Фауста старий Гете висловлює зовсім інший «верх премудрощів земних»: є безсмертя, разом індивідуальне й надіндивідуальне, яке ґрунтується в розумній колективній праці.

Це верх премудрощів земних:  
Лиш той життя і волі гідний,  
Хто б'ється день у день за них.  
Нехай же вік і молоде й старе  
Життєві блага з бою тут бере.  
Коли б побачив, що стою  
З народом вільним в вільному краю,  
Тоді гукнув би до хвилини:  
Постій, хвилино, гарна ти!  
(Гете, 2001: с. 408) (16).

Це вже не тільки античний логос, безсмертне слово, а й модерне перетворення всієї дійсності (17). Для цього потрібна розвинена цивілізація свободи, яка за Давньої Греції лише починалась. Отже, безсмертя в тому, що

<sup>4</sup> Не все кінчається зі смертю (пер. мій. — А.Б.). Див.: Sextus Propertius, *Elegiae, Liber IV, 7*.

<sup>5</sup> Давні греки вживали слово *ἰδιότης*, ідіот, на позначення громадянина, що відмовився від своєї участі в громадському житті чи взагалі взявся не за свою справу, тобто ізольованого від справжнього життя.

фаустівська людина в змозі посмертно існувати як особистий відбиток у житті вільного народу. Цю можливість власного відбитку в мовному колективі Гете пов'язував із самоздійсненням особистості — з внутрішньою формою автентичного<sup>6</sup> життя, яка відбивається в кожному вчинку, в кожному слові справжньої особистості. Така форма — це безсмертна доля<sup>7</sup>.

#### 4. Ескапічне безсмертя

Немає нічого подібного в російському варіанті «Фауста» доби сталінського «колективізму» — у романі «Майстер і Маргарита», який Михайло Булгаков спочатку хотів назвати «Фауст і Маргарита». Автор змінив ім'я Фауста на Майстра під впливом переданої йому телефонної розмови 1934 року між Борисом Пастернаком і Сталіним<sup>8</sup>, під час якої червоний цар назвав майстром ув'язненого й приреченого на загибель Осипа Мандельштама. Ймовірно, Булгаков ідентифікував себе не лише з Майстром, а також із Христом<sup>9</sup>, чие друге пришествя ніхто не помітив, крім Олени, третьої дружини письменника<sup>10</sup>. Ця самоідентифікація Булгакова розкриває його уявлення про свої стосунки зі Сталіним, хоч насправді вони більше нагадують стосунки Олександра Пушкіна з царем Миколою I, ніж Христа із дияволом. Отже, яку кінцеву нагороду отримали Майстер і Маргарита? Що є, згідно з Булгаковим, найбільше благо, яке дарує князь п'їтьми? Він дарує волю: вічний спокій між світлом і темрявою та поряд з коханою людиною. Така-от російська відповідь про можливе безсмертя (18).

Якщо казати загалом, то в Росії творча особа мріє, щоб деспот залишив її у спокої. Вочевидь, людина, що тільки мріє про «спокій і волю», — це антипод фаустівської людини, яка має творчу свободу й належить до вільного народу. Втім, уже Аристотель казав, що *πολίτης*, громадянин, має вільну державу за неодмінну умову свого повноцінного існування й розквіту людського (*εὐδαιμονία*). Отож, щастя можливе, коли в нашому житті є здорове чуттєве вдоволення, теоретичне пізнання і свобода для найкращого способу існування: добротності й політичного самовизначення.

#### 5. Медіальне безсмертя

Умова фаустівського безсмертя в тому, що наші власні думки, вільні дії та емоційні вирази існуватимуть без нас у майбутньому, якщо вони накладатимуть свій карб на думки, учинки й вирази інших людей і наступних поколінь. Думки існують окремо від своїх творців лише в думках інших, отже —

<sup>6</sup> Слово *αὐθεντικός* означає «справжній».

<sup>7</sup> На надгробку Френка Синатри викарбовано: *The best is yet to come* (Найліпше ще попереду).

<sup>8</sup> Воланд у романі Булгакова — це Сталін; *Voland* також згадується у «Фаусті» Гете.

<sup>9</sup> З Христом часто ототожнюють князя Мишкіна Федора Достоевського й доктора Живаго Бориса Пастернака.

