

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І.
МЕЧНИКОВА

(повне найменування закладу вищої освіти)

Факультет історії та філософії

(повне найменування факультету)

Кафедра філософії

(повна назва кафедри)

Кваліфікаційна робота

на здобуття ступеня вищої освіти «магістр»

**«Смерть як екзистенційна проблема в сучасній континентальній
філософії»**

(тема кваліфікаційної роботи українською мовою)

**«Death as an existential problem in the contemporary continental
philosophy»**

(тема кваліфікаційної роботи англійською мовою)

Виконав(ла): здобувач(ка) денної форми навчання
спеціальності 033 Філософія
(код, назва спеціальності)

Афоніна Євгенія Сергіївна

(прізвище, ім'я, по-батькові здобувача)

Керівник к.філос.н., доцент Райхерт К. В.

(науковий ступінь, вчене звання, прізвище, ініціали) (підпис)

Рецензент д.філос.н., проф. Шевцов С. П.

(науковий ступінь, вчене звання, прізвище, ініціали)

Рекомендовано до захисту:
Протокол засідання кафедри

№ від . . 2024 р.

Завідувач(ка) кафедри
ГОЛУБОВИЧ, Інна
(підпис) (прізвище, ім'я)

Захищено на засіданні ЕК №
протокол № від . . 2024 р.

Оцінка / /
(за національною шкалою/шкалою ECTS/
бали)

Голова ЕК
ГОЛУБОВИЧ, Інна
(підпис) (прізвище, ім'я)

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Становлення екзистенційної проблеми смерті в західній філософській традиції.....	6
1.1 Історичний розвиток проблематики смерті в західній філософській традиції.....	6
1.2 Смерть як умова становлення екзистенційної філософії.....	23
Висновки до першого розділу.....	38
РОЗДІЛ 2. Екзистенційні аспекти смерті в сучасній західній філософії..	40
2.1 Свобода в смерті: екзистенційні проблеми смерті, суїциду та убивства (за працями Альбера Камю).....	40
2.2 Смерть як межа біовлади (за працями Мішеля Фуко) та концепція некрополітики (за працями Ачілле Мбембе).....	46
2.3 Символічна смерть і зникнення реальності (за працями Жана Бодріяра).....	54
Висновки до другого розділу.....	59
РОЗДІЛ 3. Сучасні рецепції та критика екзистенційної проблематики смерті.....	60
Висновки до третього розділу.....	72
ВИСНОВКИ.....	74
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	76

ВСТУП

Актуальність дослідження. Проблема смерті належить до числа фундаментальних філософських проблем, які супроводжують людське мислення від моменту його становлення і залишаються теоретично та екзистенційно значущими впродовж усієї історії західної культури. Смерть виступає не лише як біологічний факт або соціально-культурна подія, а передусім як межовий досвід, що радикально визначає спосіб людського існування, структуру світогляду, моральну орієнтацію та самосвідомість індивіда. У сучасному філософському дискурсі смерть дедалі частіше осмислюється не як зовнішній кінець життя, а як внутрішня можливість, що пронизує саме людське буття та надає йому екзистенційного виміру.

Особливого значення ця проблематика набуває в контексті екзистенційної філософії, для якої смерть постає однією з базових структур людського існування поряд із свободою, вибором, відповідальністю, страхом і часовістю. Водночас, попри значну кількість досліджень, присвячених темі смерті в межах екзистенціалізму, питання про історико-філософські передумови формування екзистенційного розуміння смерті часто розглядається фрагментарно або редукується до окремих авторів і концепцій. Це зумовлює необхідність комплексного аналізу того, яким чином смерть поступово трансформувалася з міфо-ритуального та космологічного феномена в онтологічну й екзистенційну категорію, що визначає спосіб буття людини у світі.

Актуальність обраної теми зумовлена також сучасною інтелектуальною ситуацією, у якій досвід смертності набуває нових форм осмислення в умовах глобальних криз, воєн, пандемій та технологічних змін, що загострюють питання скінченності, вразливості та сенсу людського існування. У цьому контексті звернення до філософських засад екзистенційного осмислення смерті дозволяє не лише реконструювати історію формування відповідних концепцій, а й виявити їхню глибинну антропологічну та онтологічну значущість.

Метою дослідження є філософський аналіз смерті як фундаментальної екзистенційної проблеми в сучасній континентальній філософії.

Для досягнення мети були поставлені такі завдання:

простежити історичну еволюцію уявлень про смерть у західній філософській традиції від архаїчних і міфологічних форм до раціональних онтологічних концепцій;

показати роль смерті як структуроутворювального принципу екзистенційного мислення;

обґрунтувати значення смерті як ключової категорії екзистенційного досвіду;

обозначити сучасну екзистенційну проблематику смерті;

Об'єкт дослідження – філософське осмислення смерті.

Предмет дослідження – смерть як екзистенційна проблема та її концептуалізація.

Методологічною основою дослідження є сукупність загальнофілософських та спеціально-філософських методів. У роботі використано історико-філософський метод для реконструкції розвитку концепцій смерті; герменевтичний метод для інтерпретації філософських і літературних текстів; феноменологічний підхід для аналізу смерті як екзистенційного феномена; порівняльний метод для зіставлення різних концепцій смертності; а також метод концептуального аналізу, що дозволяє уточнити смислові трансформації ключових понять.

Джерельну базу дослідження становлять тексти класичних філософів західної традиції – від античних мислителів до представників екзистенційної філософії, а також епічні та релігійні тексти, які відіграли значну роль у формуванні уявлень про смерть. Наукову літературу складають праці сучасних дослідників з історії філософії, філософської антропології, екзистенційної та герменевтичної філософії. Частиною джерельної бази є публікація «Афоніна Є.

Ідеал і страждання у мистецтві: «Поранена амазонка» Поліклета», в якій була поставлена проблема тілесності в античному сприйнятті.

Ступінь розробленості проблеми: Велику увагу проблемі смерті як екзистенційного феномену у своїх дослідженнях приділяли М. Гайдеггер, С. К'єркегор, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Р. Мей, К. Юнг, З. Фрейд, Е. Фромм, К. Ясперс, Р. Отто, К. Шмітт та інші. Різні аспекти цього феномена досліджували українські вчені І. Бичко, Є. Головаха, Р. Горохова, С. Логвінов, В. Лук'янець, Т. Лютий, Н. Паніна, О. Туренко, Н. Хамітов та інші. Водночас у вітчизняній філософській думці та суміжних дисциплінах ця проблема залишається маловивченою, особливо з точки зору сучасної континентальної філософії та філософського осмислення смерті як фундаментальної екзистенційної категорії.

Структура та обсяг кваліфікаційної роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаної літератури. Загальний обсяг кваліфікаційної роботи 52 сторінки, основний зміст викладено на 70 сторінках.

РОЗДІЛ 1.

Становлення екзистенційної проблеми смерті в західній філософській традиції.

1.1. Історичний розвиток проблематики смерті в західній філософській традиції. Згідно з визначенням із філософського енциклопедичного словника, «смерть – це природний кінець існування живої істоти. [...] Філософський зміст проблеми смерті сконцентровано в питаннях про смисл смерті як завершального моменту людського життя і значення страху смерті. Важливість проблеми смерті у філософії визначається парадигмою осмислення особистісного буття» [4, с. 589].

Задля того, щоб розглядати смерть як екзистенційну проблему, спочатку потрібно ознайомитися з поняттям смерті, окреслити його загальну проблематику та визначити смислову глибину цього поняття через історичний розгляд. Саме цьому присвячений цей підрозділ.

Історично поняття смерті вперше можна відслідкувати на прикладі родових суспільств, в яких воно вже виступає як елемент цілісної світоглядної системи, де біологічна смерть нерозривно пов'язана з міфологічними, соціальними та ритуальними уявленнями. Воно ще не існує як філософське поняття, але його вже можна визначити як певний сталий культурний концепт, який включає біологічний факт смерті, символічну інтерпретацію цього факту та ритуальні відповідності.

Уявлення про смерть у західній традиції формувалися здебільшого через міфологічні наративи чи ранні форми релігійної рефлексії, але треба звернути увагу й окремо на погребальну обрядність, яка становила один із фундаментальних механізмів осмислення кінцевості буття. Низка дослідників визнає, що у архаїчних суспільствах похоронний ритуал був специфічною формою метафізичного мислення, у якій через матеріальну дію втілювався комплекс уявлень про життя, смерть і інобуття [13, 30, 17, 7]. Це дає підстави

стверджувати, що саме погребальна ритуалістика створила перше концептуальне поле, у межах якого смерть постала як філософська проблема – як явище, що вимагає пояснення й культурного впорядкування.

Простіше за все розглянути ранній концепт смерті можна на прикладі практик ініціації, насамперед вікової, яка в архаїчних культурах становила фундаментальний механізм соціалізації та духовного формування індивіда. Мірча Еліаде, видатний румунський історик релігії та дослідник міфів, визначає ініціації як систему ритуалів, що позначають зміну соціального або вікового статусу і водночас структурують духовний досвід суб'єкта, формуючи в ньому новий стан свідомості. Він пише: «Більшість ініціаторних випробувань більшою чи меншою мірою явно передбачає ритуальну смерть, якій слідує воскресіння або нове народження. Центральний момент кожної ініціації представлений обрядом, що символізує смерть новопосвяченого і його повернення в коло живих. Але він повертається до життя новою людиною, приймаючи інший спосіб буття. Смерть при ініціації означає одночасно кінець дитинства, невігластва і профанного стану» [17, с. 21]. Важливо зазначити, що сама ініціація для Еліаде не обмежується віковими ритуалами переходу; вона виражає універсальний для традиційних культур спосіб переходу до іншого рівня існування, який він називає «другим народженням».

Еліаде наполягає, що посвячення є найдавнішою духовною практикою людства, заснованою на універсальних моделях переходу, у яких повторюється космогонічний порядок: будь-яка форма нового початку потребує руйнування попереднього стану буття. Саме тому ритуальна смерть посідає центральне місце в його інтерпретації ініціації. Як він сам зазначає, «смерть у обряді посвячення створює «чисту табличку» (*tabula rasa*), на якій будуть записані знання, необхідні для формування нової людини» [17, с. 13].

Досвід ритуальної смерті не був самоціллю, але слугував засобом входження у сакральний світ: через ритуальну ентропію – стан руйнування попереднього соціального та психологічного порядку – неофіт очищувався від

попереднього стану і ставав здатним до онтологічного оновлення. Для Еліаде смерть у ініціації є формою тимчасового повернення до первинного хаосу, який передує будь-якому космічному або особистісному порядку. Це повернення має конструктивний характер: знищення колишнього стану створює можливість для нового способу існування.

Еліаде також підкреслює, що ритуальна смерть у посвяченні пов'язана з перемогою духу над матеріальною обмеженістю: для того, щоб увійти у потойбічний світ і досягти трансцендентного стану, необхідно набути «якості духу», оскільки випробування посвячення передбачають подолання не фізичною силою, а духовним актом, що виводить людину за межі тілесної реальності. Це положення пояснює, чому танатичний компонент ініціації був обов'язковим: він відкривав можливість переходу від матеріального до духовного рівня буття. У ритуальній структурі ініціації смерть постає як метод відриву від безпосередньої емпіричної реальності, а нове народження – як спосіб входження у структуру сакрального.

Повертаючись до архаїчної погребальної обрядності, треба наголосити, що вона не може бути редукована до конкретної необхідності поховати тіло; вона так само належить до сфери «метафізики міфу», як ритуал ініціації, й відображає спосіб, у який спільнота прагнула забезпечити перехід померлого через трансцендентний поріг буття. Погребальний ритуал в деякому сенсі сам виконував функцію ініціації, оскільки смерть розглядалася як чергове входження суб'єкта у новий онтологічний статус. З погляду архаїчної ментальності, померлий «проходив» той самий шлях, який у ритуалі посвяти переживав неофіт: руйнування старої ідентичності, перехід у межовий стан та символічне народження у новій якості.

Тобто, з прадавніх часів поняття смерті було концептуально пов'язано з «переходом», трансформацією, зміною. Це дає змогу визначити смерть як певну межу, за яку можна перейти і яка в наслідку здійсненого переходу забезпечує

оновлення, а також відзначити зв'язок уявлень про смерть з космологічними процесами ентропії, онтологічним самоствердженням та первинним хаосом.

У контексті західної філософської традиції особливої уваги заслуговує Епос про Гільгамеша – найдавніший літературний текст, у якому смерть представлена як глибинна екзистенційна межа, здатна радикально трансформувати людську суб'єктивність. У цьому творі смерть постає невідворотною подією, що вперше в зафіксованій історії змушує людину поставити питання про сенс власної скінченності та можливість подолання своєї природи. Це є досить нетиповим для ранньо-історичних розглядів події смерті через концентрацію на екзистенційних, складних питаннях зв'язку смерті з існуванням та не-існуванням, які в класичній історії філософії виникають не раніше пізнього Середньовіччя. Аналіз епосу дозволяє побачити становлення первинної форми філософського осмислення смерті задовго до появи систематичної філософії, а також простежити, як переживання втрати стає джерелом рефлексії про людську конечність.

У сюжеті епосу ключовим моментом є смерть Енкіду, яка руйнує первинну самовпевненість Гільгамеша. До цього моменту герой діє в межах структури міфологічної сили: він двічі порушує встановлену богами межу, вбиваючи Хумбабу та Бика Небесного, і демонструє переконаність у тому, що героїчна доблесть може забезпечити винятковий статус. Проте смерть Енкіду радикально змінює його досвід: вона вперше відкриває Гільгамешу можливість власного небуття й формує екзистенційний страх, який перетворює його поведінку, структуру мислення та систему цінностей.

Гільгамеш знаходиться у розпачі: «Як мені зберегти мовчання? Як мені залишитися спокійним? Мій друг, якого я любив, перетворився на глину. Мій друг Енкіду, якого я любив, перетворився на глину. Хіба й я не стану таким, щоб також лягти, ніколи більше не піднявшись, назавжди?» [21, с. 82], наче ці думки про неминучість та незворотність смерті вперше торкаються його. Це є цікавим символічним індикатором того, як людство вперше в історії письменого

мистецтва осмислює смерть з екзистенційної точки зору та розгляд смерті вперше набуває гострий екзистенційний вимір – і цей вимір не залишиться пов'язаним зі смертю з цього моменту назавжди; цьому буде частково присвячений наступний підрозділ.

Найважливішим є те, що смерть у Гільгамеші вперше виразно постає як невідворотний факт, який не можна обійти героїзмом, силою чи божественним втручанням. Страх перед нею стає джерелом фундаментального питання про людську природу. Гільгамеш виголошує формулу, що визначає всю його подальшу дію: «Чи не стану я, як Енкіду?». Саме ця фраза фіксує момент переходу від міфологічного світогляду – де смерть може бути подолана через сакральні структури – до зародження екзистенційного виміру осмислення кінця людського життя.

Пошук безсмертя, що становить центральну вісь другої половини епосу, є прямою реакцією на цю екзистенційну подію. Гільгамеш переживає смерть Енкіду як злам упорядкованого світу, а усвідомлення власної смертності стає для нього подією, яка не може бути інтегрована в попередній досвід. У сучасному дослідженні страждання в «Епосі о Гільгамеші» докладно занотовано, що герой зазнає глибокого психологічного розпаду: він відмовляється від царських обов'язків, вирушає у дику місцевість, демонструє симптоми тривожності, страху, імпульсивності, дезорієнтації, а також виявляє нав'язливу потребу знайти спосіб уникнути смерті [16]. Таким чином, можна відмітити, що екзистенційна проблематика смерті в епосі з'являється через досвід психічної граничності, що знаменує народження філософського осмислення скінченності.

Зустріч з Утанашті, єдиним смертним, який досяг безсмертя, структурно функціонує як перше у світовій літературі розмірковування про межі людської здатності подолати смерть.

Таким чином, Епос про Гільгамеша засвідчує перше в історії оформлення смерті як екзистенційної проблеми, що виходить за межі ритуальної чи міфологічної традиції й переходить у площину особистісної, психологічної та

саме екзистенційної рефлексії. Смерть у цьому тексті функціонує як абсолютний межовий досвід, який відкриває перед людиною питання про сенс існування, межі її сили, природу людського часу та можливість подолати власну обмеженість – смерть постає принципом формування людської суб'єктивності та онтологічної самосвідомості.

На відміну від «Епосу про Гільгамеша», у якому смерть вперше постає як екзистенційна межа, що вимагає внутрішньої трансформації суб'єкта, «Іліада» демонструє принципово інший історичний тип осмислення смертності. Гомерівський світ ще не знає філософської рефлексії над індивідуальною скінченністю; однак він уже формує складну культурну матрицю, у якій смерть є одночасно й абсолютним онтологічним фактом, і структурним елементом ціннісного порядку героїчної спільноти. Тобто, хоча в обох текстах смерть постає як фундаментальний досвід, що торкається самого способу людського існування, проте, якщо в «Гільгамеші» смерть функціонує як екзистенційна межа, здатна зруйнувати внутрішню структуру суб'єктивності й пробудити мислення про власну конечність, то в «Іліаді» вона відкривається передусім як елемент героїчного світопорядку, де межовість людського буття не рефлексується, а становить основу ціннісної структури архаїчного суспільства.

Треба окреслити загальне відношення давних греків до тілесності, життя й хрупкості людини. Антична грецька культура сформувала цілісне уявлення про людське тіло як про видимий прояв космічного порядку, гармонії та божественної доцільності. У мистецтві, філософії й етичних уявленнях тіло постає не просто фізичною оболонкою, а носієм морального та інтелектуального ідеалу. Саме в цьому контексті виникає концепція калокагатії – єдності фізичної краси (*καλός*) і моральної добродітності (*ἀγαθός*), відповідно до якої зовнішня досконалість тлумачилася як відображення внутрішньої гармонії. Класична грецька скульптура, зокрема творчість Поліклета, Фідія та Праксителя, прагнула зафіксувати цю гармонію через суворо вивірені пропорції тіла, що мали відповідати уявленню про космічний лад.