<sup>10</sup> Як євангельська Магдалена чи гетівська Гретхен (Маргарита).



медіально, між людьми. Учинки, коли це важливі моральні й політичні дії, існують медіально як зразки та наслідки, як живе минуле людської спільноти. Так само існують значливі експресивні вияви; вони відбиваються в почуттях людей, які сприймають мистецькі твори.

Особистість у модерному сенсі — це передусім осмислена єдність трьох згаданих елементів людського життя: почуттів, учинків і думок. Відповідно, можна говорити про різну інтенсивність буття особистості — залежно від яскравості й повноти згаданої єдності, розквіту особистого життя. Такою є ідея щастя особистості як її автентичності. Автентичність ця завіряється лише медіально, у перебуванні між людьми. Основа цього перебування в тому, що цю справжність помічають і визнають. Найкращим підтвердженням такого розуміння є постать самого Гете — як казали його сучасники: «олімпійця», — бо він одночасно був державним діячем, великим поетом і видатним науковцем, тобто людиною на вершині, яку видно звідусіль (19).

Сьогодні ідея безсмертя, витворена модерною культурою Заходу, набагато сильніше виявляє елітарність особистості й водночас свою нездійсненність для мас. У цьому є постмодерний парадокс буржуазно-демократичної змагальності; адже самоздійснення — це винятковий успіх. Коли в нашому світі людина здійснюється лише за умов, що вона справді досягла помітної унікальності своїх думок, учинків і виразів, то, як наслідок, усюди відчують «тиранію унікальності». Через те багато людей зазнає фрустрації. В «суспільстві спектаклю», — з надмірною диференціацією, спеціалізацією, а водночас з Інтернет-глобалізацією, — вони не спроможні засвідчити свою унікальність і мати яскраве, пам'ятне життя.

Дедалі більше вірять, що «існує лише те, що є на великому екрані». Чимало людей уже повірили в digital-автентичність і digital-безсмертя. Тому жадають увічнити як «унікальний» кожен свій інтер'єр, кожен свій звук і рух, кожен свій вираз обличчя — увічнити за допомоги фото-, відео- та аудіозапису, через доступні всім цифрові медіа. Оцим «цифровим комунізмом» живиться надія на помітність свого життя і своє маленьке безсмертя — у безбережному й вічному Інтернеті, — хоч би для родичів і знайомих. Проте що більш реальною, технічною, стає нині умова медіального<sup>11</sup> безсмертя, то більш непевним, ілюзорним, стає воно порівняно із земним безсмертям імені або фаустівським безсмертям особистості.

## Доповнення<sup>12</sup>

1. Останні слова Сократа згідно з Платоновою «Апологією Сократа» (42a): «Проте вже час іти звідси, мені — щоб померти, а вам щоби жити, а хто з нас іде до ліпшого, не знає ніхто, крім бога» (пер. мій. — А.Б).

<sup>11</sup> Окреслене вище екзистенціальне поняття медіальності як способу перебування між людьми, як правило, звужують до екзистенційного поняття медійності як присутності в ЗМІ (масмедіа).

<sup>12</sup> В основному тексті номери доповнень стоять у дужках.

Епікур (341 — 271 чи 270 до н.е.), якого послідовники вважали за бога, у «Листі до Менекея» написав: «смерть для нас ніщо. Адже все, що добре, і все, що погане, предмет відчуття. А смерть є втратою відчуття. Звідси правильне розуміння, що смерть для нас ніщо, робить мінливість життя джерелом утіхи, не тому що додає безмежний час, а тому, що усуває тугу за безсмертям. Ось чому немає нічого страшного у житті для того, хто справді збагнув, що немає нічого страшного в закінченні життя. Ось чому дурник той, хто говорить, що боїться смерті не тому, що вона спричинить страждання, коли прийде, а тому, що вона спричиняє страждання тим, що прийде; що не лякатиме своєю присутністю, того немає підстав боятися заздалегідь. Отже, найжахливіше з усіх зол, смерть, для нас ніщо; бо поки ми є, її немає, а коли вона є, то немає нас» (пер. мій. — А.Б.)

Л. Вітгенштайн у «Логіко-філософському трактаті» (1921) написав: «6.431. Як і при смерті світ не міняється, а кінчається.

6.4311. Смерть не подія життя. Смерть не переживають. Якщо під вічністю розуміють не нескінченну тривалість часу, а нечасовість, то живе вічно той, хто живе в сучасності.

Наше життя так само нескінченне, як безмежне наше видноколо.

6.4312. Часове безсмертя людської душі, тобто її вічне життя й після смерті, не тільки жодним чином не гарантоване, а це припущення передусім не забезпечує того, що завжди хотіли ним досягти. Чи розв'яжеться якась загадка через те, що я житиму вічно? Чи не є й тоді це вічне життя так само загадковим, як і теперішнє? Розв'язання загадки життя у просторі й часі лежить *поза* простором і часом.

(Тут не можна розв'язати жодних проблем природознавства.)» (пер. мій. — А.Б.).

М. Гайдегер у § 47 «Буття і часу» (1927) зауважив: «Чим феноменально правильніше осягають уже-не-ось-буття небіжчика, тим ясніше з'ясовують, що таке співбуття з мерцем якраз не дає досвіду власного дійдення-до-кінця небіжчика. Смерть, звісно, виявляється втратою, але більше як те, про що досвідчуються ті, що лишаються. У зазнаванні втрати, однак, утрата буття не стає доступна такою, яку “зазнає” той, хто вмирає. Ми не досвідчуємося про вмирання інших у первісному сенсі, ми тільки щоразу “при тому”» (Heidegger, 2006: S. 239) (пер. мій. — А.Б.).

Альбер Камю пізніше, 1942 року, напише: «Проте завжди дивуєшся з того, що всі живуть так, ніби про смерть ніхто “нічого не відає”. А й справді ми не маємо досвіду смерті. У прямому значенні слова досвідом є лише те, що безпосередньо пережито й усвідомлено. Що ж до смерті, то в цьому випадку можна говорити хіба що про чийсь досвід. А це, звичайно, сурогат досвіду, суб'єктивна думка, яка нас цілком ніколи не переконувала» (Камю, 2015: с. 14).

2. Ця книжка (Кулаковський, 2002) містить три публічні лекції, прочитані Ю. Кулаковським, професором класичної філології (з 1884 по 1919 рік) в університеті св. Володимира. Лекції були підготовлені на основі видатної



праці «Псюхе. Культ душі й віра греків у безсмертя» Ервіна Роде (Rohde, 1894), друга юності Ф. Ніцше.

3. О.Ф. Лосев, дослідивши опис загробного світу в Гомеровій «Одисеї» (XI пісня Νέκυια), знайшов у ньому шість шаблів розвитку мітології посмертного існування душі, від найдавніших уявлень про душу як птаха й аж до так званої «орфічної інтерполяції» про осуд і муки злодіїв у підземному царстві (Титій, Тантал, Сизиф), а також до одночасного перебування Геракла в Аїді серед померлих і на Олімпі серед богів (Лосев, 1957: сс. 23—25).

4. У статті «Віра в безсмертя» С.М. Трубецький зауважував, що спосіб існування тіней у потойбічності, як його спочатку уявляли собі греки, — це радше уявлення про вічну смерть людини, ніж про її вічне життя (Трубецкой, 1908: с. 370). До речі, смерть душі можна розглядати і як подію, що вже трапилася в земному житті. У «Мертвих душах» М.В. Гоголя, на мій погляд, зображено живих істот із померлими душами, тобто й не людей уже («Бо запла-та за гріх — смерть, а дар Божий — вічне життя в Христі Ісусі, Господі нашім». Рим. 6: 23, пер. І. Огієнка).

5. Див., наприклад, Гомерову «Одисею», XI, 140—149. В Еврипідовій «Гекубі» (535), написаній бл. 424 р. до н.е., йдеться навіть про жертвну людську кров. До речі, мерці п'ють людську кров, «субстанцію життя», щоб залишатися в нашому світі, — це відома тема нинішньої маскультури. Пор. Біблію про кров як джерело життя: «бо душа тіла — в крові вона» (3 М. 17: 11), «бо кров — вона душа, і ти не будеш їсти душі разом з м'ясом» (5 М. 12: 23). З давніх часів побутують уявлення про те, що душа може існувати лише кровно, разом із тілом, тому-то й вірили в «переселення душ». Певна новація — це думка про черговість існувань душі в тілі й без нього, як це, приміром, описував Платон у міті про Ера (Πολυτεία, X, 614b-621b).