Водночас античне мистецтво не обмежувалося абстрактною ідеалізацією форми, а виробляло складну «філософську мову» образів, здатну передавати граничні аспекти людського буття. Скульптура «Поранена амазонка», традиційно пов'язувана з Поліклетом, репрезентує показовий приклад такого напруження між каноном краси та досвідом страждання. Попри тілесне поранення, фігура амазонки зберігає врівноваженість, стриманість і внутрішній спокій, що свідчить про принципову відмову грецького мистецтва від експресивного зображення болю. Тут страждання не руйнує форми, а, навпаки, виявляє силу характеру та здатність зберігати гідність перед обличчям неминучих ударів долі. У цьому образі можна вбачати своєрідну стоїчну інтуїцію: тіло є вразливим, але дух залишається непохитним.

Таким чином, «Поранена амазонка» постає не лише як естетичний ідеал, а як символ складного взаємозв'язку між тілесною красою та її неминучим руйнуванням. Гармонія тут не заперечує страждання, а включає його як необхідний елемент величі. У перспективі, окресленій Фрідріхом Ніцше в «Народженні трагедії», ця скульптура може бути інтерпретована як аполлонічна за формою – спрямована на ясність, порядок і контроль, – але водночас така, що містить у собі діонісійський мотив боротьби, болю й фатальності [2, с. 11]. Саме в цьому напруженні між аполлонічним і діонісійським народжується грецьке розуміння краси як того, що не лише тішить око, а й відкриває простір для мислення про межі людського існування.

Ця логіка тілесної гармонії, що співіснує зі смертністю та стражданням, знаходить свій подальший розвиток у гомерівському епосі.

Смерть у «Іліаді» є, в першу чергу, формотворчим принципом героїчної етики. Гомерівські герої не ставлять питання про можливість уникнення смерті – їхнє ставлення до неї відзначене прийняттям і водночас глибоким пафосом. Як зазначає у своєму дослідженні «Dearness and Death in the Iliad» Ерік Куллхед, професор давньогрецької мови та дослідник гомерівських епосів та їхньої рецепції, у гомерівському тексті смерть постає «у гранично людській перспективі

– через почуття втрати, цінності, афективної прихильності» («deariness») [15, с. 4]. В цьому тексті смерть розриває людські стосунки, породжує горе батьків, дружин, товаришів і таким чином стає не приватною, а спільною подією, що оголює крихкість людського світу, – саме в цьому простежується паралель із екзистенційною універсальністю смерті в «Гільгамеші».

Структурно «Іліада» наповнена формулами пафосу, які, за Куллхедом, слугують своєрідними «тригерами емоційності», що відразу активують співчуття та відчуття людської крихкості: смерть молодого воїна, загибель далеко від батьківщини, благання старого батька про повернення тіла сина, скаліченість тіла, страждання жінок і дітей, розрив родинних зв'язків. Ці формули не персоналізують психологію конкретного героя, але створюють універсальний горизонт людського страждання, у якому смерть набуває значення події, здатної розірвати упорядкованість життя. Так само, як смерть Енкіду руйнує первинну впевненість Гільгамеша, смерть Патрокла стає точкою перелому для Ахілла: вона руйнує його героїчну самодостатність і відкриває перед ним інший вимір людськості – вимір втрати, горя і ніжності, які неможливо інтегрувати в чисто військову етику.

Однак на відміну від Гільгамеша, який після смерті друга повністю виходить із свого соціального порядку, Ахілл не втрачає героїчної орієнтації; його реакція – це не екзистенційний страх перед власним небуттям, а відновлення героїчної моделі дії через помсту й здобуття слави. У цьому полягає відмінність між екзистенційною та героїчною логікою смерті: у гомерівському світі смерть зображається не кризою суб'єктивності, а певною «сценою», бо вона робить можливим вищу форму людської реалізації через κλέος (славу), яка переживає саму людину. Разом із тим «Іліада» не просто редукує смерть до героїчного символізму. Незворотність смерті не має в собі такого самого екзистенціального психологічного напруження, тому що в давньогрецькому героїчному епосі все підпорядковується ἀνάγκη («Року», «Долі»): «...Але й на мене є смерть, і Доля чигає всевладна. Буде то вранці уже, чи надвечір, чи саме опівдні – хтось і до

мене надійде в бою й відбере мою душу...» [15, с. 353], і це підсилює ефект універсальності та «єдності через смерть».

Ця універсальність досвіду смерті наочно демонструється у фінальних сценах поеми. Зустріч Ахілла з Пріамом, докладно описана Кулліхедом як «кульмінація зворушення» – момент, коли людська близькість раптово інтенсифікується й долає межі ворожості – демонструє, що смерть здатна відновити первинну людську солідарність [15, с. 19]. Коли Ахілл бачить у старому царі образ свого батька, він упізнає в ньому так само залучену до кола смертності людину. У цій сцені прозоро проступає ранне філософське усвідомлення смерті як універсальної долі, що зрівнює всіх людей незалежно від їхнього статусу, сили чи ворожості.

Поступовий перехід від архаїчних культурних уявлень про смерть до перших раціональних філософських концепцій позначив фундаментальну зміну в західному інтелектуальному горизонті: смерть перестала бути елементом міфологічної структури й почала осмислюватися як онтологічний факт, що вимагає теоретичного пояснення. Досократична думка демонструє цей переламний момент особливо наочно, і далі буде розглядатися саме вона.

Геракліт формулює одну з перших філософських моделей смерті, виходячи з напрямку, де метафізика і космологія невіддільні. Смерть для нього постає як момент загального ритму становлення, у якому «живе і мертво» являють собою єдину структуру взаємопереходів. Він пише: «Те саме є живе і мертво, пробуджене і спляче, молоде і старе: одне переходить у друге й те саме знову» [29, с. 45]. У представленій ним діалектиці протилежностей смерть не знищує життя, а становить умову його появи. Фрагменти Геракліта розгортають бачення світу як безперервного процесу, в якому кожна форма існування передбачає свою протилежність. У цьому контексті смерть отримує статус принципового моменту універсального Логосу, а людська смертність постає у горизонті космічного порядку, де життя й смерть виявляються двома аспектами єдиного руху світу

Іншу інтелектуальну стратегію щодо смерті формує Парменід, який протиставляє рухомості буття гераклітівського типу власне вчення про нерухоме й незмінне суще. Для нього смерть не може бути подією, оскільки жодна подія не здатна порушити структуру справжнього буття: «Що є, є; небуття немислиме. Адже те, що не є, не може бути пізнане і не може бути висловлене» [44, с. 244]. Небуття немислиме, а тому й смерть, якщо розуміти її як перехід до небуття, позбавлена онтологічної реальності. Парменід тим самим задає інший полюс античної думки: смерть у нього втрачає статус факту, оскільки жодна зміна не може зачепити сферу того, що є істинно і завжди. Саме в цьому простежується перше філософське заперечення смерті як реального (присутнього у реальності) стану.

Орфіко-піфагорійська традиція, попри міфологічні витоки, стала перехідною ланкою між ритуальним і метафізичним осмисленням смерті. У ній постав образ тіла як темниці для душі, а смерть набула сенсу звільнення і повернення до первинного божественного порядку. Цей мотив був відсутній у гомеровській свідомості, де смерть означала передусім затьмарення буття, але він став ключовим у подальшому формуванні платонівського вчення. Саме орфічна ідея метемпсихозу – «Коли ти помреш, тоді народишся знову» [26, с. 33], підкріплена етичною спрямованістю пізнього піфагореїзму – «Душа – в'язень тіла, і життя є виправленням і очищенням від цього ув'язнення» [46, с. 42], перетворила смерть із кінця життя на момент онтологічного очищення, уможливлючи появу філософського дискурсу про душу як субстанцію, що має власний метафізичний статус поза тілом.

У досократичній думці смерть переходить від ритуалу до метафізики завдяки зміні самої моделі пояснення світу. Світ перестає вимагати міфологічного втручання божеств, а починає розумітися через приналежні самому буттю закони. У такому контексті смерть більше не є предметом ритуального впорядкування чи міфічного повторення, а стає способом проникнення в структуру реальності, її межу й умову.

Радикальний крок у становленні філософської онтології смерті здійснює Платон. В його вченні смерть набуває системного значення: філософія визначається як «вправління в смерті» [45, с. 49], а пізнання – як шлях відчуження від тілесного. Для Платона смерть означає розрив із світом несталості і входження душі у сферу істини, яка не підлягає жодній зміні. У «Федоні» ця концепція набуває змісту, де смерть постає переходом до царства ідей, а тіло, яке заважає пізнанню, усувається як перешкода. Філософ постає тим, хто ще за життя готується до цього переходу, і тому смерть є не припиненням, а завершенням процесу становлення до істини. Саме Платон уперше формує онтологію смерті в строгому сенсі: смерть стає необхідною умовою переходу від думки до знання, від образів до сутностей, від феноменального до суцього.

Стоїчна філософія формує один із найстійкіших у західній традиції підходів до смерті як феномену, що потребує не стільки метафізичного пояснення, скільки етичного опанування. На відміну від Платона, який зосереджується на онтологічному переході душі до світу ідей, стоїки приділяють увагу внутрішній роботі суб'єкта, спрямованій на викорінення афективного ставлення до смерті. Центральним для них стає принцип *memento mori*, який не означає постійного занурення у трагізм смертності, а слугує нагадуванням про необхідність правильної орієнтації свідомості у світі, керованому логосом. Стоїчне розуміння смерті ґрунтується на переконанні, що вона є невід'ємною частиною космічного порядку, а тому не може бути злом, яке здатне завдати шкоди добродішній людині. Згідно з ученням стоїків, усе, що відбувається, визначається необхідністю, і смерть тут виступає природним завершенням індивідуальної конфігурації матерії, що повертається до загального всесвітнього розумного устрою. Як пише Сенека, «Ми є частинами великого тіла – всесвіту, і наше прибуття та відхід подібні до оновлення його матерії» [49, с. 120] та «Смерть не є злом. Що вона таке? Або кінець, або перехід» [49, с. 173].

У цьому аспекті стоїчна думка частково перегукується з епікурейською традицією, для якої подолання страху смерті також є умовою досягнення стану

атараксії. Уже Епікур наголошував, що страх перед смертю зумовлений хибними уявленнями, і пропонував раціональну формулу усунення цього страху: «коли ми є – смерті немає; коли приходить смерть – немає вже нас» [19, с. 30]. Це твердження знімало онтологічний вимір смерті, позбавляючи її статусу реальності, здатної зачепити індивіда. Однак для стоїків проблема не в тому, щоб довести неіснування смерті як переживання, а в тому, щоб сформуванати правильний внутрішній стан, який знімає афективне ставлення до будь-якої події, зокрема смерті.

Епіктет у своїх «Діатрибах» наголошував, що людина повинна пам'ятати про власну смертність так само природно, як вона пам'ятає про обмеженість власного тіла: смерть є тим, що «не залежить від нас» [18, с. 9], і тому не повинна входити до сфери наших тривог. Марк Аврелій у «Роздумах» постійно повертається до думки про смерть як момент розчинення в природі, що повторює загальний цикл перетворень матеріального світу: «Усе, що народжується, народжується для змін» [40, с. 47]. Смерть у стоїчному розумінні – це не зникнення, а трансформація, і саме в цій трансформації відчувається присутність логосу, універсального закону, який керує світом.

У стоїцизмі смерть перестає бути ані трагедією, ані переходом до іншої онтологічної сфери. Вона постає як природний, закономірний елемент космічного порядку, який набуває смислу тільки у зв'язку з життям, прожитим у добродесності. Саме тому стоїчний ідеал мудреця передбачає стан повної незворушності перед фактом смертності: той, хто опанував себе, не може боятися того, що визначене природою. У такому розумінні стоїцизм завершує античну лінію раціоналізації смерті, переводячи її з метафізичного виміру у сферу етики та внутрішньої свободи суб'єкта.

Стоїчна концепція істотно вплинула на подальший розвиток європейської думки, проте радикальна зміна в розумінні смерті відбулася з утвердженням ранньої християнської філософії. Християнство не тільки наслідувало античні ідеї, але й переосмислило їх у теологічній перспективі, де смерть вперше набула

статусу події, що має не лише природний, але й сотеріологічний вимір. Якщо антична думка коливалася між уявленнями про смерть як природне становлення (Геракліт), ілюзію (Парменід), очищення (орфіки) або байдужу подію логосу (стоїки), то християнська традиція вводить поняття смерті як наслідку гріха, як рани, що порушує первісну цілісність буття, але одночасно відкриває можливість спасіння.

У працях Отців Церкви смерть постає як реальність, яка не може бути подолана людськими силами, але отримує новий сенс у світлі Воскресіння. Августин формулює це як онтологічний злам: смерть є результатом відпадиння людини від Бога, проте її перемога не є остаточною, оскільки Христос долає смерть своєю жертвою. У «*De civitate Dei*» він пише: «Смерть увійшла в життя людини як покарання за гріх, але Бог не залишив людину у владі смерті, бо в Христі дарував їй нове життя» [9, с. 507]. Афанасій Олександрійський у трактаті «Про втілення» зазначає, що Бог допустив смерть як спосіб обмеження зла: якщо б люди, з'єднавшись із гріхом, жили вічно, зло стало б безмежним у своїх наслідках [8, с. 53]. Таке тлумачення презентує смерть як механізм, який стримує руйнівний потенціал падшої природи, однак справжнє значення смерті розкривається через догмат про Воскресіння: Христос долає смерть зсередини, тим самим змінюючи всю структуру буття. Вперше у західній історії думки смерть отримує метафізичне перевизначення: це стан, який може бути трансформований і нейтралізований дією Бога, тим самим трансформуючи світ та надаючи людині шанс на спасіння.

Рання християнська філософія трансформує античне уявлення про смерть, зміщуючи фокус з її натуралізації на її есхатологічний вимір. Ігнатій Антіохійський осмислює смерть як акт наслідування Христу, у якому віра стає сильнішою за тілесність та тілесні обмеження: «Коли я помру для світу, тоді стану істинно Христовим» [8, с. 238]. У такій перспективі смерть одночасно і момент духовного переходу, що має цінність лише через відношення до вічності, і практика «ініціації», «повернення додому». Християнська думка розділяє два

світи – світ матеріальний та світ духовний, і для християнських філософів смерть у світу матеріальному породжує можливість народження в світу духовному. В цьому плані християнство наближається до стоїцизму – їх поєднує відмова від страху та визнання смерті як частини космологічного закону та особистісного процесу трансформації.

Але, позиція щодо смерті в християнстві повна нюансів та двозначних значень. Ще Августин зазначає щодо неправильності смерті та потребі в її подоланні: «Смерть тіла є розділення душі й тіла, стан, що суперечить природі людини, створеної Богом» [9, с. 517], а апостол Павло формулює це в одній із перших християнських антропологічних схем: «Останній же ворог, що знищиться, то смерть» (1 Кор. 15:26). Тому смерть в християнстві це не тільки необхідність, що забезпечує трансформацію, чи природний закон світу, а визнання реальності, яка, однак, підлягає перемозі в перспективі спасіння. Такий підхід перевертає античну установку: замість мудрого прийняття смерті як природного факту християнська думка наполягає на можливості її подолання завдяки божественній благодаті. Томістська антропологія формує найбільш системне вчення про смерть у класичному Середньовіччі. На відміну від Платона, для якого душа була самодостатньою субстанцією, Тома Аквінський трактує людину як єдність душі й тіла, де душа є формою тіла: «Душа є формою тіла; тому смерть, що розділяє душу й тіло, є суперечливою людській природі» [6, с. 91]. У цій точці виникає принципово нова онтологія смерті: вона не є ані кінцем, ані переходом у сенсі платонівського очищення, а є драматичним розривом, який водночас стає пунктом, через який здійснюється спасіння.

Це переосмислення смерті відповідає ширшому зрушенню у структурі світогляду: міфологічно-ритуальний цикл і антична раціональність відступають перед теологічним розумінням буття, де смерть набуває персонального, етичного й есхатологічного характеру. Вона стає визначальною подією людського шляху, що має сенс лише в контексті божественного задуму. Християнська філософія формує новий онтологічний горизонт, будуючи його насамперед на одному з

давніших уявлень про смерть як про перехід, але розвиваючи цю думку куди далі, що визначає цілість антропології, сотеріології та онтології буття.

Таким чином, ранньохристиянська та середньовічна думка перетворюють античну філософську спадщину, вводячи смерть у рамки історії спасіння, онтології створеності та персональної відповідальності. Після стоїчного ідеалу байдужості перед смертністю християнство надає смерті максимального метафізичного значення: вона стає вузловою подією людської долі, точкою, де зустрічаються скінченність і вічність, природа й благодать, трагізм і надія. Це закладає основу для подальших трансформацій розуміння смерті у філософії Ренесансу, Нового часу та модерності – трансформацій, у яких смерть знову стане ключем до осмислення суб'єктивності, моральності й буття як такого.

У середньовічній культурі смерть поступово набуває рис персонального вибору і духовної події. З'являються жанри *ars moriendi* [7] – «мистецтва вмирання», у яких смерть подається як кульмінація земного існування, що вимагає належної моральної та духовної підготовки. У пізньому Середньовіччі інтерес до смерті зміщується в бік екзистенційної проблематики. Духовна культура доби, що включає містичні трактати, літературу *ars moriendi* та богословські трактати про кінець світу, демонструє глибоку занепокоєність смертю як подією, що надає сенс усьому земному життю. Смерть стає не тільки теологічною, але й антропологічною категорією, яка визначає спосіб буття людини, формує її моральну відповідальність і внутрішню спрямованість. У текстах пізньосередньовічних містиків – Мейстера Екгарта, Йоганна Таулера, авторів «*Theologia Germanica*» – смерть розуміється як внутрішня трансформація, як символічне «померти для себе» [42, с. 207], що очищає суб'єкта і відкриває йому шлях до єдності з Богом. У межах цієї традиції формується мотив духовної смерті як необхідного етапу самопізнання та містичного досвіду.