6. Люди осьової доби (термін К. Ясперса) вже почали здогадуватися про онтологічну різницю між людиною та будь-якою іншою істотою, бо остання відмінна тим, що не має моральної індивідуальності. Отже, не душа як така вирізняє нас з-поміж усіх організмів, а наша моральна особа, щодо якої можна казати про безсмертя як ознаку її найвищої цінності, духовності. А ось такої цінності тваринної чи рослинної душі, яка б заслуговувала на вічність, уже могли не визнавати, хоч інколи вірили в можливість потрапляння людської душі до тіла різних тварин.

Проблема безсмертя виникала тільки через те, що суперечливо, з одного боку, вважати, що тваринна особина гине разом зі своєю психічною здатністю, а з іншого — не вважати, що й людська особа гине разом із психічною здатністю свого тіла. Доказ безсмертя заперечує банальну очевидність неусувного зв'язку організму з його психічною здатністю, неусувного зв'язку психічної здатності людського тіла з особою як продуктом цієї здатності. Хоч цінність особи, яка з онтологічного погляду вища за все фізичне й органічне буття, і здається безперечною, але ніяк не очевидним є посмертне відокремлення особи від своєї тілесної психіки, яка цю особу уможливорює під час життя.

Іншими словами, з вищої — ніж у речі або тварини — цінності особи не впливає прямо її нескінченне буття. Навпаки, зі скінченності особи може природно впливати вимога дотримуватись моралі, адже це потрібно для того, щоб забезпечити «недоторканність» цієї скороминушої — і тим-то більшою! — цінності.

7. Двадцять два сторіччя по тому Імануель Кант підтримав думку про вічність душі. Проте для нього вона вже не предмет теоретичних доказів «раціональної психології», як для давніх авторів або Мозеса Мендельсона (див. Мендельсонів твір 1767 року «Федон, або Про безсмертя душі» — Mendelssohn, 1989), а постулат практичного розуму. Дотримуватись моральних обов'язків маємо не завдяки теоретично обґрунтованому, тобто раціональному, страху перед вічною карою, а через неодмінне — хоч і не теоретично обґрунтоване — сподівання, яке має наш практичний розум. А саме: страждання праведника на тлі щастя негідника тільки випробування для першого, бо мусить існувати вічність як умова *summum bonum*, довершеного блага. Отже, цілком розумно, що має бути довершено щасливим (блаженим) лише той, хто гідний свого щастя. Кант абсолютно певен: практичний розум ніколи не погодиться з тим, щоб успіх усього життя (блаженство) не був би прямо залежним від добродійності щасливця. Гарантію цього зв'язку він бачив у сподіваному існуванні безсмертя душі, Бога й свободи волі. Одне слово, існування усіх цих — з погляду теоретичного розуму — суперечливих предметів неможливо довести, але вони неодмінно є постулатами практичного розуму, що доповнюють один одного й разом уможливають моральний лад самого буття як справді достатню підставу поваги до закону й мотивації добродійця. Як бачимо, Кант, будучи в гносеологічному плані «суб'єктивістом», в етичному плані «об'єктивіст», адже постульований зміст предметів оптимістичного морального сподівання — це водночас практичне знання про речі самі по собі.

Бог не може не створити найдосконалішого світу, якому неодмінно властива така риса, як доцільний зв'язок життєвого успіху й моралі. А це також означає свободу волі, яка велить діяти тільки згідно з мораллю. Знову ж таки, вічність душі, свобода волі й Бог — це практичні істини, яких теоретична думка не може довести. Докантівська філософія поклала надію на цю думку, бо те, що є найдосконалішим, мовляв, пізнається найдосконалішим чином; отже, докантівський онтологічний доказ буття Бога був і гносеологічним. Проте згадані істини є також трансцендентальними умовами безперечного факту людяності, чи нашої досконалості, тобто умовами *summum bonum* як безперечної кінцевої мети людської волі.

8. Справжнє зло — це тепер не образи релігійної уяви, отже, й не предмет спеціальної практики очищення від зла, яку контролюють професійні «очисники душ» — усілякі жреці та «служителі культу». Справжнє зло — це тепер те, що не дає бути людиною; як казали стоїки, тільки моральне зло — це справжнє зло. Тобто питання зла є питанням вірогідного знання умов

самоздійснення, зокрема, питанням справжніх обов'язків як істинних засад успішного життя людини, недотримання яких — непоправне зло для неї.

Як тільки індивідуалізація, досягнута в міській, «буржуазній», культурі, дала змогу запитували себе (вивчати своє життя): що це таке — мої обов'язки, мої цілі життя, тобто дала змогу запитувати про те, що відмінне від усього звичаєвого (ἥθος), накинутого суспільством без згоди самого розуму, так одразу й виникає етика як думка про те, що є справжнім добром, відповідно, злом. Ця думка є «критикою етосу», бо вона стосується не так спільної релігійної втечі від зла, як раціонального пошуку істинного блага й особистого сенсу свого суспільно вагомому життя. Урешті, етика є думкою про те, як зберегти свою людяність — не чинити моральне зло й любити благо — перед лицем своєї скінченності, тобто у відповідь на зло чи у прагненні минутих благ.

9. Усунення цієї «метафізичної» послідовності — коли з теоретичної філософії (онтології наявного) «висновують» практичну філософію (етику) — є істотною рисою фундаментальної онтології Мартина Гайдегера, де «практичні питання» не розглядаються окремо чи після онтологічних, бо вони водночас є онтологічними. Іншими словами, з погляду Гайдегера не може бути обґрунтованого виведення етичних (нормативних) суджень зі знання про (наявне) «місце людини в бутті» чи «положення людини в космосі».

10. Порівнюючи поняття очищення в Старому і Новому Заповіті, можна припустити, що сотеріологічне очищення душі від гріха через жертву та спокуту походить від обрядового (левитського) очищення тіла через омовіння після контакту з нечистим, «таме». Пор., наприклад, 3 М. (Левит) із Мт. 15: 11, 23; 25, Лк. 11: 39, Дії 10: 15, Рим. 14: 14, 14: 20, 1 Тим. 4: 4, Тит. 1: 15. Це уподібнення очищень тіла до доброчесності виглядає як метафора, що описує умову наближення до божества й присутня у багатьох релігіях до християнства, але платонічної ваги набула лише в останньому (як казав Ніцше, християнство — це платонізм для мас). Зрозуміло, наближення до безсмертного божества є передусім очищенням від усього, що пов'язане з мертвим і смертю.

Філософія, природно, може поділяти з релігією сотеріологічний інтерес, але філософська турбота про вірогідність знань обов'язково породжує сумнів: чи справді буттєвий лад є таким, що єдина життєва мета — це спасіння через очищення душі? І коли досліджують обґрунтованість знань про універсальний порядок, про єдність усіх царин суцього, то можуть з'ясувати, що цей порядок узагалі не містить вічності і спасіння особи задля цієї вічності. Буттєвий лад може виявлятися таким, що «спасіння» ніяк не описуватиме умов осмисленого чи доцільного життя, наприклад, доброго (автентичного) життя як самоздійснення людини й здійснення блага. Тоді потрібно обдумувати дієву етичну мотивацію, яка не збіжна з турботою про порятунок від вічної кари. Ця мотивація може бути повагою до закону, про яку казали Сократ і Кант, якщо ця повага — наслідок розуміння морального ладу спільноти, нашою підтримкою якого ми уможливуємо і свою людську гідність, і своє добре життя.

11. Для розуміння поглядів античних мислителів на посмертне життя варто зіставити міт про загробні мандри Ера в X книзі «Республіки» Платона (614b—621b) з тим самим мітом у Плутарха в «Застольних бесідах» (IX 740 B—F), а також зі «Сном Сципіона» в останній книзі «Республіки» Цицерона (Marcus Tullius Cicero. *Somnium Scipionis*, in: *De re publica* VI, 9—29) та оповіддю про Енеєве відвідування царства мертвих із VI книги «Енеїди» Вергілія. Про сучасний православний погляд на цю тему див.: (Rose, 2009).