Перехід до Ренесансу та раннього Нового часу означає радикальну зміну координат, у яких обговорюється смерть. Хоча християнська перспектива зберігається, у центрі культури виявляється людина як автономний суб'єкт, що

прагне самостійно осмислити власну смертність. Гуманісти на зразок Піко делла Мірандоли або Еразма Роттердамського поєднують християнські роздуми зі зростанням інтересу до античності, де смерть розглядається як моральний і філософський виклик людській свободі: «Людина сама формує свою природу... вона може сходити до тління або підніматися до вічності» [25, с. 7]. Зростаючий інтерес до медицини, натурфілософії та природничого пізнання спричиняє поступове «раціоналізування» смерті: вона стає предметом емпіричного дослідження і водночас – етичної рефлексії.

У Новий час смерть набуває принципово нового статусу внаслідок переходу від теоцентричної до антропоцентричної картини світу. Декарт, який формує основу нового поняття суб'єкта, розглядає смерть як розрив між мислячим «я» та тілесною протяжністю: «Я відмінний від тіла і можу існувати без нього» [46, с. 54]; смертність стає проблемою не душі, а матеріального механізму тіла. Для Спінози смерть утрачає драматичний вимір і тлумачиться як природний процес зміни форм; справжня свобода полягає у звільненні від афектів, що походять із страху смерті. Лейбніц і Гоббс, попри відмінність у поглядах, спільно сприяють переходу від метафізики до натуралізації смерті: вона стає частиною механічного порядку природи. У Лейбніца це зустрічається в монадології: «Те, що ми називаємо смертю, є лише зміною стану монад і розпадом їхніх видимих поєднань» [20, с. 30], у Гоббса в його головній праці «Левіафан» смерть визначається як «припинення руху», оскільки людське тіло є механізмом, де «серце – пружина, нерви – струни, суглоби – колеса» [51, с. 9].

Поворотним моментом у філософському осмисленні смертності є Кант. У кантівській філософії смерть постає категорією морального суб'єкта: вона виявляє межу чуттєвого досвіду і водночас відкриває горизонт моральної автономії. Людина не може пізнати, що відбувається після смерті, але мусить діяти так, ніби її життя має трансцендентний сенс. У цьому полягає один із найважливіших переходів у західній думці: смерть перестає бути проблемою

фізичної природи чи богословської доктрини й стає проблемою свободи, відповідальності та морального вибору.

У подальшому розвитку німецької класичної філософії смерть набуває все більшого онтологічного значення. У Гегеля смерть є необхідним моментом духовного розвитку, принциповою умовою самоперевищення і становлення Абсолютного Духу. Людська смертність тут постає не як випадковість чи трагедія, а як момент діалектичного переходу, у якому дух звільняється від обмеженості природного життя. Цей мотив продовжується у Шопенгауера та Ніцше, але в абсолютно інших метафізичних координатах: перший інтерпретує смерть як припинення страждання, другий – як виклик, що вимагає переоцінки всіх цінностей та утвердження життя попри його конечність.

Отже, історичний розвиток проблематики смерті у західній філософській традиції демонструє поступове зростання екзистенційного виміру цього поняття та його багатовимірності. На ранніх етапах, у архаїчних суспільствах, смерть сприймалася через ритуальні та міфологічні практики, де вона постала як межа та трансформаційний досвід: ритуальна смерть ініціацій або поховальні обряди символізували руйнування попереднього стану буття та можливість нового народження, формуючи первісне усвідомлення межовості існування, онтологічного переходу та психологічної напруги. У гомерівських епосах смерть переходить у соціальний вимір, формує універсальні структури цінностей і героїчної поведінки, а в «Епосі про Гільгамеша» навпаки смерть виступає як радикальна екзистенційна межа, що відкриває перед людиною питання власної скінченності, обмеженості та сенсу життя, створюючи поле для індивідуальної рефлексії й переживання страху, втрати та трансформації особистості.

Досократична та антична філософія починає переосмислювати смерть як онтологічний факт: у Геракліта смерть набуває космічного та діалектичного значення, у Парменіда – заперечується як реальність, у орфіків і Платона – стає моментом очищення і переходу до вищих форм буття, що вводить нову трансформаційну перспективу та метафізичний відрив від тілесного.

Стоїчна та епікурейська традиції переводять смерть у сферу етичного та внутрішнього досвіду, формуючи ставлення до скінченності як до природної закономірності та об'єктивної межі, що не може заподіяти шкоди людині, яка опанувала себе. Християнська думка додає смерті релігійно-есхатологічний вимір: вона стає подією, що одночасно обмежує й трансформує людину, відкриває перспективу спасіння та онтологічного оновлення, поєднуючи у собі межовість, моральну відповідальність, духовну трансформацію та надію на подолання.

Таким чином, у західній філософській традиції смерть поступово виростає від міфо-ритуального явища до складного екзистенційного поняття, що включає межовість, психологічну напругу, трансформаційні можливості та онтологічну рефлексію. Вона стає критерієм осмислення людської свободи, способу буття, морального самопочуття та співвідношення із вічністю, поєднуючи біологічний, соціальний, психологічний, онтологічний і метафізичний виміри, що дозволяє розглядати її як ключову категорію екзистенційного досвіду.

1.2. Смерть як умова становлення екзистенційної філософії. Після розгляду історичного розвитку проблематики смерті, наступним етапом, необхідним для того, щоб перейти до розгляду смерті як екзистенційної проблеми в сучасній західній філософії, необхідно також окреслити те смислове поле, у межах якого формується сучасне поняття екзистенції.

Філософський енциклопедичний словник дає поняттю екзистенція наступне визначення – «Екзистенція – специфічно людське існування у світі, що характеризується як «позамажове» (трансцендентальне) відносно натуралістично-психологічних параметрів буття і як присутньо незагальне – однократне, унікальне» [4, с. 187]. Однак, історичний аналіз поняття «екзистенція» показує, що протягом тривалого часу екзистенція розумілася як загальний модус буття суцього, не пов'язаний із людською особистістю, часовою конечністю чи смертністю. Саме тому розгляд генезиса поняття

екзистенції становить необхідну передумову для подальшого аналізу смерті як фундаментальної екзистенційної структури.

Традиція онтологічного розрізнення між сутністю речі та фактом її існування бере свій початок ще з Арістотеля. У «Метафізиці» він уперше в історії класичної філософії систематично формулює і методологічно обґрунтовує питання про суще як таке – τὸ ὄν ἢ ὅν (давньогр. *to on hē on*), тобто про те, що таке суще, оскільки воно є суще. Здійснюючи семантичний аналіз багатозначності поняття «сущого» (*to on legetai pollachōs*), Арістотель вводить центральне для всієї подальшої онтології поняття οὐσία (*ousia*, сутність), що визначає те, чим річ є, – її щойність (τὸ τί ἦν εἶναι, *to ti ēn einai*). Через осмислення сутності як першооснови буття та через дистинкції матерії та форми (*hylē/morphē*) і можливості та дійсності (*dynamis/energeia*) Арістотель закладає підґрунтя для концептуального розмежування між тим, чим річ є (її сутність), і тим, що вона є (самим фактом її буття). Це розрізнення, хоч і не виражене в Арістотеля в термінах *existentia* та *essentia*, формує основу тієї інтелектуальної традиції, яка в середньовічній схоластиці набуде чіткішого теоретичного оформлення (зокрема, у Фоми Аквінського), а в добу екзистенціалізму – буде переосмислена як фундаментальна різниця між буттям сущого і буттям людини [1].

Представники томістської школи, зокрема Фома Аквінський, розуміють різницю між *essentia* та *existentia* як реальну (*distinctio realis*): існування не входить до сутності речі, а «додається» до неї як акт актуалізації (*actus essendi*) завдяки трансцендентальному джерелу – Богові [6, с. 33]. Натомість Франциско Суарес стверджує, що різниця між сутністю та існуванням є мисленною (*distinctio rationis*), тобто виникає через операцію інтелекту, а не в природі самої речі. Іоанн Дунс Скот пропонує проміжний варіант – *distinctio formalis ex natura rei*, формальну різницю, що випливає з самої природи сущого. Таким чином, у схоластичній традиції сформувалося три відмінні моделі розуміння відношення між сутністю та існуванням: реальна, формальна й мисленна.

Підходи схоластів були ретельно проаналізовані Мартіном Гайдеггером у марбурзьких лекціях і в «Основних проблемах феноменології», де він приділяє значну увагу саме історичному витлумаченню цих дистинкцій [28]. У «Основних проблемах феноменології» Гайдеггер виділяє чотири фундаментальні тези історичної онтології:

«теза Канта» про те, що буття не є реальним предикатом;

«теза середньовічної онтології», відповідно до якої суще складається з сутності й існування;

«теза онтології Нового часу» про поділ буття на *res extensa* та *res cogitans*;

«теза логіки» про те, що будь-яке суще може про себе говорити через копулу «є» [28].

Серед цих тез саме «теза середньовічної онтології» стає ключовим пунктом переходу від метафізичної моделі до феноменологічної онтології. У «Бутті і часі» Гайдеггер наголошує, що «онтологія можлива лише як феноменологія» [27, с. 35], і тому уточнення джерел схоластичного розрізнення сутності та існування має відбуватися не як історико-доктринальний аналіз, а як феноменологічне прояснення самого питання про буття. Такий підхід дозволяє йому здійснити деструкцію основних тез західної онтології (*Thesen über das Sein*), які формувалися від античності до Нового часу.

Тобто, усі моделі розрізнення *essentia/existentia*, від Арістотеля до пізньої схоластики, мислять існування як універсальний модус сущого, однаковий для людини й позалюдських речей. У цьому розумінні *existentia* не має жодного екзистенційного змісту й не містить у собі структур часу, кінцевості чи смертності. Така концепція буття залишається надто загальною, абстрагованою від способу буття людини

Проблема розрізнення між буттям як універсальною категорією онтології та людським існуванням як модусом, позначеним внутрішньою кінцевістю, має довгу історію та постає як наслідок певної внутрішньої напруги, притаманної ще арістотелівському та схоластичному мисленню. В Арістотеля буття (*τὸ ὄν*)

охоплює будь-яку присутність суцього в порядку природи й мислиться передусім через категоріальний апарат субстанції та її акцидентів. Буття речі визначається її *μορφή* або *εἶδος*, тобто сутністю, що актуалізує матерію і дозволяє речі реалізувати свій природний кінець (*τέλος*) [1]. Людина в цьому контексті не постає як онтологічно винятковий спосіб буття, а становить один із видів живих істот, об'єднаних принципом формаційної телеології. Будь-яке існування, таким чином, залишається вписаним у загальний космологічний порядок, де буття не має ексклюзивно суб'єктивного чи внутрішнього модусу.

Схоластична традиція – від ранньої латинської патристики до пізньої томістської метафізики – зберігає цю аристотелівську установку, хоча й істотно уточнює структуру буття через розрізнення *essentia* та *existentia*. Проте навіть у найрозвинутішій формі томістичної метафізики існування залишається універсальним актом, який однаковою мірою стосується каменя, рослини, ангела та людини. Етьєн Жильсон, відомий коментатор томізму, зазначає: «Для Фоми існування є актом, спільним для всіх суцхих; воно жодним чином не є специфічно людською визначеністю» [23, с. 85]. Акт *esse* у Фоми Аквінського є принципом онтологічної актуальності суцього як такого, але не відкриває жодної специфічної структури людського буття як скінченного, історичного чи такого, що усвідомлює власну смертність. У результаті *existentia* набуває статусу абстрактної онтологічної категорії, позбавленої екзистенційного виміру, який характеризує саме людське бути-у-світі.

Усвідомлення смертності стає тим поворотним моментом, у якому людське буття вперше виявляє власну непорівнянність з будь-якими іншими суцими. Жодна інша річ у світі не має доступу до власного небуття, так само як жодне природне суцце не здатне пережити можливість свого остаточного припинення. Камінь, дерево чи тварина можуть загинути, але вони не знають, що загинуть; їхнє «припинення» є лише подією у ланцюзі природних змін. Для людини ж смерть не є зовнішнім фактом: вона є внутрішньо усвідомлюваною можливістю, що структурно пронизує саму форму людського буття. Смертність для людини –

умова можливості екзистенції. Тому екзистенція не може бути описана в термінах універсального модусу існування, що однаково належить і людині, і речам світу.

Усвідомлення смерті доводить, що людське буття є не просто онтологічним фактом, а завданням та відношенням до себе. Екзистенція відрізняється від буття речей тим, що вона завжди включає самовіднесення, рефлексію та напруження між можливістю і дійсністю. Саме тому філософія, яка прагне зрозуміти людське буття як неповторний спосіб існування, мусить перейти від онтології суцього як такого до аналізу екзистенції, тобто способу буття того єдиного суцього, яке розуміє свою смертність.

У цьому сенсі кінцевість виступає критерієм, що примушує розвести традиційні поняття «буття» і «існування»: буття залишається універсальним горизонтом суцього, тоді як екзистенція означає особливий модус людського буття, визначений тим, що людина живе у напрямі власної смерті. Так виникає потреба відмовитися від класичної метафізичної тотожності між *ens* і *existentia* та перейти до філософії, здатної описати спосіб буття суб'єкта, який не просто є, а знає, що може не бути.

Виникнення проблеми полягає в тому, що класична онтологія універсалізує буття до міри, за якої воно перестає бути релевантним для опису специфічного досвіду існування. Людина в межах аристотелівсько-схоластичної схеми не має окремого способу буття; її онтологічна структура є спільною з усім іншим суцям. Це призводить до того, що ключові феномени, які становлять людське існування – час, провина, страх, свобода, а передусім смертність – не можуть бути інтегровані в загальну концепцію буття. У класичній метафізиці смерть розглядається або як природна подія розкладу субстанції, або як момент переходу душі до іншого онтологічного стану; вона не має внутрішнього зв'язку з самим способом буття людини у світі.

Отже, різниця між буттям і людським існуванням не є первинно заданою, а є результатом історичного розвитку самої онтології, в якій стало очевидно, що універсалістична структура буття не здатна описати те, що визначає людське як

таке. Власне ця напруга – між загальністю буття та особливістю існування – відкрила шлях до формування екзистенційної філософії, де категорія існування перестає бути онтологічно нейтральною і починає позначати специфічний спосіб самовіднесення, детермінований смертністю, свободою та здатністю до самоперевищення. Саме тому подальший розвиток філософії, що завершується формуванням екзистенційної філософії як дисципліни, потребує деструкції онтологічної традиції та переходу до аналізу буття, яке відкривається через власну смертність. Лише поступове виявлення внутрішнього зв'язку між існуванням людини та її смертністю спричинило зміщення значення цього поняття, що завершилося радикальним переосмисленням у філософії К'єркегора та Гайдеггера. Через смертність відбулося певне зміщення з онтологічних позицій до позицій нового для філософії екзистенціалізму.

Саме у містичній традиції XIV століття, представниками якої є Мейстер Екгарт, Йоганн Таулер та автор *Theologia Germanica*, відбувається фундаментальна зміна фокуса: від онтологічного опису сущого до опису внутрішнього акту буття суб'єкта, який переживає себе як скінченне й історичне.

Ці автори не говорять про екзистенцію у термінах пізнього екзистенціалізму, але вони відкривають у бутті людини той вимір, який схоластика здебільшого ігнорувала: досвід втрати, внутрішньої смерті, проходження крізь ніщо. У проповідях Екгарта «померти для себе» означає радикальний жест відмови від усіх створених визначеностей, тобто від усього сутнісного, що прив'язує людину до світу: «Людина повинна стати настільки вільною від самої себе, щоб за жодних обставин не обертатися до себе» [44, с. 202].

У цьому досвіді «внутрішньої смерті» вперше набуває форми те, що пізніша екзистенційна філософія опише як розрив із безпосереднім, «зануреним» існуванням та відкритість до справжнього буття. Таулер розвиває той самий мотив: «Поки людина не помре в собі, вона не може народитися в Бозі» [36, с. 145]. Таким чином, смерть починає розумітись досвідом суб'єктивності.

В *Theologia Germanica* детально формулюється ідея, що істинне життя можливе лише після «смерті старої людини»: «Бо поки людина тримається свого власного «я», вона залишається у смерті; лише коли вона відпускає себе, вона входить у справжнє життя» [51, с. 38]. Цей мотив розщеплення між емпіричним «я» та буттям, яке відкривається лише через досвід втрати, є структурно еквівалентним до того, що К'єркегор у XIX столітті опише як «екзистенційну ситуацію» – ситуацію, у якій існування виявляє свій справжній зміст через зіткнення зі смертю, провинною та страхом.

Якщо знову звернутися до філософського енциклопедичного словнику, можна побачити, що в ньому наголошується, що «Термін «Екзистенція» запроваджений датським мислителем К'єркегором у 40-50-ті рр. XIX ст.; від нього започаткована назва філософії – «екзистенціалізм»» [57, с. 187]. Тобто, частиною загальноприйнятого історико-філософського знання є те, що саме К'єркегор вводить в використання термін екзистенція. На початку цього підрозділу було виявлено, що це не є до кінця однозначним твердженням, однак, можна наголосити на тому, що завдяки К'єркегору «екзистенція» набуває свій сучасний, надзвичайно особистісний, смисл.