12. Міт про Γύρου Δακτύλος, перстень Гіга, Платон розповів у II книзі «Республіки» (359a—360d). Я вважаю, що цю оповідь можна трактувати як ментальний експеримент, що мав демонструвати слухачеві Платона: якби існувала така річ, як цей перстень, що робив свого власника невидимим і надійно приховував його участь у злочинах, то кожен би визнав, зазирнувши у власну душу, що, маючи цей перстень, урешті чинив би те саме, що цей Гіг.

Що ж дає сили опиратись Гіговій спокусі? Як подолати спокусу негідного щастя? Платонів міт таким чином порушує питання про те, як владнати<sup>13</sup> своє життя, якщо людина — маріонетка, яку рухають сили, підвладні богам і державі, але не їй самій?

У житті кожної людини, звісно, є місце для свого перстня Гіга. Хто не хотів би гарантовано уникати розплати за вчинки хоч і ганебні, але, як здається, такі потрібні для того, щоб бути щасливим? Згідно з Платоном, на заваді спокусі Гіга може стати лише філософія, яка доведе неминучість відплати за негідне щастя. Або, мовляв, на заваді буде очолювана філософами держава, якщо вона настільки досконала, що зможе переконати кожного громадянина в невідворотності викриття і покарання, а також створюватиме умови для доброго життя.

Одне слово, тільки жажливість пекельного «потім» усуває принадність солодкого «тепер». Тільки ляк, що душа не складе земного іспиту чи зазнаватиме неминучої кари вже за цього життя, тамує спрагу до насолод на шляху земного зла.

А якщо потойбічного суду немає? Платона, схоже, не полишало це питання, бо перед його очима була незмінна картина реального суспільства з його недосконалим правосуддям і несправедливістю. Безліч нікчем неначе мають той перстень Гіга й уникають усіх відплат, хоч і не гідні свого щастя! Якщо існує лише поцейбічний суд, то його вдосконаленню й мали прислужитися «Закони» — останній твір Платона. Це твір про необхідні підстави невідхильності покарання як умови доброго життя і справедливості.

Цей твір, звісно, не можна читати в оптимістичному аспекті модерної практичної філософії, яка передбачає, що справедливий соціальний порядок має за свій критерій те, що тут для самого злочинця неодмінні негативні наслідки злочину переходять із зовнішньої площини каральної діяльності

---

<sup>13</sup> Мабуть, слово «влада» семантично пов'язане з «владнати», «владати», тобто давати й підтримувати лад, керувати. Отже, влада в цьому сенсі — не насильство, не внесення хаосу поневолення і сваволі в порядок життя, а навпаки, владнання життя — свого і суспільства.

держави до внутрішньої площини неодмінного змісту самих переживань злочинця та його самопокарання. Втім, щось подібне до цього погляду — але без урахування справедливого соціального ладу — можна знайти не лише у Достоевського, дослідника людської совісті, а вже в Епікура, який зокрема учив, що злочинець неодмінно страждає через страх перед викриттям (страждає тому, що викриття, як і смерть, неодмінно прийде).

**13.** Платон розглядав дві версії віри в загробний суд і його наслідки. Або душа має можливість «відчути» вирок під час свого посмертного існування, скажімо, на Островах блаженних чи в Тартарі (Γοργίας 523ab). Або душа переселяється (метемпсихоз) за вироком цього суду в краще чи гірше тіло, отже, в гіршому тілі страждає за злочини свого попереднього земного життя (Τίμαιος 42bc). Друга версія має ту перевагу, що не порушує складного питання, чим є душевна «тілесність», потрібна для відчуження неземної кари. Проте ця версія порушує не менш складне питання душевної самототожності й змінюваності «моральної якості» душі за умови природного забування в новому тілі свого попереднього життя.

**14.** Мігель де Унамуно в книжці 1913 року «Трагічне почуття життя у людей і народів» (Унамуно, 2010) писав, що трагічне зусилля нескінченно перебувати у своєму власному існуванні — це наша суть і афективна основа будь-якого пізнання, зокрема вихідний пункт будь-якої філософії. На мій погляд, це «трагічне почуття життя» насправді є тугою за безсмертям з одночасним відчуттям нашої скінченності, це породжує передусім трагічне почуття справедливості, зокрема бажання, щоб існувала об'єктивна невідхильність кари як найкращий спосіб зменшення того зла скінченності, яке можна зменшити. Згідно з Платоном, скінченність людини — це зло її тваринності. Додам: якщо у фізичному плані це зло панування безсмертного роду над одиничністю смертної тілесної істоти, то в моральному це зло панування чуттєво-тілесної одиничності людини над загально-розумною частиною її душі.