У «Післямові до філософських крихт» К'єркегор здійснює деструкцію традиційної структури поняття буття, яка тяжіла до об'єктивації людського існування. Термін «екзистенція» у К'єркегора позначає структуру життєвого становлення, в якій суб'єкт поєднує можливість, часовість і власну кінцевість. Індивід існує як істота, що кожної миті перебуває у русі самовизначення: «Ми жодної миті не забуваємо, що суб'єкт є екзистуючим, а екзистувати означає перебувати у становленні» [39, с. 214]. Ця динаміка відображена у к'єркегорівському понятті «становлення» (*Tilblivelse*), через яке він відмежовує людське існування від будь-якої онтологічної стабільності. У «Післямові» екзистенція визначається як «інтерес існування» (*Existentsinteresse*), тобто як постійна напруга між тим, ким суб'єкт є фактично, й тим, ким він має стати у власній внутрішній істині.

К'еркегор руйнує гегелівську об'єктивацію суб'єкта, де людина зводиться до універсальної категорії Духу, і пропонує розуміти існування як глибоко особистісне та внутрішнє. Людина постає у внутрішньому напруженні, у діалектиці між можливістю і дійсністю, свободою та провиною, смертю і Богом. Він зазначає: «Все починається і закінчується тут пристрасно, бо неможливо існувати й розмірковувати про існування інакше, ніж перебуваючи всередині пристрасі» [39, с. 347]. Смерть, як і страх чи провина, стає критерієм суб'єктивності, бо лише через усвідомлення своєї кінцевості людина переживає себе як індивідуальність і справжнього учасника власного існування. Вона є тим, що структурно визначає екзистенційну ситуацію, тобто граничний стан, у якому індивід стикається з абсолютною відповідальністю за себе перед Богом.

Значущим є те, що в «Післямові» екзистенція набуває ознак, які не властиві її схоластичним і модерним попередникам. Середньовічне розмежування *essentia* – *existentia* фіксувало два аспекти буття суцього, які мислилися як онтологічні моменти речі. У К'еркегора екзистенція перестає бути характеристикою сутностей і набуває статусу способу перебування суб'єкта у власній істинності. Тому вона має внутрішню напругу, що не допускає завершеності. Людина як *existentia* ніколи не є тим, ким вона себе мислить, оскільки її спосіб буття визначений можливістю, яка не вичерпується жодною актуалізацією.

Ця орієнтація на можливість задає екзистенції структуру, де часовість відіграє фундаментальну роль. У «Післямові» К'еркегор використовує поняття «миті» (*Øieblikket*), через яке описує точку перетину часу та вічності. Момент не є атомом часу, а означає ситуацію, у якій суб'єкт вступає у відношення до власної свободи, а отже – до самої себе. Екзистенція виявляється часовою не лише тому, що відбувається у часі, а тому, що описує спосіб ставлення індивіда до часу як до межі, що одночасно відкриває простір можливого і встановлює обмеження кінцівності.

У цьому контексті трансформація екзистенції у К'еркегора пов'язана з фундаментальною перебудовою структури істини. «Післямова» вводить тезу про

те, що істина, яка має значення для існуючого суб'єкта, не може бути редукована до об'єктивного змісту, оскільки її сутність полягає у способі присвоєння, а не у відповідності предмету. Зазначається, що «...пізнаючий суб'єкт є екзистуючим, а тому істина для нього не може бути тотожністю, доки він продовжує екзистувати» [39, с. 214], а також, що «Суб'єктивність є істина. Парадокс виник тому, що вічна, сутнісна істина була поставлена у відношення до екзистуючого індивіда» [39, с. 223]. Істина існування має форму внутрішнього самоствердження, що здійснюється через вибір. Отже, екзистенція є сферою, у якій істина не дана, а здійснюється.

Саме вибір у К'єркегора стає тим механізмом, через який екзистенція набуває визначеності без втрати власної відкритості. Вибір не визначається об'єктивними критеріями, оскільки стосується того, ким суб'єкт має бути. Тому вибір завжди має характер абсолютної відповідальності: здійснити вибір може тільки сам індивід. У «Післямові» це формулюється як полярність між об'єктивною непевністю та суб'єктивною пристрасністю, через яку істина стає «інтенсією внутрішності». У цій структурі вибору закладено напруження між можливістю і фактичністю, яке виявляє глибинний зв'язок екзистенції з кінцевістю.

У «Післямові» він показує, що страх, провина та розпач не є просто переживаннями або психічними станами, а формують фундаментальні екзистенційні структури, через які людина усвідомлює себе перед Богом і власною смертністю. Смертність, за К'єркегором, – це постійна можливість, яка супроводжує кожен вибір, кожний акт існування, і саме ця постійна присутність можливості власного небуття робить суб'єкта справжнім суб'єктом. Він підкреслює: «Помислити смерть – це вже дія; якщо завдання полягає в тому, щоб ставати суб'єктивним, то помислити смерть – це справжня дія» [18, с. 281].

Екзистенційна ситуація за К'єркегором – це внутрішнє становище суб'єкта, яке він не може ігнорувати, бо від нього залежить його спосіб бути. «Горе мені у часі, але ще жахливіше – у вічності, коли Він нарешті наздожене мене там! Його

суд остаточний, Він сам – єдиний; від Його свідомості неможливо ухилитися, бо вона вплітається у кожен найдрібніший рух моєї свідомості, у найтаємніші її відношення до самого себе» [39, с. 612]. Таким чином, екзистувати означає бути перед Богом і перед смертю одночасно, і лише усвідомлення цієї подвійної присутності робить існування автентичним.

Кінцевість не вводиться у к'єркегорівський аналіз через опис онтологічного статусу людини. Вона виявляється у тому, що будь-який вибір має наслідки, які не можуть бути нейтралізовані поверненням до абстрактної можливості. Саме тому у «Післямові» К'єркегор підкреслює роль страждання як необхідного моменту екзистенції. Страждання означає не психологічний стан, а досвід зіткнення з власною неможливістю подолати межі, задані фактичністю життя. Страждання вказує на те, що екзистенція є внутрішньо суперечливою формою буття, у якій свобода співвідноситься з неможливістю досягнути власну сутність у формі об'єктивного знання.

У такій перспективі смерть постає структурним полем, у якому екзистенція набуває своєї остаточної ваги. Смерть не описується К'єркегором як предмет теоретичного аналізу. Її значення розкривається через категорії можливості, вибору та відповідальності. Смерть задає кінцевий горизонт, у межах якого здійснюється індивідуальна істина, і водночас позбавляє суб'єкта спокуси перенести здійснення істини у безмежність часу. Внаслідок цього екзистенція визначається не лише часовим виміром, а й досвідом непереборної межі, яка примушує індивіда до рішучості. Смерть структурно забезпечує ту форму серйозності, без якої екзистенція перетворилася б на абстрактну можливість без дійсного самовизначення. Екзистенція стає способом перебування індивіда у власній істині, яка не збігається з об'єктивною дійсністю і не підлягає систематичному опису, вона стає людського існування у його конкретності, внутрішній напрузі та кінцевій відповідальності.

Саме тому, хоч К'єркегор не розгортає розлогої феноменології смерті, як це робитиме Гайдеггер, проте вводить смерть у саме осердя екзистенції як межовий

феномен, що влаштовує її внутрішню форму. Смерть не належить до можливостей, які можна здійснити у звичайному сенсі, але вона визначає спосіб, у який суб'єкт має справу з можливим. Кінцевість, окреслена смертю, унеможлиблює редукцію людського існування до безмежного горизонту абстрактної потенційності. У цьому сенсі смерть формує екзистенцію через обмеження, яке робить вибір остаточним, а внутрішність – істинною. Вибір набуває своєї екзистенційної ваги лише тому, що людині не дано безкінечного часу для самовизначення.

Поняття страждання, важливе для розуміння екзистенції, також набуває у цьому контексті додаткової ваги. Страждання є формою досвіду, у якому індивід стикається з власною неспроможністю інтегрувати смерть у систему об'єктивного знання. Страждання впокорує людину перед фактом, що істина існування не може бути оперта на певність. Це нагадує, що істина для екзистенції завжди є особистісною і завжди пов'язана з ризиком. У цьому сенсі смерть є найбільш радикальним виявом непевності, перед якою опиняється суб'єкт, і тому вона не просто обмежує екзистенцію, а формує її внутрішню структуру.

Саме через цю непевність К'єркегор підкреслює, що істина існування є «інтенсією внутрішності», яка не може бути гарантована жодним зовнішнім критерієм. Смерть позбавляє людину можливості перекласти відповідальність за власне існування на систему, загальність чи об'єктивність. Вона унеможлиблює уникнення вибору через відкладення. Там, де смерть задає горизонт, будь-яке ухилення від вибору вже є вибором. У цій перспективі екзистенція визначається як спосіб буття, у якому індивід щоразу змушений займати позицію щодо самого себе з огляду на кінцевість власного життя.

К'єркегор вводить категорію «миті» як точку, у якій здійснюється стрибок між можливим і фактичним. Це вимір, у якому внутрішність стикається з обмеженням часу. Момент не може бути розширений до нескінченності; він завжди перебуває під знаком смертності, яка робить теперішнє не повторюваним. Отже, смерть забезпечує саму структуру миті: вона робить кожне теперішнє

унікальним, унеможливаючи повернення. Таким чином, смерть формує часову якість екзистенції, внаслідок якої самовизначення індивіда має характер неповторного акту.

У такому окресленні взаємозв'язку між екзистенцією, можливістю, вибором і смертністю у К'єркегора стає зрозуміло, що його проект не зводиться до внутрішньоетичної реконструкції суб'єктивності. Він створює умови для перегляду самої структури буттєвого питання. К'єркегор феноменологічно демонструє, що індивідуальна кінцевість не може бути включена у традиційні онтологічні схеми, сформовані в античності та схоластиці. У цих схемах існування мислилося як загальна властивість суцього, а смертність залишалася поза межами онтологічного дискурсу, трактуючись як факт або природний кінець живого організму. Натомість к'єркегорівське розкриття кінцевості як внутрішнього моменту істини екзистенції висуває вимогу переглянути саме поняття буття у напрямі, який пізніше визначить Гайдеггер.

Цей перегляд потребує повернення до вихідних структур західної метафізики. Гайдеггер починає це повернення з аналізу тих моделей, у яких класична онтологія фіксувала зв'язок між тим, чим річ є, і тим, що вона є. У середньовічній традиції ця проблема набуває форми дистинкції між сутністю та існуванням, яка мислиться як співвідношення внутрішніх моментів суцього. Незалежно від того, яким є характер цієї різниці – реальним, формальним чи мисленним – вона ніколи не торкається феномену смертності. Усі схоластичні моделі розглядають кінечність через відношення залежності створеного суцього від зовнішньої причини, але не через спосіб, у який істота переживає межу власного існування. Кінцевість у метафізиці постає як наслідок обмеження буття, а не як структура, що визначає спосіб, у який істота розуміє себе.

Саме на цьому ґрунті Гайдеггер робить радикальний крок: він не лише переглядає традиційне розмежування *essentia* та *existentia*, а й виявляє його методологічну обмеженість щодо питання про буття людини. Для нього вирішальною стає відмінність між аналізом суцього як такого і аналізом того, хто

ставити питання про буття. Традиційна метафізика трактувала *existentia* як «наявність», як спосіб, у який річ стоїть у фактичній дійсності: «Тлумачення буття як наявності панувало в онтології традиції» [27, с. 26], сам підмічає Гайдеггер. Проте таке розуміння унеможлиблює досягнення того, яким чином існування людини набуває характеру самореференції, внутрішнього ставлення до себе та власної кінцевості. Саме тому перехід від К'єркегора до Гайдеггера позначає перехід від екзистенції як структури індивідуального становлення до екзистенціалу як модусу буття *Dasein*. К'єркегор демонструє, що екзистенція не може бути зрозуміла в межах категорій, які описують речі. Гайдеггер, виходячи з цієї інтуїції, розгортає онтологічний проєкт, у якому поняття існування перестає означати «наявність» і набуває значення способу розкриття буття. Саме це дозволяє йому побачити, що традиційна дистинкція *essentia/existentia* приховує більш фундаментальну нерозв'язаність: вона не дає відповіді на питання про те, яким чином буття стає зрозумілим для того, хто існує.

Гайдеггеровий проєкт починається з радикального розмежування між буттям суцього як такого і буттям того суцього, яке ставить питання про буття. Це суще він позначає як *Dasein*. *Dasein* не «має» існування як властивість і не «володіє» буттям у метафізичному сенсі; воно є таким чином, що його буття завжди є для нього проблемою. «*Dasein* є таким сущим, яке у своєму бутті завжди розуміє і співвідноситься з цим буттям» [27, с. 32] – дає визначення Гайдеггер.

Він наголошує, що жодна схема метафізики не могла наблизитися до розуміння смертності як внутрішньої структури буття, оскільки смерті в цих схемах відводилася роль зовнішнього обмеження або відсутності акту.

У цьому сенсі гайдеггерівська феноменологічна деструкція традиційної онтології є прямим продовженням к'єркегорівської критики об'єктивізму. Якщо у К'єркегора смерть входить у структуру істини як межа вибору і свободи, то у Гайдеггера вона визначає спосіб буття *Dasein* як такого. К'єркегор відкриває можливість розуміння смерті як внутрішнього феномена екзистенції; Гайдеггер, спираючись на цей поворот, переводить її у площину фундаментальної онтології.

Саме тому аналіз смерті у «Бутті і часі» не є ані наслідком етичного інтересу, ані антропологічним описом, а результатом радикального перегляду історії понять, що спирається на дослідження метафізичної традиції і водночас виводить за її межі.

Проблематизація смерті у філософії ХХ століття постає не як випадковий тематичний зсув, а як симптом глибшої трансформації самої онтологічної перспективи. Смерть починає мислитися як граничний феномен, через який уперше стає можливим радикальне переосмислення людського буття. Саме в цьому контексті розгортається екзистенційна філософія, для якої смерть виявляється не об'єктом теоретичного опису, а внутрішньою умовою розуміння екзистенції. Найпослідовніше цей злам реалізується у філософії Мартина Гайдеггера, де аналіз смерті безпосередньо пов'язаний із деструкцією класичної онтології та переглядом традиційного поняття існування.

У «Бутті і часі» Гайдеггер виходить з тези, що західна метафізика протягом століть мислила буття, виходячи з моделі наявності (*Vorhandenheit*), у межах якої існування розумілося як універсальний спосіб присутності суцього. Таке розуміння уможлиблює опис речей, але виявляється принципово непридатним для аналізу людського буття. Людина в цій перспективі розглядається як ще одне суще серед інших, що «є» у тому самому сенсі, що й речі світу. Саме тому феномени, які визначають людське існування – часовість, турбота, страх, а передусім смертність – залишаються поза горизонтом онтологічного аналізу.

Гайдеггер радикально змінює сам спосіб філософського запитування, переносячи центр уваги з того, що є людина, на те, як вона є. Екзистенція не мислиться як наявна річ або носій властивостей, а як буття-в-світі, відкритість і можливість. Саме в цьому контексті смерть постає не зовнішньою межею життя, а внутрішньою можливістю екзистенції, яка завжди вже належить їй: «Смерть є можливістю буття, яку *Dasein* у кожному випадку мусить узяти на себе» [27, с. 284]. Смерть, за Гайдеггером, є власною, невідною і неперевершеною можливістю *Dasein* – тією можливістю, яку ніхто не може взяти на себе замість

мене і яка остаточно індивідуалізує моє буття як людини. «Ніхто не може забрати в іншого його вмирання» [27, с. 284].

Через аналіз буття-до-смерті (Sein-zum-Tode) Гайдеггер демонструє, що екзистенція розкривається не в нейтральному спогляданні світу, а в екзистенційній напрузі між можливістю і неминучістю. Смерть не додається до життя ззовні, а структурує його зсередини, роблячи людське буття скінченним і, водночас, автентичним. Усвідомлення власної смертності вириває Dasein із розчинення в безособовому das Man і відкриває можливість автентичного існування, в якому людина бере на себе відповідальність за власне буття – «Забігання наперед до смерті робить Dasein автентичним» [27, с. 308]. Смерть у Гайдеггера не означає біологічного припинення життя і не може бути зведена до події, що настане в майбутньому. Вона мислиться як можливість – але особливого типу: як «власна», «невідносна» і «неперевершувана» можливість Dasein. Жодна інша можливість не індивідуалізує людське буття настільки радикально, як смерть, оскільки вона не може бути поділена, передана чи замінена.

У цьому сенсі смерть стає методологічною передумовою екзистенційної філософії. Саме через досвід граничного – страху, тривоги, жаху – екзистенція відкриває Ніщо, яке не є простим запереченням суцього, а виявляє його як ціле. У фундаментальному настрої жаху, який Гайдеггер аналізує у своїх працях, суще «в цілому» вислизає, і разом із цим відкривається Ніщо як умова можливості будь-якого розуміння буття: «Ніщо відкривається у тривозі» [27, с. 101]. Саме тут смерть і Ніщо сходяться: обидва феномени виводять мислення за межі онтичного та змушують філософію говорити про буття не як про предмет, а як про подію відкритості.

Цей момент є принципово важливим для розуміння того, чому проблема смерті стає точкою кристалізації екзистенційної філософії. Смерть виявляє обмеженість класичної онтології, у межах якої існування мислилося як універсальний акт, спільний для всіх суцх.

Таким чином, аналіз смерті у «Бутті і часі» виконує не допоміжну, а засадничу функцію. Через смерть стає очевидним, що існування людини не може бути описане за допомогою тих самих категорій, що й буття речей. Це відкриває необхідність переосмислення самого поняття існування і переходу від онтології сущого до аналізу екзистенції як специфічно людського способу буття. Саме тут постає питання про генезис поняття екзистенції, про історичні форми розрізнення між сутністю та існуванням і про те, чому в межах класичної метафізики екзистенція залишалася онтологічно нейтральною.

Отже, гайдеггерівське осмислення смерті не лише формує ядро екзистенційної філософії, а й вказує на ту концептуальну напругу, яка поступово визрівала в історії онтології. Смерть постає як феномен, що примушує філософію вийти за межі традиційного розуміння буття і підготувати ґрунт для формування сучасного поняття екзистенції – поняття, яке більше не може бути відокремлене від часовості, кінцевості та смертності людського існування.

Висновки до розділу. У першому розділі було простежено історичну еволюцію уявлень про смерть у західній філософській традиції – від архаїчних і міфологічних форм осмислення до раціональних онтологічних концепцій та проаналізовано, яким чином смислова глибина поняття смерті поступово призводить до формування екзистенційного виміру філософського мислення. Аналіз показав, що смерть первісно постає не як філософське поняття, а як складовий елемент цілісного світогляду, у межах якого біологічний факт смерті невіддільний від ритуалу, міфу та символічної інтерпретації. У таких формах смерть ще не проблематизується, але вже виконує функцію упорядкування людського досвіду.

Водночас саме в епічних текстах уперше виявляється напруга між прагненням до сенсу та усвідомленням кінцевості, що закладає передумови для подальшої філософської рефлексії смерті.

У класичній античній філософії смерть набуває раціонального осмислення, однак залишається подією, що мислиться з позицій космології або етики, а не як

внутрішня структура людського буття. Християнська філософія радикально поглиблює смисловий вимір смерті, надаючи їй персонального, морального та есхатологічного значення. У межах середньовічної антропології смерть починає осмислюватися як подія, що визначає цілісність людського життєвого шляху та внутрішню спрямованість суб'єкта.

Ця історична еволюція демонструє поступове визрівання тієї смислової напруги, яка робить можливим екзистенційне осмислення смерті. Саме на цьому ґрунті у філософії Сьорена К'єркегора смерть постає як внутрішній критерій суб'єктивності, можливості, вибору та відповідальності. Усвідомлення смертності примушує індивіда поставати перед власною істинністю та неможливістю відкласти її здійснення у безмежність часу. Смерть у К'єркегора структурно визначає екзистенційну ситуацію як граничний стан, у якому суб'єкт не може уникнути відповідальності за себе.

У філософії Гайдеггера смерть набуває системного й методологічного значення. Концепція буття-до-смерті (Sein-zum-Tode) демонструє, що смерть не є зовнішнім завершенням життя, а внутрішньою можливістю Dasein, яка індивідуалізує людське буття та відкриває перспективу автентичного існування. Через аналіз смерті Гайдеггер виявляє обмеженість традиційної онтології й обґрунтовує необхідність переходу від аналізу суцього до аналізу екзистенції як специфічно людського способу буття.

Отже, перший розділ показує, що смерть не лише супроводжує філософське мислення як тема, а поступово актуалізує саму себе як екзистенційну проблему. Саме смислова глибина смерті стає тим чинником, який уможлиблює виникнення екзистенційної філософії та визначає її фундаментальні категорії – межовість, трансформаційність, кінцевість, часовість, невідворотність, універсальність (спільність) та одночасно індивідуальність.

РОЗДІЛ 2.

Екзистенційні аспекти смерті в сучасній західній філософії.

2.1. Свобода в смерті: екзистенційні проблеми смерті, суїциду та убивства (за працями Альбера Камю). У одній з найважливіших робіт корпусу екзистенціальної філософії, «Міфі про Сізіфа», філософ та письменник Альбер Камю стверджує, що «існує лише одна по-справжньому поважна філософська проблема – проблема самогубства» [3, с. 4]. Для Камю це первинне запитання – про співмірність існування і можливість його припинення – відкриває простір екзистенційної свободи, яка виявляється в акті радикального судження над власним буттям, що в цілому визначає індивідуальну можливість займатися філософією як такою.

У всій філософії Альбера Камю питання смерті посідає ключове й методологічне місце: саме з нього починається і критика абсурду, і постановка моральних меж, і формулювання можливостей свободи. Камю прямо зазначає у «Міфі про Сізіфа», в якому він детально розробляє поняття абсурду, що тим самим він підходить «до смерті й до того почуття, яке вона в нас викликає» [3, с. 14] – і саме ця зустріч зі смертю первісно породжує в людині фундаментальне абсурдне почуття.

Камю підкреслює, що смерть радикально відрізняється від усіх інших досвідів, бо є недоступною для переживання людиною самою-по-собі: «ми не маємо досвіду смерті... можна говорити хіба що про чийсь досвід» [3, с. 14]. Через це смерть для людини постає виключно як позбавлене суб'єктивності явище, однаково певне й однаково непрозоре для розуміння. Людина не може використати емпірику для пізнання смерті, відповідно, й стати суб'єктом смерті вона не може, хоча смерть залишається універсальним вселюдським досвідом. Через це смерть набуває статусу «математичної невідворотності» [3, с. 14], яка знищує ілюзію сенсу в будь-якому проєкті – людина відчужена від власної смерті, отже, і відчужена від власного життя. Знання про власну та вселенську

смертність завжди порушує цілісність людських очікувань, бо воно означає, що все, що існує, буде знищене, а все, що створене, не матиме остаточного смислового завершення. Смерть тим самим не тільки вказує на межі пізнання, але й викриває людську екзистенційну потребу в кінці, сповненому сенсу. Абсурд виникає саме в точці зустрічі між структурою людського запиту на смисл і фактом смерті, що цей запит обриває.

Головне питання «Міфу про Сізіфа» Камю формулює як питання про самогубство: «чи варте життя того, щоб бути прожитим»? Треба звернути увагу на те, як Камю бачить життя і світ, в якому живуть люди. Для нього це світ абсурду, та поняття абсурду – ключове поняття камюніанської антропології. Абсурд виникає у зіткненні між людським прагненням до сенсу та мовчанням світу. Камю наголошує, що «цей розлад між людиною і її життям, між актором і його лаштунками... і є почуття абсурду» [3, с. 7]. Світ не надає людині відповіді, а тому людина опиняється в ситуації екзистенційного розриву, який повноцінно не знімається ні релігійною надією, ні метафізичною спекуляцією.

Абсурд має не метафізичну, а екзистенційну природу: він постає не як властивість світу самого по собі, а як структурне відношення між людською свідомістю й байдужістю реальності. «Світ не є розумним, і це все, що про нього можна сказати» [3, с. 18], – зауважує Камю, підкреслюючи, що абсурд не міститься ані в людині, ані в світі, а лише «в їхньому зіткненні» [3, с. 19]. У цьому полягає його радикальність абсурду: він є динамічним і взаємовідносним структурним феноменом.

Свою думку про абсурд Камю розвиває тим, що спочатку пропонує першу «логічну» спробу вирішити ситуацію абсурду шляхом усунення його носія – тобто, він пропонує самогубство. Якщо смерть є радикальним нівелюванням сенсу, то чи не можна уникнути абсурду, добровільно обравши момент виходу з життя? Але смерть – це не вихід з абсурду, а, навпаки, те, що конституює його як умову людської свідомості. Камю пише: «Поза цією винятковою фатальністю смерті все є воля» [3, с. 91]. Смерть встановлює межу, яка одночасно й обмежує

людину, і дозволяє їй пізнати смисл свободи, волі. Усі людські дії набувають ваги тому, що вони обмежені смертністю. Абсурдна свобода – це свобода діяти в світі без остаточного виправдання, знаючи, що смерть скасує все. Тому смерть для людини, в першу чергу, це джерело інтенсивності буття, яке зосереджено в абсурді через специфіку розриву між людиною та світом.

Суїцид, за Камю, не є актом свободи, а навпаки – руйнуванням свободи, яка можлива лише в межах життя. Він не є відповіддю на абсурд, бо відповідь передбачає участь у діалозі, тоді як суїцид розриває саму можливість цього діалогу. Самогубство не є подолання абсурду, а його прийняття у формі поразки: воно не руйнує безглуздість існування, а лише знищує того, хто її переживає. В цьому концентрується весь екзистенційний сенс суїциду: суїцид є злочином по відношенню до існування. Суїцид суперечить самій структурі людського існування, яке за Камю спрямовано на сенс, і вчинок суїциду прямо протилежить реалізації людиною своєї власної свободи.

Цікавим є також те, що символічні форми самогубства також підпадають під критику Камю. Він розглядає поняття так званого «філософського самогубства» (поняття, яке він вперше сам вводить і яке стає сталим терміном екзистенційної філософії ХХ століття), та окреслює його як іншу форму втечі від боротьби з абсурдом. Камю використовує цей термін для позначення своєрідної інтелектуальної стратегії, що дозволяє мисленню уникнути зіткнення з абсурдом, через «стрибок» до трансцендентного, метафізичного чи ідеологічного виправдання буття. У такий спосіб філософське самогубство стає формою відмови від «ясності» – найбільшої інтелектуальної доброчесності, яку Камю проголошує засадничою для справді філософського існування. Він вважає, що філософське самогубство знищує саме той суб'єкт, який мусить здійснювати філософське осмислення, через те, що звернення до віри, телеології, ідеї, метафізичних позицій знищує, але не вирішує внутрішній людський конфлікт. В якості прикладу Камю наводить «стрибок віри» К'єркегора [3, с. 30-34], в котрому він вбачає християнську жертву, яка уникає зіткнення з абсурдом через

звернення до Бога, який замінює пошук власного сенсу. Прагнення до абсолютної істини, здатної подолати смерть, у Камю постає не як, власне, шлях до істини, а як втеча від реальності. Ця позиція Камю запрошує до певної критики, бо в ній вбачається психологічний цинізм людини ХХ століття, століття, що було переповнено жорстокістю війни, секулярністю постіндустріального суспільства та запереченням вікових релігійних орієнтирів, на яких будувалася людська культура раніше. Бажання до «переоцінки цінностей» в сучасному світі не є чимось, що вимагає засудження, однак треба підкреслити його радикальність та різкість зміни вектору.

Згідно з Камю, свобода набуває своєї повноти тільки в умовах радикального прийняття смерті. Не випадково Камю стверджує, що за винятком неминучості смерті «все інше – свобода». Людина не може обрати не вмирати, але може обрати, яким буде її ставлення до цієї неминучості. Прийняття смерті, яка не прихована за жодною теологією й не виправдана жодною метафізикою, відкриває свободу як реальну, а не уявну можливість. Свобода без смерті була б безмежною, а тому – ілюзорною; свобода зі смертю є обмеженою, а тому – справжньою. Абсурдна свобода, яка народжується в Камю, не є свободою в смерті у значенні прагнення до неї, а свободою через смерть – свободою, що знає межі, але не підкоряється їм. Смерть виявляється тією єдиною умовою, яка робить свободу можливою: лише кінцеве має вагу, лише приречене на згасання може бути інтенсивним, лише те, що не повториться, є унікальним.

Екзистенційна проблематика вбивства у філософії Альбера Камю постає як логічне продовження усієї його думки, особливо в контексті масштабної антропології бунту у «Бунтівній людині». Якщо перше велике питання Камю – питання про виправданість самогубства – визначає ставлення індивіда до власної смерті, то наступне й більш загрозливе питання – про виправданість убивства – визначає відношення людини до смерті іншого, до межі, яка відділяє свободу від насилля, а бунт – від тиранії. Недаремно Камю починає свою працю словами: «якщо першим питанням «Міфу про Сізіфа» було питання допустимості

самогубства, то в столітті ідеологій центральним філософським питанням стає питання про виправданість убивства» [14, с. 14].

Убивство для Камю, передусім, це випробування меж людської солідарності, зіткнення зі смертю іншого, яка віддзеркалює мою власну смертність. Якщо самогубство знищує індивідуальний смисл життя, то вбивство знищує смисл спільного буття, ту тонку спільність між людьми, крізь яку народжується можливість бунту. Адже бунт, за Камю, починається зі слова «ні» несправедливості, але водночас у цьому «ні» міститься й приховане «так» – ствердження, що існує межа, яку не можна переступати. Саме тому Камю підкреслює, що питання вбивства стоїть у центрі будь-якої філософії свободи в сучасному світі: «ми не можемо діяти, не знаючи наперед, яким чином і з якої причини ми неминуче сіємо смерть» [14, с. 5].

Таким чином, екзистенційна проблема вбивства – це проблема межі. Межі, яка відокремлює бунт від руйнування, свободу від свавілля, гідність від насильства. Камю, аналізуючи ХХ століття, показує, що саме перехід цієї межі став домінантним явищем епохи: справжню загрозу становлять державні чиновники, які холоднокривно відправляють на смерть мільйони людей [14, с. 5-10]. Тут убивство постає як раціональна практика, що виправдовується історією, прогресом, нацією, безпекою – саме тому для Камю ця проблема є, власне, філософською.

У цьому контексті Камю визначає дві форми виправдання вбивства, які знищують людську свободу: нігілістичну та ідеологічну. Нігілізм втрачає будь-які критерії добра й зла та приходиться до висновку, що «якщо ми ні в що не віримо, якщо нічому не надано жодного сенсу (...) немає ніяких ані “за”, ані “проти”: вбивця не правий і не неправий» [14, с. 7]. Ідеологія ж, навпаки, не заперечує сенсу, а проголошує його абсолютним і тому безмежно виправдує насильство, оскільки діє від імені Абсолюту або того, що його замінює.

Проте Камю намагається віднайти можливість людської позиції, яка не впаде ні в нігілізм, ні в тиранію. Для цього він звертається до структури бунту.

Бунт, на відміну від революційного чи нігілістичного заперечення, визнає межу: він протистоїть несправедливості, але не визнає за собою права знищувати іншу людину. Саме тому: «наслідком бунту... є відмова від самовиправдання у вбивстві, оскільки бунт у своїй суті є протестом проти смерті». Тут відкривається фундаментальний парадокс людського існування: бунтівна людина, яка не приймає смерть іншого, не може також уникнути власної смертності. Тому Камю визначає моральну норму бунту не як заповідь «не убий», а як екзистенційний імператив: якщо вже людина змушена інколи чинити насильство, вона повинна бути готова заплатити за це власним життям. Так жертва стає актом очищення бунтівника від «метафізичного безчестя».

Таким чином, Камю формулює екзистенційну межу вбивства так: убити іншу людину означає зруйнувати те, що робить людину людиною – спільність гідності. Адже, як він пише, визнавши в іншому «неповторимість» і «схожість із нами», ми вже не можемо «узаконити акт, що відділяє нас від усіх» [14, с. 12-14]. Тому головний висновок Камю полягає в тому, що вбивство неможливо поєднати з людською гідністю без руйнування самої ідеї людяності. У цьому й полягає екзистенційний трагізм: людина здатна на вбивство, але не має жодного права на нього; вона може чинити насильство, але не може виправдати його; вона повинна боротися зі смертю, але ніколи не зможе знищити її остаточно. Саме тому Камю завершує аналіз бунту ствердним актом: людська свобода можлива тільки там, де людина відмовляється бути катом – навіть ціною власної життя.

Отже, у працях Альбера Камю смерть, самогубство та убивство постають як фундаментальні екзистенційні проблеми, через які людина стикається зі своєю свободою та обмеженістю. Смерть у Камю розглядається як абсолютна межа, яка не піддається переживанню і позбавлена суб'єктивності; її неможливо пізнати через емпіричний досвід, і саме це робить її екзистенційно радикальною.

Самогубство у філософії Камю є запереченням світу через заперечення абсурду у формі ліквідації суб'єкта, який його переживає. Він відрізняє фізичне самогубство від «філософського самогубства», тобто інтелектуальної втечі через

метафізичні або ідеологічні стрибки, і показує, що будь-яка форма уникнення абсурду руйнує автономність і свободу людини. У цьому сенсі самогубство виступає руйнуванням умов свободи: вона можлива лише у межах життя, і лише прийняття смерті робить цю свободу реальною.

Екзистенційна проблематика убивства в Камю пов'язана з межами людської солідарності та моральної відповідальності: вбивство руйнує фундамент спільного буття та гідності людини. Камю показує, що будь-які виправдання убивства через ідеологію або нігілізм спотворює свободу; натомість бунт, як форма екзистенційної позиції, визнає межу життя іншого і встановлює етичну норму.

Особливістю його підходу до екзистенційної проблеми смерті є підкреслення динамічного характеру понять з нею пов'язаних: вони стають критеріями осмислення власного буття, межі свободи та можливості бунту, а не лише об'єктами морального чи метафізичного аналізу. Камю демонструє, що саме усвідомлення неминучості смерті і неприпустимість насильства щодо іншого формують екзистенційну основу людської свободи та гідності.

2.2. Смерть як межа біовлади (за працями Мішеля Фуко) та концепція некрополітики (за працями Ачілле Мбембе). Смерть у розгляді Мішеля Фуко, французького філософа та історика, постає екзистенційним і політичним феноменом, що виявляє структуру влади над життям в контексті концепції «біовлади», детально розкритої в декількох роботах Фуко, в першу чергу в його труді «Наглядати й карати: Народження в'язниці».

Фуко починає книгу описом страти Дам'єна 1757 року – «ритуалу публічного покарання», де смерть тіла постає як театр суверенної влади. Він описує процес: «у рани мусили влити розпечену суміш смоли, свинцю, олії» [5, с. 11]. З цього опису видно те, що Фуко називає «політичною анатомією тіла»: тіло засудженого стає поверхнею, на якій влада вписує власну істину – істину про абсолютність монаршої сили, її право карати та її право володіти тілом аж до його повного знищення.

У цьому політичному жесті смерть не є природним фактом, а є продуктом суверенної волі. Суверен не просто дозволяє смерті здійснитися; він її виробляє, організує і театралізує. Смерть тут – політичний акт. Вона відбувається не на межі життя і небуття, а на межі між суб'єктом і владою. Саме тому Фуко підкреслює, що публічна страта є «демонстрацією сили» суверена, «фізичною, матеріальною та страшною могутністю влади» [5, с. 15]. Суверен, тим самим, не просто «карає»; він у буквальному сенсі маніфестує себе через смерть іншого.