**15.** Слово «щастя» походить від давньослов'янського, яке говорить про частину, тобто долю. Церковнослов'янське «сѣчастьнѣ» означає бути причетним. Тобто щастя — це бути з частиною, або долею. Коли щастить, маємо долю як випадок — удачу. Тож не ми обираємо долю, а вона обирає нас. Для багатьох європейських мов щастя (happiness) — синонім випадкової удачі (luck) (див.: Cassin et al., 2014).

**16.** Das ist der Weisheit letzter Schluß:  
 Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,  
 Der täglich sie erobern muß.  
 Und so verbringt, umrungen von Gefahr,  
 Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.  
 Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,  
 Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.  
 Zum Augenblicke dürft' ich sagen:  
 Verweile doch, du bist so schön!

(Goethe, 1986: S. 428).

17. Тому, перекладаючи перші рядки Євангелії від Івана, Гетів Фауст пише «Im Anfang war das Tat» замість Іванового «Im Anfang war das Wort» (Goethe, 1986: S. 104), отже, стверджує, що спочатку було діло, а не слово чи дія (die Tat). Зрозуміло, тут Гете йдеться про початок як онтологічний принцип, а не про часовий початок; відповідно, про первинне значення суспільної діяльності, а не логосу (Античність) чи божественного акту творіння (Середньовіччя).

18. Відповідь Михайла Булгакова у романі «Майстер і Маргарита» повторює те, що на сторіччя раніше висловив Олександр Пушкін у вірші 1834 року «Пора, мой друг, пора!», написаному до дружини після вимушеної відмови від свого прохання про звільнення з державної служби на принизливій придворній посаді камер-юнкера. У вірші йдеться, що у світі — звичайно, російському — щастя немає, а є тільки спокій і воля. Отож поет, «уоставший раб», мріє про далеку оселю «трудоу и чистых нег», тобто про творчість і кохання, можливі не в житті державного невольника, а лише в особливому тінновому місці, у «Майстрі і Маргариті» це вічність між світлом і пільмою, тобто вочевидь не та вічність, де карають рабів за малодушність, а та, «між добром і злом», де Данте оселив душу язичника Вергілія.

19. Про те, як Гете міг ставитися до свого безсмертя, див. другу частину роману Мілана Кундери «Безсмертя» (Кундера, 2020: сс. 53—94).

#### ДЖЕРЕЛА

- Гете, Й.-В. (2001). Фауст / Пер. з нім. М. Лукаша. В: Й.-В. Гете, *Фауст; Лірика*. Київ: Веселка.
- Камю, А. (2015). *Міф про Сізіфа* / Пер. з фр. О. Жупанського. Вид. «Портфель».
- Кулаковский, Ю.А. (2002). Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. В: Ю.А. Кулаковский, *Эсхатология и эпикуреизм в античном мире: Избр. работы* (сс. 45—164). Санкт-Петербург: Алетея.
- Кундера, М. (2020). *Безсмертя* / Пер. з фр. Л. Кононовича. Львів: Видавництво Старого Лева.
- Лосев, А.Ф. (1957). *Античная мифология в ее историческом развитии*. Москва: Учпедгиз.
- Трубецкой, С.Н. (1908). Вера в бессмертие. В: С.Н. Трубецкой, *Собр. соч. в 6-ти тт.* Т. 2. Москва: тип. Г. Лисснера и Д. Собко.
- Унамуно, М. де. (2010). Про трагічне відчуття життя у людей і народів. В: М. де Унамуно, *Про трагічне відчуття життя та інші твори* / Пер. з ісп. за ред. Б. Чуми. Львів: Астролябія.
- Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton, Mifflin Company.
- Cassin et al. (2014). *Dictionary of Untranslatables*. Princeton University Press.
- Goethe, J.W. (1986). *Faust*. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Mendelssohn, M. (1989). Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen. In: M. Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*. Berlin: Union.
- Rohde, E. (1894). *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg i. B., Leipzig.
- Rose, Fr. Seraphim. (2009). *The Soul after Death*. St. Herman of Alaska Brotherhood.