Усе це дозволяє зрозуміти, як смерть функціонує в суверенному режимі влади: вона є центральним інструментом політичної економії покарання. Смерть працює як знак, як текст, як театральна сцена, де влада перевіряє себе на міцність. Саме тому в до-модерних покараннях смерть не є моментом завершення процесу – навпаки, вона є піком видовища. Тіло не просто вмирає; воно розтягується, розсікається, дробиться. Як зазначає Фуко: «тіло знищене, перетворене на попіл і розвіяне, руйноване крок за кроком безмежною владою государя, становить собою реальний межовий пункт покарання» [5, с. 18].

Але ключове питання полягає в тому, чому смерть стає саме межею – межею, яка згодом виявиться принциповою для появи біовлади. Якщо раніше смерть була сценою прояву влади, то у новій політичній раціональності вона стає тим, що влада мусить нейтралізувати, уникати, відсувати. Біовлада не хоче смерті – вона хоче керованого життя. Тому смерть, за Фуко, стає межовою подією тому що вона перестає бути продуктивною для політики життя. Можна сказати, що смерть перестає бути ресурсом влади і перетворюється на її провал, її обмеження.

Цей перехід від одного режиму влади до іншого змінює не лише політичну економію покарання, а й антропологію суб'єкта. У суверенному порядку смертність є місцем, де суб'єкт стає видимим для влади лише в момент покарання; в біополітичному ж порядку навпаки: суб'єкт стає видимим як живе тіло, як носій біологічних процесів, як статистична одиниця. Таким чином, смерть набуває нової ролі: вона не в центрі політичної сцени, а на її межі. Вона позбавлена театральності, але не позбавлена політичного значення.

Фуко показує, що смерть у сучасному суспільстві – це «найбільш прихована частина» каральної системи [5, с. 25]. Це не означає, що смерть «гуманізували» чи «пом'якшили». Скоріше, смерть перестала виконувати ту роль, яка була їй відведена раніше: роль знаку влади. Вона стала приватною, технічною, «санітарною» справою держави.

Реформа покарань XVIII–XIX століть набуває своєї найглибшої інтерпретації у Фуко не як наслідок морального прогресу, а як результат появи нової політичної раціональності. У цьому новому режимі влада більше не потребує тіла як сцени. Її не цікавить очевидність мук, не цікавить публічне розривання плоті – влада відмовляється від театру на користь непомітної, постійної роботи над життям. Замість «смерті, що виставлена на показ», постає «тіло, що піддається процедурі нормалізації». Фуко наголошує, що вже у XVIII столітті страта втрачає свою театральну природу: «публічна казнь стає небажаною, позаяк вона надто тісно пов'язана з вибухом народного гніву та з ризиком обернення влади проти самої себе» [5, с. 22].

Страта перестає бути місцем однозначної влади: вона стає небезпечною саме тому, що вона надто видима. У момент, коли тіло злочинця стає публічним видовищем, влада ризикує втратити контроль над тим, як це видовище буде прочитане. Так відбувається глибинне переформатування простору покарання: смерть більше не є інструментом політичної артикуляції влади; навпаки, її прагнуть усунути, приховати, розчинити в технічності.

Саме тут починається екзистенційний вимір за трактовкою Фуко: смерть втрачає свій символічний статус і стає голим фактом, біологічним припиненням життя, а тому перетворюється на граничний пункт того, що біовлада може контролювати. Біовлада управляє народжуваністю, здоров'ям, тривалістю життя, схемами поведінки – але вона не може управляти самою смертю як свідомим досвідом суб'єкта. Смерть – це те, що вислизає, те, що позначає кінець її суверенітету. Смерть особлива за свій статус екзистенційної події: це той пункт,

де суб'єкт перестає бути «тілом, що піддається управлінню», і стає тим, що радикально уникає влади. Саме тут смерть й постає як межа біовлади.

Саме у цій напрузі між пануванням і спротивом народжується нова стратегія покарання – стратегія дисципліни. Влада прагне не стільки демонструвати власну силу, скільки виробляти «послух» через внутрішні механізми контролю. Як пише Фуко, «зникло тіло як головна мішень судово-кримінальної репресії» [5, с. 20]. Зі зникненням тіла як політичної поверхні зникає й видовищність смерті. Каральна практика переміщується з площ до інституцій – лікарень, в'язниць, робітних домів, шкіл, казарм. Влада змінює спосіб роботи: замість того, щоб писати себе на тілі іншого, вона починає писати інше тіло – покірне, дисципліноване, продуктивне. Тіло перестає бути місцем муки, але стає місцем праці влади.

Це знаменує народження того, що Фуко називає «політичною анатомією дисциплінарного тіла». Дисципліна працює з тілом не через смерть, а через мікрорегуляції – розклад дня, контролювання рухів, фіксацію погляду, побудову простору. Вона не знищує тіло, а формує його. Але парадоксально: саме ця нова турбота про тіло робить смерть тим, що витісняється зі сфери видимого.

У цьому контексті смерть стає фундаментальною загрозою для дисциплінарної влади: вона перериває процес нормалізації. Смерть перетворюється на «технічний збій», на те, що заважає владі реалізувати свою логіку. Дисципліна не демонструє смерть; вона її приховує. Страта стає удушеною у власній технічності, позбавленою символічної сили та соціального резонансу.

Саме тому у XIX столітті відбувається визначальна трансформація: «смертна кара перестає бути театром і стає процедурою» [5, с. 28]. Біополітика цікавиться смертністю не як таїнством або подією особистого досвіду, а як параметром управління. Смертність стає частиною статистичної раціональності: коефіцієнти дитячої смертності, смертність від інфекцій, тривалість життя – усе це входить до простору політичної економії.

І тут з'являється ключовий парадокс: чим більше влада займається життям, тим більш значущою стає смерть як точка її межі. У біовладному режимі смерть є тим, чого влада не повинна допустити: кожна смерть – це «провал» у системі управління життям. Саме тому біовлада розгортає масив політик охорони здоров'я, санітарних норм, медичних реформ. Але в цій турботі про життя смерть набуває нового значення – вона стає тим, що не можна інтегрувати в позитивне управління.

Фуко описує це як феномен «регулятивної влади»: «влада більше не проявляється у знищенні, вона проявляється у забезпеченні життя» [5, с. 97].

Екзистенційна інтенція біовлади виглядає наступним чином: вона спрямована на те, щоб створити суб'єкт, який живе під знаком нормалізації, під режимом регуляцій, але саме смерть – досвід, який не підлягає нормі й не може бути розкладений на процедури – стає тим, що повертає суб'єкта до власної екзистенції. Вона є радикальним припиненням політичного впливу на тіло, і саме так смерть постає межовою подією, яка окреслює межу будь-якого політичного проекту. Якщо суверен демонстрував себе через смерть, то біовлада показує свою обмеженість через смерть. Ця трансформація має неабияке екзистенційне значення за Фуко: суб'єкт позбавляється тієї смерті, яка мала символічний вимір, але отримує її як подію радикальної приватності.

Якщо у Фуко смерть постає межою біовлади, то Мбембе радикалізує цей аналіз, стверджуючи: сучасні режими влади не лише управляють життям, але й конструюють політичні простори смерті. Некрополітика, таким чином, є екстремальним продовженням концепції біовлади, де право на життя і смерть більше не регулюється суверенною одноосібною волею, а формується завдяки складним мережам воєнності, колоніального спадку, расових і економічних структур.

У вступних розділах Мбембе формулює визначення некрополітики: це «сучасні форми підпорядкування життя силі та владі смерті» [41, с. 12]. На відміну від Фуко, який описував смерть як «негатив» біовлади, Мбембе

наголошує, що сучасні держави і пара-державні структури створюють умови, в яких смерть є нормативним результатом владної логіки та режимом керування, у якому життя різних груп має різну «вартість». Одним із центральних тезисів Мбембе є те, що суверенітет у XXI столітті визначається не стільки правом убивати, скільки правом конструювати режими смерті, контролювати можливість і форму помирання. Він пише: «здійснювати суверенітет – означає здійснювати контроль над смертністю та визначати, хто має значення, а хто ні» [41, с. 27].

У некрополітиці смерть не демонструється як у суверенній владі; вона планується, оптимізується, розподіляється. Тепер не одиничний акт страти визначає політичний порядок, а масові й тривалі умови існування, у яких смерть стає очікуваною. Мбембе вводить поняття “death-worlds” – «світів смерті», тобто простір, де життя зведене до стану «живих мерців», форм існування, що перебувають «між життям і смертю, в зоні постійної загрози та голої виживаності» [41, с. 40].

Ці «світи смерті» формуються як стабільні конфігурації влади, наприклад:

- 1) окуповані території, де життя існує в умовах тотального контролю;
- 2) табори біженців як інституціоналізовані простори «голового життя»;
- 3) колоніальні простори, де расова логіка визначає можливість смерті;
- 4) внутрішньоміські гетто, де держави допускають структурну загибель

через бідність, хвороби, насильство.

У всіх цих випадках смерть не є відсутністю влади – навпаки, це результат максимальної присутності влади, що визначає умови, за яких людина помирає. Мбембе підкреслює, що «світи смерті є зоною, де влада втілюється через систематичне виробництво умов, які зводять людей до тіней» [41, с. 40]. Мбембе розглядає смерть як певну екзистенційну умову, оскільки суб'єктивність у некрополітичному просторі існує у режимі тривалої смертності. Людина в «світі смерті» не є просто біологічним тілом, а існує як буття-до-смерті, але тепер ця смертність не пов'язана з екзистенційною самістю (як у Гайдеггера), а зі структурою політичного насильства, що визначає саме поле можливості

екзистенції. Можна сказати, що некрополітика перетворює смерть на горизонт життя, у якому проживання стає певним продовженням помирання. Це радикально змінює саму природу суб'єктивності: суб'єкт існує як «той, хто приречений», а його екзистенційне буття визначається не свободою вибору, а структурою насильницької необхідності.

Тобто, якщо в класичній екзистенційній філософії смерть є «власною можливістю» – точкою найвищої автентичності суб'єкта, – то у некрополітиці смерть набуває несвободи, «призначеної» політичними структурами. Смерть більше не є актом екзистенційного самовідкриття; вона є примусовою долею, що визначається расою, просторовим розташуванням, колоніальною історією, економічною маргіналізацією. Смерть набуває незвичних для неї характеристик: смерть більше не є власною, бо вона не постає як вибір чи подія, смерть триває, вона розтягується у часі як тривала втрата можливостей, вона стає непроясненою, позбавленою можливості символічного осмислення. Екзистенція, в свою чергу, зводиться до виживання, що руйнує можливість автентичності.

Таким чином, у некрополітичному горизонті смерть більше не є «кінечною подією», а стає структурною умовою існування, у якій екзистенція знецінюється. Мбембе підкреслює, що некрополітика виробляє «режими часу, у яких майбутнє відсутнє» [41, с. 47]. Людина, позбавлена майбутнього, виявляється у стані екзистенційної стагнації: її смерть завжди вже настала як можливість, але ще не звершилася як факт.

У цьому сенсі некрополітика радикально підриває фукольдівське розуміння біовлади. Якщо біовлада створює життя, яке має бути нормалізоване, то некрополітика створює життя, яке має поступово втрачатися, життя без власної можливості самоперевищення. Екзистенційна смерть як «власна можливість» зникає, поступаючись смерті як примусовій долі, яка інтегрується у щоденність. Некрополітичний проект смерті стає екзистенційною катастрофою: він руйнує саму структуру людського буття як можливості, як свободи та самотворення.

Отже, у філософському вимірі, сформованому Фуко та радикалізованому Мбембе, смерть постає не лише біологічним фактом, а насамперед екзистенційною подією, через яку виявляється структура влади та її межа. У Фуко смерть відходить від статусу публічного театру суверенітету й стає технічною, прихованою, «санітарною» подією – тим, що влада прагне усунути з видимого поля, оскільки саме в смерті вона натрапляє на власне обмеження. Втративши символічну роль і політичну демонстративність, смерть перетворюється на межовий пункт: біовлада може управляти життям, нормами, статистиками, але вона не здатна керувати досвідом помирання як актом суб'єктивності. Саме ця неможливість перетворює смерть на екзистенційну межу, де суб'єкт, навіть у рамках дисциплінарних режимів, стає невловимим для влади. Таким чином, смерть у Фуко – це подія, яка водночас відсувається владою та повертає суб'єкта до його неврегульованої, неуправної екзистенції.

У Мбембе смерть набуває нової, ще радикальнішої конфігурації: вона перестає бути межею влади і стає її інструментом. Некрополітика демонструє, що сучасні режими влади створюють простори, у яких смерть більше не є одиничним актом чи приватною подією, а стає тривалою умовою існування, структурним горизонтом життя. У таких «світах смерті» екзистенція людини зводиться до виживання, її майбутнє руйнується, а сама смерть розтягується у часі, втрачаючи момент автентичності та перетворюючись на тривалу форму примусового зникнення. На відміну від фукольдівської біовлади, яка прагне контролю над життям, некрополітика управляє можливістю та ритмами вмирання, запроваджуючи диференційовану «цінність» життя різних груп.

У цьому співвідношенні двох підходів екзистенційна проблематика смерті набуває подвійної природи: у Фуко смерть є точкою, де екзистенція виходить за межі влади, у Мбембе – точкою, де влада проникає в саму структуру смертності, позбавляючи людину можливості автентичного співвіднесення з власною кінцевістю. В політичному полі смерть перетворюється на ключовий критерій розуміння людського буття під владою: чи постає вона як простір

неврегульованості, де суб'єкт зберігає автономію, чи як простір політичного примусу, де сама можливість екзистенції руйнується.

2.3. Символічна смерть і зникнення реальності (за працями Жана Бодріяра). Символічна смерть та зникнення реальності постають у сучасній філософській думці як центральні екзистенційні проблеми буття, що ставлять під сумнів саму можливість присутності людини у світі. Питання про те, що значить померти там, де смерть уже не є граничною подією, а радше елементом комунікаційної, символічної та економічної операції, – ось осердя рефлексії, яку запропонував Жан Бодріяр. Він проголошує епоху, у якій реальне «вичерпується» і на його місце приходять симулякри; і в цьому зсуві смерть втрачає свою граничну роль: вона перестає бути тим останнім фактом, що конституює сенс і межу, і натомість стає ресурсом обміну, знаком, кодом, який може циркулювати без остаточного перетворення життя в небуття. Саме ця трансформація – перехід від біологічної й онтологічної смерті до символічної економії смерті – породжує нову екзистенційну кризу: зникнення реального як умов існування сенсу й автентичності.

Бодріяр підкреслює, що в наш час відбувається структурна революція цінності: «ми в епосі кінця продукції та царювання коду, де те, що вважалося реальним, дедуковане або витіснене кодом і значенням» [32, с. 12]. Ця зміна означає, що «реальність» більше не виступає як безумовний фон, а лише як одна з поверхонь обміну знаків; інші поверхні, які раніше були вторинними (символічні, церемоніальні, ритуальні), тепер беруть на себе функцію, що коли-не-коли належала тілу реального. Для екзистенціальної проблематики смерті це означає: те, що раніше визначалося як «факт» і кінець всіх умовностей, перестає бути суто фактом – воно піддається символічній трансакції. У цьому сенсі Бодріяр говорить про «обмін» як форму, що структурує життя та смерть у первісних суспільствах і має на меті відновити порядок після квазі-хаотичного «реального»; у сучасній же економіці знака обмін стає абстрактним, і «смерть»

увійшла до обігу як знак, що може бути екстрадований, репрезентований і навіть замінений [32, с. 125-133].

Бодріяр констатує: «З моменту, коли варвари почали називати «людьми» лише членів свого племені, з'явилося визначення «Людського» – і разом із ним виросла концепція безсмертя як маскування реальної екстрадиції мертвих і розриву символічного обміну з ними» [32, с. 125]. Ця теза показує, що первісна ритуальна логіка робила смерть частиною соціального ланцюга обміну; у сучасності ж, коли симуляція витісняє ритуал, смерть вивільнюється від цієї функції. Ключовим аспектом, на якому робить акцент Бодріяр, є феномен «смерті, що не настає» – тобто символічної смерті, яка циркулює як еквівалент у культурній економії, але яка не призводить до відсутності, до не-існування в реальному сенсі. У його термінології це пов'язано з концептом «обміну» та «еквівалента смерті», коли суспільство виконує операцію відчуження смерті: замість того, щоб дозволити смерті перетворити життя у відсутність, вона «еквівалентується», «передається» і перетворюється на товар чи знак. Бодріяр пише про «extradition of the dead» – екстрадицію мертвих у символічну сферу, де їхнє статусне значення стає інструментом розподілу уваги і ресурсу [32, с. 126]. У такому порядку речей смерть не є закінченням; вона перетворюється на частину репертуару культурних операцій: ритуал перетворюється в шоу, пам'ять – в архів, скорбота – в продукт. Через це з'являється парадоксальна «смерть, що не настає», – смерть, котру можна симулювати, відтворювати й реалізовувати у множинних віртуальних формах, але яка не викликає онтологічного переривання.

Зникнення реального як екзистенційна криза виражається, по-перше, у втраті граничності: якщо смерть перестає бути кінцем і стає кодом, то вона більше не нав'язує людині відчуття переважності її відносин до буття; життя руйнується як унікальна подія, оскільки його смерть може бути відкладена, символічно «відтворена», захоплена у репрезентації. У зв'язку з цим Бодріяр відзначає, що існує «відвернення від культу мертвих», нове ставлення до поховальної практики, коли «мертві стають соціально мобільними», а відданість

смерті знижується [32, с. 131]. У «Симулякрах і симуляції» Бодріяр радикалізує тезу про зникнення реального, показуючи, що сучасний світ більше не функціонує за логікою репрезентації, де знак відсилає до референта. Симуляція не маскує реальність – вона робить її непотрібною. «Симуляція – це не удавання, це виробництво реального без походження і без реальності» [31, с. 1]. У такому світі смерть більше не може виступати як остаточний факт, що розриває тканину існування, оскільки саму тканину реального вже замінено моделлю. Екзистенційна ситуація людини полягає тут не у страху перед смертю, а у неможливості померти по-справжньому, тобто у неможливості зустрітися з небуттям як подією. За Бодріяром смерть втрачає свою трансцендентну функцію: вона більше не «чекає» суб'єкта в майбутньому, а розсіюється в мережі знаків, зображень, статистик, симулятивних катастроф. Він прямо говорить про те, що ми живемо в умовах «передчасної смерті реального» [31, с. 2], тобто, смерть більше не є подією майбутнього, а вже відбулася на рівні реальності як такої, і в цьому полягає екзистенційна трагедія сучасної людини.

По-друге, зникнення реального породжує кризу автентичності: якщо реальне «стерте» симулякрами, то суб'єкт позбувається опори для самоідентифікації, бо традиційні інститути (релігія, родова пам'ять, місце похорону) вичерпують свій значущий капітал. Бодріяр декларує, що у структурі сучасного суспільства «символічний обмін» підмінений знаковою економією, де «життя, якщо воно виживає односторонньо, є злочином, якщо воно не захоплене і не віддане, не «повернуте» смерті», і ініціація тут виконувала роль, яка стирала окремість життя і смерті в єдності соціального акту [32, с. 134]. Тобто, Бодріяр підтверджує, що первісний ритуал мав на меті не лише дисципліну смерті, але й підтримку порядку, що робить життя смисловим; коли ритуал зникає або перетворюється на симулякр, життя втрачає свою первісну «зустрічність» зі смертю – а значить, втрачає здатність бути джерелом істинної цінності. Тому відчуття власної кінцевості і, отже, смислу поступово еродуються.

Екзистенційний наслідок такої економії смерті – зростання відчуття підміни, коли людина переживає замість повної зустрічі зі смертю лише її репліки. Бодріяр створює образ «моєї смерті всюди, моїх смерті-снів (моєї смерті, що спить)» (*My Death Is Everywhere, My Death Dreams*) для того, щоб показати, як смерть в епоху симулякрів розсипається на множинні поверхні досвіду, позбавлені здатності конституювати крайні істоти, якими є людина і її життя [32, с. 158-164]. У такому стані особистість зазнає подвійного знелюднення: по-перше, через втрату автентичної граничної ситуації; по-друге, через перетворення смерті на зовнішній ресурс, яким управляє економіка знаків. Бодріяр наполягає на тому, що сучасна культура живе в режимі «інтегральної реальності», де «нічого не зникає, усе лише циркулює» [33, с. 13]. У такому режимі смерть перестає бути актом зникнення, що породжує фундаментальну екзистенційну проблему: якщо смерть більше не є зникненням, то що означає бути смертним? Якщо небуття неможливе, то втрачається і сенс буття як вибору, ризику, відповідальності. Цим і пояснюється радикальна екзистенціальна тривога Бодріяра: не страх перед смертю у звичному сенсі, а страх перед тим, що смерть перестане бути чимось, що підбурює до істинного буття.

Ця проблематика має безпосередню спорідненість із традиційною екзистенційною філософією, але й відрізняється від неї критичною діагностикою соціальної трансформації. На відміну від Хайдеггера або Камю, котрі ставлять акцент на індивідуальному зіткненні зі смертю як точці пробудження свободи або як місці морального вибору, Бодріяр звертає погляд на суспільні форми, що міняють саму природу цієї зустрічі. Хайдеггерівське «буття-до-смерті» втрачає актуальність, коли смерть більше не є кінцем існування, а лише елементом симулятивної економії; Камюанський абсурд набуває іншої тональності: якщо сенс уже не може ґрунтуватися на індивідуальній граничності, то вибір продовжувати жити «у відповідь на смерть» втрачає ту вагу, яка раніше давала йому гідність.

Важливо підкреслити політичний вимір такого зсуву: коли смерть перетворюється на керований ресурс, вона стає знаряддям влади. Бодріяр вказує, що політична економія сьогодні може «відбирати» смерть у традиційної символічної економіки і прилаштувати її до стратегій контролю: від «гетто поза могилою» до сучасних практик безпеки, що функціонують як шантаж (security as blackmail) і де страх та управління смертю використовуються як засоби дисципліни [32, с. 177]. Калібрування смерті як інструмента дозволяє владним інституціям не просто нейтралізувати загрозу, але й перетворювати її на ресурс корисливого обміну – і тоді екзистенційна критика має стати і політичною.

У світлі цього аналізу постає нагальна методологічна вимога для філософії: розробити антропологічну концепцію, яка б могла відновити граничну функцію смерті в суспільстві симулякра. Це означає не повернення до примітивного ритуалу, але критичну реекономізацію символічного обміну, здатного знову зробити смерть тим, що ставить питання про буття, а не тим, що просто служить для регулювання інтересів. Бодріяр пропонує діагностичну рамку: «можливо, лише смерть і лише вона належить вищому порядку, ніж код» [32, с. 50]. Якщо цю думку розгорнути, то впливає, що політика й етика повинні навчитися визнавати смерть не як економічний ресурс, а як точку непримиренності з кодом; лише тоді виникає шанс на відновлення автентичної екзистенційної значимості людського життя.

Отже, аналіз концепції символічної смерті у філософії Жана Бодріяра дозволяє дійти висновку, що в сучасній культурі смерть втрачає статус граничної екзистенційної події і перестає виконувати функцію остаточного переривання буття, перетворюючись на елемент знакової та символічної економії. В умовах панування симулякрів і коду смерть втрачає онтологічну привілейованість, перестає бути остаточним перериванням існування і перетворюється на циркулюючий знак символічної та знакової економії. Така трансформація означає зникнення реального як горизонту екзистенційного досвіду, внаслідок чого людина більше не стикається зі смертю як подією небуття, а переживає лише її

репрезентації та еквіваленти. Це призводить до втрати граничності, без якої життя перестає постати як унікальна й відповідальна подія, а свобода – як вибір, що здійснюється перед лицем неминучого кінця. У цьому сенсі екзистенційна криза сучасності полягає не в страху перед смертю, а в неможливості посправжньому померти, тобто в неможливості зустрічі з небуттям, яке могло б надати людському існуванню сенс, напругу й автентичність.

Висновки до розділу. У другому розділі було проаналізовано ключові напрями класичної екзистенційної проблематики смерті та показано, яким чином у філософії ХХ століття вона зазнає радикалізації, виходячи за межі індивідуального досвіду. Аналіз концепцій Альбера Камю, Мішеля Фуко, Ачілле Мбембе та Жана Бодріяра засвідчив, що смерть поступово втрачає статус виключно екзистенційної межі окремого суб'єкта і набуває ширших соціальних, політичних та символічних вимірів.

У філософії Альбера Камю смерть залишається вихідною точкою екзистенційного запитування, оскільки саме вона виявляє абсурдність людського буття та ставить питання про можливість життя без трансцендентного сенсу. Усвідомлення неминучості смерті не знімає проблеми свободи, а навпаки, загострює її, змушуючи людину взяти на себе відповідальність за власне існування в умовах радикальної скінченності.

Мішель Фуко зміщує акцент із внутрішнього екзистенційного досвіду смерті на аналіз механізмів влади, у межах яких смерть стає елементом біополітичного управління. Вона перестає бути приватною подією та виявляється включеною в раціональності контролю, нормалізації та виключення. У цьому контексті екзистенційна проблема смерті трансформується в питання про умови можливості життя і смерті в межах певного політичного порядку.

Ачілле Мбембе радикалізує цю перспективу, показуючи, що в сучасних формах влади смерть виступає не лише побічним наслідком управління життям, а свідомо вироблюваним політичним інструментом. Некрополітика виявляє принципову асиметрію між тими, чиє життя визнається вартим захисту, і тими,

чия смерть стає допустимою або навіть необхідною. Таким чином, смерть постає як структурний елемент сучасного політичного простору.

У філософії Жана Бодріяра екзистенційна проблематика смерті зазнає символічної трансформації. В умовах суспільства симулякрів смерть втрачає свою онтологічну винятковість і перетворюється на знак, що циркулює в системі обміну. Це означає, що класична екзистенційна функція смерті – як граничної події, що надає життю сенсу, – підринається зсередини самою культурною логікою пізньої модерності.

РОЗДІЛ 3.

Сучасні рецепції та критика екзистенційної проблематики смерті

У сучасній західній філософії рецепція екзистенційної проблематики смерті дедалі більше відходить від її класичного осмислення як граничної події індивідуального буття, що конститує свободу, відповідальність і сенс життя. Одним із найрадикальніших переосмислень цієї традиції є концепція Джорджо Агамбена, який, спираючись на аналіз біополітики Мішеля Фуко, демонструє структурну зміну самого статусу смерті в сучасному політичному й онтологічному порядку. У його працях смерть більше не постає як екзистенційний горизонт, що відкриває можливість автентичного буття, а перетворюється на механізм виключення, керування і нормалізації життя.

У своїй роботі «Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life» Агамбен розгортає фундаментальну тезу про те, що сучасна політична влада ґрунтується не стільки на праві наказувати смерть, скільки на здатності продукувати специфічну форму життя, яке він називає «голим життям» (bare life) – «Голе життя є тим життям, яке може бути вбите, але не може бути принесене в жертву» [23, с. 83]. Це життя включене в політичний порядок лише через своє виключення, тобто через можливість бути вбитим без того, щоб це вбивство вважалося злочином або жертвою. Агамбен визначає, що первинним політичним відношенням є заборона (стан винятку як зона нерозрізненості між зовнішнім і внутрішнім, виключенням та включенням). У цій зоні нерозрізнення смерть перестає бути подією екзистенційного завершення і стає постійною можливістю, структурно вписаною в порядок влади.

На відміну від класичної екзистенційної філософії, де смерть мислилася як подія, що індивідуалізує існування (у Гайдеггера) або ставить перед людиною радикальний моральний вибір (у Камю), Агамбен показує, що в умовах біополітики смерть втрачає здатність бути граничною. Голе життя залишається включеним у політику у формі винятку, тобто як те, що включається виключно

через виключення [23, с. 81-98]. Це означає, що смерть більше не виконує функції межі, яка розриває життєвий процес і надає йому смислової завершеності; навпаки, вона стає інструментом підтримання самого політичного порядку.

Особливо показовим є аналіз фігури *homo sacer*, людини, яку можна вбити, але не можна принести в жертву. Ця фігура демонструє радикальний розрив між біологічним існуванням і екзистенційною значущістю смерті. Смерть *homo sacer* не є ні трагедією, ні сакральною подією – вона позбавлена символічного і онтологічного статусу. У цьому сенсі Агамбен здійснює глибоку критику екзистенційної парадигми: смерть перестає бути тим, що «належить» суб'єкту як його власна можливість, і перетворюється на нейтральну операцію влади.

Ця логіка радикалізується в «*State of Exception*», де Агамбен аналізує винятковий стан як домінуючу форму сучасного правопорядку. Він показує, що винятковий стан більше не є тимчасовим заходом, а стає стабільною технікою управління: «Стан винятку дедалі більше постає як домінуюча парадигма управління в сучасній політиці» [24, с. 53]. В екзистенційному вимірі це означає, що смерть більше не постає як подія майбутнього, до якої людина може бути спрямована, а як постійно відкрита можливість, що супроводжує життя на кожному його етапі.

У такій ситуації людина живе не «перед лицем смерті», а в умовах безперервної підвішеності між життям і смертю. Смерть не настає як завершення, але й не зникає – вона функціонує як механізм дисципліни, страху і контролю. Агамбен підкреслює, що у винятковому стані «життя піддається владі смерті, яка більше не опосередковується правом» [24, с. 55]. Цей момент принципово важливий для екзистенційної проблематики: смерть більше не є подією, через яку суб'єкт може осмислити власну кінцевість, а стає умовою існування, яка позбавлена смислотворчої функції.

Таким чином, у філософії Агамбена відбувається радикальний зсув у розумінні смерті: від екзистенційної межі до біополітичної норми. Якщо у класичному екзистенціалізмі смерть відкривала можливість свободи, то у

біополітичному порядку вона, навпаки, фіксує безсилля суб'єкта. Людина більше не «йде до смерті» як до власної можливості, а утримується в житті, позбавленому екзистенційної перспективи завершення. У цьому сенсі Агамбен демонструє не просто трансформацію проблеми смерті, а її глибоку кризу: смерть більше не може виконувати роль граничного феномена, без якого екзистенційне мислення втрачає свою підставу.

Якщо в концепції Джорджо Агамбена екзистенційна проблематика смерті радикально трансформується через біополітичне виключення та редукцію людини до «голоного життя», то у філософії Джудіт Батлер відбувається інший, але не менш принциповий зсув: смерть перестає бути універсальною екзистенційною умовою і постає як етично та політично диференційований досвід. Батлер, продовжуючи фукіанську лінію аналізу влади над життям, водночас вступає в критичний діалог з класичним екзистенціалізмом, зокрема з камюанським розумінням спільної смертності як основи етики солідарності.

У роботі «Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence» Батлер виходить з тези про фундаментальну вразливість людського існування, яка впливає з тілесності та соціальної залежності суб'єкта. Однак ця вразливість, на відміну від класичних екзистенційних концепцій, не є рівномірно розподіленою. Батлер наголошує: «Життя за своєю суттю є вразливими: їх можна знищити навмисно або випадково; їхнє тривання жодним чином не є гарантованим» [38, с. 20]. Водночас вона підкреслює, що саме суспільні та політичні рамки визначають, чи буде ця вразливість визнана, а отже – чи матиме смерть певного життя екзистенційну та етичну вагу.

Цей момент є принциповим для критики екзистенційної проблематики смерті. Якщо в Камю смерть постає як універсальна межа, що однаково загрожує кожному і саме тому може бути підставою для бунту та солідарності, то у Батлер універсальність смерті підважується фактом нерівного визнання життя. Вона прямо зазначає: «Деякі життя взагалі не вважаються життями; за ними неможливо оплакувати, оскільки вони завжди вже втрачені» [38, с. 33]. Таким

чином, смерть перестає бути спільною екзистенційною умовою і стає індикатором політичної ієрархії, в межах якої одні життя заслуговують на скорботу, а інші – ні.

У цьому контексті скорбота (mourning) набуває у Батлер не приватного, а онтологічного та політичного значення. Здатність оплакувати смерть іншого постає як умова визнання його життя значущим. Батлер підкреслює: «Оплакуваність є передумовою того життя, яке має значення» [37, с. 15]. Отже, екзистенційна значущість смерті більше не визначається самим фактом кінцевості, а залежить від соціальних рамок, у яких життя визнається або виключається. Це означає, що екзистенційний досвід смерті більше не може бути мислений поза політичним контекстом.

Ця критика радикалізується у «Frames of War: When Is Life Grievable?», де Батлер аналізує механізми, через які сучасні медіа та дискурси війни структурують сприйняття життя і смерті. Вона вводить поняття «рамок» (frames), які визначають, які смерті будуть видимими і значущими, а які – залишаться поза полем морального та екзистенційного сприйняття. Батлер зазначає: «Рамки не є лише візуальними, вони є операційними: саме вони формують те, що ми здатні схопити як життя» [37, с. 20]. У межах таких рамок смерть перестає бути подією, що автоматично викликає екзистенційну реакцію; вона стає результатом медіальної та політичної селекції.

У цьому сенсі Батлер здійснює принципову критику класичної екзистенційної установки, згідно з якою усвідомлення смертності відкриває простір свободи й відповідальності. Якщо смерть іншого не визнається як смерть, якщо життя не вважається «оплакуваним», то й екзистенційний імпульс, який мав би виникнути з зустрічі зі смертю, блокується ще до того, як він може бути пережитий. Батлер прямо вказує на цей розрив: «Диференційований розподіл можливості бути оплаканим між різними популяціями має наслідки для того, кого вважають людиною, а кого – ні» [37, с. 32] Таким чином, смерть стає не граничною екзистенційною подією, а функцією політичного визнання.

У порівнянні з Агамбеном, який аналізує смерть як наслідок правового та суверенного виключення, Батлер зміщує акцент на етичний вимір вразливості і показує, що екзистенційна проблема смерті сьогодні полягає не лише в управлінні життям і смертю, а й у втраті можливості спільної скорботи. Смерть перестає бути тим, що може об'єднати людей у спільному усвідомленні кінцевості, і натомість стає знаком розподілу, виключення та ієрархії.

Отже, у філософії Джудіт Батлер екзистенційна проблематика смерті трансформується в етико-політичну проблему визнання: не всі життя мають право на смерть, яка могла б бути пережита як значуща подія. Цей зсув означає глибоку кризу класичного екзистенційного мислення, оскільки смерть більше не може виконувати роль універсальної межі, що конститує свободу, відповідальність і солідарність. Натомість вона виявляється вписаною в структури влади, медіа та насильства, які визначають, чи може смерть бути пережита як екзистенційна подія взагалі.

Феноменологічна рецепція екзистенціалізму у філософії Жан-Люка Нансі становить принципово інший тип критики екзистенційної проблематики смерті, ніж той, що був запропонований Агамбеном або Батлер. Якщо в їхніх концепціях смерть виявляється політично чи етично диференційованою, то у Нансі під сумнів ставиться сама індивідуалістична структура екзистенційного досвіду смерті, яка лежить в основі класичного екзистенціалізму – насамперед у гайдеггерівській концепції *Sein-zum-Tode*. Нансі демонструє, що смерть не може бути мислена як «моя» подія у строгому сенсі, а отже, не може виконувати функцію привілейованої точки автентичності.