Wittgenstein, L. (1960). Tractatus logico-philosophicus. In: L. Wittgenstein, *Schriften. Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Одержано 20.07.2023

## REFERENCES

- Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton, Mifflin Company.
- Cassin et al. (2014). *Dictionary of Untranslatables*. Princeton University Press.
- Camus, A. (2015). *Le Mythe de Sisyphe* / Transl. from French by O. Zhupanskiy. [In Ukrainian]. PH “Portfel”. [=Камю 2015]
- Goethe, J.W. (1986). *Faust*. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag.
- Goethe, J.W. (2001). Faust / Transl. from German by M. Lukash. In: J.W. Goethe, *Faust; Lyrics*. [In Ukrainian]. Kyiv: Veselka. [=Гете 2001]
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Mendelssohn, M. (1989). Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen. In: M. Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*. Berlin: Union.
- Kulakovskii, J.A. (2002). Death and Immortality in the Ancient Greek Descriptions. [In Russian]. In: *Eschatology and Epicureanism in the Ancient World: Selected works* (pp. 45–164). St. Petersburg: Aletheia. [=Кулаковский 2002]
- Kundera, M. (2020). *Immortality* / Transl. from French by L. Kononovych. [In Ukrainian]. Lviv: Staryi Lev Publishing House. [=Кундера 2020]
- Losev, A.F. (1957). *The Ancient Mythology in its Historical Development*. [In Russian]. Moscow: Uchpedgiz. [=Лосев 1957].
- Rohde, E. (1894). *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg i. B., Leipzig.
- Rose, Fr. Seraphim. (2009). *The Soul after Death*. St. Herman of Alaska Brotherhood.
- Trubetskoi, S.N. (1908). The Belief in Immortality. [In Russian]. In: S.N. Trubetskoi, *Collected works*. Vol. 2. Moscow: G. Lissner and D. Sobko. [=Трубецкой 1908]
- Unamuno, M. de. (2010). The Tragic Sense of Life. [In Ukrainian]. In: M. de Unamuno, *About the Tragic Sense of Life and Other Works* / Transl. from Spanish by B. Chuma. Lviv: Astro-labia. [=Унамуно 2010]
- Wittgenstein, L. (1960). Tractatus logico-philosophicus. In: L. Wittgenstein *Schriften. Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Received 20.07.2023

*Andriy BOGACHOV*, Doctor of Philosophy,  
Professor at the Department of Theoretical and Practical Philosophy,  
Taras Shevchenko National University of Kyiv,  
60, Volodymyrska St., Kyiv, 01601  
a.bogachov@gmail.com  
<https://orcid.org/00000-0003-4603-4065>

## FIVE KINDS OF IMMORTALITY

The author develops the idea that ancient Greek philosophy begins with attempts of the first theorists, especially Plato, to prove the immortality of the soul. For them, this meant, above all things, justifying that a person cannot escape moral responsibility or punishment for his wrongdoings. The author compares this kind of immortality, or this theory of immortality, to the ancient Greek concept of earthly immortality of the name. If a Greek had not achieved his glory in

the creative realm of freedom (in politics, war, sports, knowledge, and arts), he did not get beyond the limits of his bodily existence. The first kind of immortality is also discussed in terms of Plato's moral pessimism, while the second kind of immortality is discussed in terms of moral optimism. Both kinds are considered in terms of the philosophical response to the question of a good and happy life. The third kind of immortality is defined by the author as Faustian immortality in the Modern Age. The concept of this kind of immortality is explained in terms of the Faustian individual, that is, based on J. W. Goethe's idea of self-realization of personality through the activities of their native community. This kind of immortality is contrasted with the concept of escapist immortality, described by Russian artists, especially A. S. Pushkin and M. A. Bulgakov, as the greatest achievement of a modern creative person in the conditions of social unfreedom. Lastly, the concept of medial immortality is defined as a postmodern idea that the desired uniqueness of a personality is affirmed by its social acknowledgment via contemporary digital communication means, that is, medial means. The author's main text contains important references to the Additions placed after the main text. To understand the dialogic nature of the research, Additions should be read alongside the main text, rather than after it.

**Keywords:** *immortality, finitude, justice, moral pessimism and optimism, good life, Faustian individual, digital media, personal authenticity.*