У праці «*Being Singular Plural*» Нансі радикально переосмислює онтологічний статус кінцевості, пов'язуючи його не з ізольованим суб'єктом, а з первинною структурою спів-буття. Він формулює засадничу тезу: «Бути – означає бути-в-спільності, і смерть не руйнує цю спільність, а відкриває її» [34, с. 14]. Це означає, що жодна екзистенційна подія – включно зі смертю – не може бути цілковито приватною або внутрішньою. На відміну від гайдеггерівського

твердження, що смерть є «найвласнішою» можливістю Dasein, Хансі наполягає, що сама ідея «власної смерті» є філософською абстракцією, яка приховує онтологічну спільність людського буття.

Цей зсув має безпосередні наслідки для екзистенційної проблематики смерті. Якщо смерть більше не може бути мислена як акт радикальної індивідуалізації, то вона втрачає статус тієї граничної події, яка, за класичною екзистенційною логікою, «вириває» людину з анонімності повсякденності. Хансі прямо зазначає: «Смерть ніколи не є “моєю” у сенсі власності; вона завжди є відкритою до іншої (людини)» [34, с. 28]. Таким чином, смерть не завершує екзистенцію як автономний проєкт, а радше відкриває її радикальну залежність від спільності.

У цьому контексті Хансі піддає критиці не лише гайдеггерівську концепцію буття-до-смерті, а й ширшу екзистенціалістську установку, згідно з якою зустріч зі смертю є умовою автентичності. Якщо смерть не може бути пережита як власна подія, то вона не може виконувати функцію екзистенційного «пробудження». Хансі пише: «Те, що ми називаємо смертю, є не можливістю неможливості, а неможливістю привласнення можливості» [34, с. 29]. У цій формулі смерть постає не як межа, що надає сенс, а як досвід радикальної непривласнюваності.

Цей мотив отримує подальший розвиток у «The Inoperative Community», де Хансі аналізує руйнування уявлення про спільність, засновану на спільній долі або спільній жертві. Він показує, що модерні концепції спільноти часто ґрунтувалися на героїчному уявленні про смерть як акт самопожертви або остаточного підтвердження сенсу. Проти цього Хансі висуває тезу про «недієву» спільноту, в якій смерть не виконує інтегративної функції. «Спільнота не відкривається у смерті, а оголюється у скінченності» [35, с. 31], – зазначає він, підкреслюючи, що саме кінечність, а не смерть як подія, є фундаментальною умовою буття-разом.

У цьому сенсі Нансі здійснює тонку, але радикальну критику екзистенційної проблематики смерті: він не заперечує кінцевість як таку, але заперечує можливість надати смерті привілейований статус граничної події, яка нібито здатна зібрати екзистенцію в цілісність. Смерть, за Нансі, не «завершує» життя і не відкриває його істину; вона лише оголює той факт, що буття завжди є розділеним, спів-буттєвим і незавершеним.

У порівнянні з Камю, для якого смерть є горизонтом абсурду і водночас умовою бунту, позиція Нансі виглядає як принципове зміщення акценту: якщо немає «моєї» смерті як остаточного акту, то й бунт не може ґрунтуватися на індивідуальній граничності. У порівнянні з Агамбеном, який показує, як смерть стає політичною нормою, Нансі демонструє інший аспект кризи: навіть поза прямим насильством і винятковим станом смерть втрачає екзистенційну привілею через саму структуру спів-буття. Таким чином, феноменологічна критика Нансі доповнює біополітичні та етико-політичні аналізи, показуючи, що проблема смерті в сучасній філософії полягає не лише в її керуванні або диференціації, а й у неможливості її індивідуального присвоєння.

Отже, у філософії Жана-Люка Нансі екзистенційна проблематика смерті зазнає деконструкції на онтологічному рівні: смерть більше не може мислитися як власна подія суб'єкта, що гарантує автентичність або сенс. Натомість вона виявляє фундаментальну спів-буттєвість і кінечність людського існування, в межах яких сама ідея екзистенційної граничності потребує радикального перегляду. У цьому полягає внесок Нансі в сучасну критику екзистенціалізму: смерть перестає бути останнім аргументом філософії існування і постає як симптом її історичного вичерпання.

У філософії Бернанда Стіглера критика екзистенційної проблематики смерті набуває специфічного виміру, пов'язаного з аналізом техніки, часовості та трансформації символічних структур сучасного світу. Продовжуючи бодріярівську діагностику зникнення реального і радикалізуючи її у напрямі аналізу технічної медіації, Стіглер показує, що сучасна екзистенційна криза

смерті полягає не в безпосередньому зіткненні з кінцевістю, а у втраті горизонту майбутнього, без якого смерть перестає бути граничною подією, а життя – проєктом.

У першому томі «Technics and Time: The Fault of Epimetheus» Стіглер виходить із тези, що людське буття від самого початку є технічно опосередкованим. Техніка не є зовнішнім інструментом, а становить умову можливості людської часовості. Він стверджує: «Не існує людини без техніки, так само як не існує техніки без людини» [10, с. 17]. Ця взаємозалежність означає, що спосіб, у який техніка структурує час, безпосередньо впливає на екзистенційний досвід кінцевості. Якщо в класичному екзистенціалізмі смерть мислилася як горизонт, що організує час життя, то у техно-медійній сучасності сам цей горизонт підривається.

Стіглер розгортає ідею «епіметейської провини» як метафору фундаментальної нестачі, яка робить людину істотою, спрямованою у майбутнє. Однак у сучасних технічних системах ця спрямованість зазнає ерозії: техніка більше не підтримує довгу тривалість (*long circuits of individuation*), а навпаки – скорочує часовий горизонт до негайного споживання. У цьому контексті смерть перестає бути подією, до якої життя може бути спрямоване як до свого завершення, і натомість заміщується станом постійної актуалізації теперішнього. Стіглер прямо наголошує: «Втрата майбутнього є фундаментальною екзистенційною загрозою нашого часу» [10, с. 25] та «Техніка формує спосіб, у який людська істота відноситься до своєї смертності» [10, с. 17].

Цей аналіз становить радикальну критику екзистенційної парадигми. Якщо у Гайдеггера буття-до-смерті означало випереджувальне проектування власної кінцевості, то у Стіглера сучасний суб'єкт позбавлений самого простору такого проектування. Смерть більше не може функціонувати як екзистенційний горизонт, оскільки майбутнє редукується до серії технічно зумовлених теперішніх моментів. У цьому сенсі смерть не зникає, але втрачає свою часову значущість.

У праці «For a New Critique of Political Economy» Стіглер пов'язує цю трансформацію з політичною економією пізнього капіталізму, яка експлуатує увагу, бажання і час суб'єкта. Він стверджує, що сучасні економічні та медійні системи продукують не просто споживачів, а істот, позбавлених можливості екзистенційної проєкції [51]. У такій ситуації смерть перестає бути тією подією, що могла б надати життю драматичної напруги або сенсу; вона замінюється повільним виснаженням суб'єкта.

Цей мотив дозволяє безпосередньо пов'язати Стіглера з бодріярівською тезою про «смерть, що не настає». Якщо у Бодрієра смерть симулюється і циркулює як знак, то у Стіглера вона відкладається до безкінечності через втрату майбутнього як екзистенційного виміру. Людина більше не помирає в класичному сенсі – вона поступово втрачає здатність бути суб'єктом власного часу.

У цьому контексті критика екзистенційної проблематики смерті у Стіглера набуває особливої гостроти. Смерть більше не може бути мислена як подія свободи або як межа, що конституює відповідальність, оскільки сама можливість екзистенційного вибору руйнується разом із часовою структурою життя. Якщо у Камю вибір життя перед лицем смерті був актом бунту, то у техно-економічному порядку, описаному Стіглером, суб'єкт позбавлений навіть можливості такого вибору. Життя триває, але не проєктується; смерть існує, але не переживається.

Отже, у філософії Бернанда Стіглера екзистенційна проблема смерті трансформується у проблему втрати майбутнього як умови смислу. Смерть перестає бути граничною подією не тому, що її заперечують або витісняють, а тому, що руйнується сама часовість, у межах якої вона могла б набути значення. У цьому сенсі він пропонує одну з найрадикальніших критик сучасного екзистенціалізму: не смерть більше загрожує людині, а життя без горизонту смерті, тобто без майбутнього, яке могло б надати існуванню екзистенційної напруги і відповідальності.

У філософії Бьонг-Чхоль Гана критика екзистенційної проблематики смерті набуває завершального характеру, оскільки він описує сучасність як стан, у якому смерть втрачає не лише граничний, але й негативний статус. Продовжуючи і водночас спрощуючи для діагностики бодріярівську концепцію симуляції та фукіанський аналіз влади, Ган показує, що в сучасному суспільстві смерть більше не витісняється репресивно і не управляється винятковим станом, а розчиняється в позитивності життя, яке більше не знає заперечення, межі й кінця.

У праці «The Burnout Society» Ган розгортає тезу про перехід від «імунологічної» парадигми суспільства, заснованої на негативності, конфлікті та забороні, до «нейрональної» парадигми надмірної позитивності, самореалізації і продуктивності. Він наголошує: «Сучасне суспільство більше не є дисциплінарним, воно є суспільством досягнення» [11, с. 8]. У такому суспільстві смерть перестає функціонувати як радикальне заперечення життя; вона замінюється процесами виснаження, депресії та вигоряння. Людина більше не гине – вона вигорає, і саме це становить нову форму екзистенційної кризи.

Для екзистенційної проблематики смерті це має принципове значення. Якщо у класичному екзистенціалізмі смерть виступала як негативність, що розривала безперервність буття і змушувала людину поставити питання про сенс, то в суспільстві досягнення така негативність усувається. Ган прямо зазначає: «Вигоряння є патологією суспільства, яке усунуло негативність» [11, с. 21]. Усунення негативності означає усунення смерті як граничної події: життя більше не зупиняється, не переривається, не піддається радикальному запитанню – воно лише продовжується в режимі самовиснаження.

Цей аналіз перегукується з бодріярівською тезою про «смерть, що не настає», але у Гана вона набуває психоекзистенційного виміру. Смерть більше не є подією, яка приходить ззовні; вона імплузує всередину суб'єкта у формі депресії, втоми і втрати сенсу. У цьому контексті Ган пише: «Суб'єкт досягнення виснажує сам себе» [11, с. 40]. Це виснаження замінює собою досвід кінцевості,

але не виконує його екзистенційної функції, оскільки не відкриває горизонту сенсу, а лише підтримує безкінечне продовження життя без напруги.

У пізнішій праці «The Disappearance of Rituals» Ган безпосередньо пов'язує цю трансформацію з кризою символічних форм, через які смерть раніше могла бути пережита як подія. Він наголошує, що ритуали структурували час, створювали паузи, переходи і межі, завдяки яким смерть могла набути значення. «Ритуали роблять світ придатним для життя, стабілізуючи його в часі» [12, с. 48], – зазначає він. Зникнення ритуалів означає зникнення форм, у межах яких смерть могла бути вписана в екзистенційний досвід.

У сучасному суспільстві, за Ганом, смерть більше не супроводжується ритуальною тишею, очікуванням або скорботою; вона або медіалізується, або витісняється у приватність, або редукується до статистики. Унаслідок цього смерть втрачає здатність бути екзистенційною подією, що перериває повсякденність. Ган прямо пов'язує це з кризою сенсу: без порогового досвіду смерть не може виконувати функцію межі між буттям і небуттям.

У порівнянні з Агамбеном і Батлер, які аналізують політичні та етичні механізми диференціації смерті, Ган демонструє інший аспект сучасної екзистенційної кризи: смерть більше не потребує насильства чи виключення, щоб зникнути; вона нейтралізується надлишком життя, позитивності та продуктивності. У цьому сенсі його критика є завершальним етапом деконструкції класичної екзистенційної парадигми: якщо у Камю смерть ставила питання про свободу, а у Бодрієра – про реальність, то у Гана вона взагалі перестає ставити питання.

Отже, у філософії Бьонг-Чхоль Гана екзистенційна проблема смерті трансформується у проблему неможливості негативності. Смерть більше не може бути пережита як гранична подія, оскільки сучасне суспільство не допускає переривання, зупинки або мовчання. Життя триває без кінця і без краю, але саме це нескінченне продовження і становить його екзистенційну катастрофу. Таким

чином, Ган фіксує завершення тієї лінії сучасної філософії, в якій смерть остаточно втрачає свою екзистенційну функцію.

Висновки до розділу. У третьому розділі було проаналізовано сучасні рецепції та критичні трансформації класичної екзистенційної проблематики смерті в західній філософії кінця XX – початку XXI століття. Розгляд концепцій Джорджо Агамбена, Джудіт Батлер, Жана-Люка Нансі, Бернарда Стіглера та Бьонг-Чхоль Гана показав, що в сучасному філософському дискурсі смерть дедалі більше втрачає статус універсальної екзистенційної межі, яка конститує свободу, відповідальність і сенс людського існування.

У біополітичній концепції Джорджо Агамбена смерть постає не як гранична подія екзистенції, а як структурний елемент політичного порядку. Через поняття «голого життя» та аналіз виняткового стану показано, що сучасна влада не стільки «завершує» життя смертю, скільки утримує його в зоні постійної відкритості до знищення. У такому контексті смерть втрачає екзистенційну функцію завершення та перетворюється на механізм управління, що радикально підриває класичну екзистенціалістську логіку буття-до-смерті.

У філософії Джудіт Батлер екзистенційна проблематика смерті зазнає етико-політичної переорієнтації. Смерть більше не мислиться як спільна людська умова, а як досвід, значущість якого залежить від соціальних і політичних рамок визнання. Поняття «оплакуваності» демонструє, що не всі життя мають рівний екзистенційний статус, а отже, смерть перестає бути універсальним ґрунтом для солідарності та моральної відповідальності.

Феноменологічна критика Жан-Люк Нансі спрямована на саму індивідуалістичну структуру екзистенційного мислення. Переосмислюючи онтологію кінцевості через концепт спів-буття, Нансі заперечує можливість розуміння смерті як «власної» події суб'єкта. У такій перспективі смерть втрачає привілейований статус джерела автентичності й виявляє радикальну непривласнюваність людського існування.

У філософії Бернанда Стіглера критика екзистенційної проблематики смерті пов'язується з аналізом технічної та економічної трансформації часовості. Втрата горизонту майбутнього в умовах техно-капіталістичної сучасності призводить до того, що смерть перестає функціонувати як екзистенційний горизонт проєкції. Життя втрачає можливість спрямування до завершення, а екзистенційна напруга заміщується станом тривалого виснаження.

У працях Бьонг-Чхоль Гана ця трансформація досягає свого крайнього вираження. Смерть нейтралізується надлишком позитивності, продуктивності та безперервного самовідтворення життя. Усунення негативності та зникнення ритуальних форм призводять до того, що смерть більше не здатна переривати повсякденність і ставити радикальні екзистенційні питання. Замість смерті як граничної події постає досвід вигорання, депресії та втрати сенсу.

Отже, третій розділ демонструє, що в сучасній філософії відбувається глибока криза класичної екзистенційної парадигми смерті. Смерть більше не може виконувати функцію універсальної межі, що індивідуалізує існування і надає йому сенсу. Вона виявляється політично керованою, етично диференційованою, онтологічно непривласнюваною або ж нейтралізованою сучасними технічними та соціальними структурами. У цьому полягає принциповий зсув сучасного філософського мислення: проблема смерті більше не полягає в її неминучості, а в неможливості її екзистенційного переживання.

ВИСНОВКИ

У проведеному дослідженні здійснено цілісний філософський аналіз смерті як фундаментальної екзистенційної проблеми в сучасній континентальній філософії. Розгляд історичних, онтологічних, екзистенційних та критичних вимірів проблематики смерті дозволив показати, що смерть виступає структуроутворювальним елементом людського буття, який визначає спосіб існування, саморозуміння та світоглядну орієнтацію людини.

У межах першого завдання було простежено історичну еволюцію уявлень про смерть у західній філософській традиції – від архаїчних і міфологічних форм осмислення до раціональних онтологічних концепцій. Аналіз показав, що первісно смерть функціонує як складова цілісного символічного світопорядку, де вона не проблематизується, а інтегрується у міф, ритуал і колективний досвід. Лише поступово, у процесі раціоналізації філософського мислення, смерть набуває статусу проблеми, що пов'язана з питаннями сенсу, кінцевості та людської скінченності. Саме ця смислова напруга між прагненням до сенсу та усвідомленням неминучої смерті створює передумови для формування екзистенційного виміру філософії.

У ході реалізації другого завдання було показано, що смерть відіграє ключову роль як структуроутворювальний принцип екзистенційного мислення. Найпослідовніше це виявляється у філософії Мартіна Гайдеггера, де смерть осмислюється не як подія, що настає наприкінці життя, а як внутрішня можливість людського буття. Концепція буття-до-смерті демонструє, що саме смертність індивідуалізує екзистенцію, відкриває горизонт автентичності та робить можливим радикальне переосмислення традиційної онтології. Таким чином, смерть постає не як зовнішній об'єкт теоретичного аналізу, а як умова можливості самого екзистенційного мислення.

У межах третього завдання було обґрунтовано значення смерті як ключової категорії екзистенційного досвіду на матеріалі сучасної західної філософії. Аналіз концепцій Альбера Камю, Мішеля Фуко, Ачілле Мбембе та Жана

Бодріяра показав, що в другій половині ХХ століття відбувається суттєва трансформація способів осмислення смерті. У Камю смерть постає як межа, через яку відкривається простір свободи та радикального вибору; у Фуко та Мбембе вона виявляється включеною в механізми біовлади та некрополітики, де смерть стає елементом політичного управління; у Бодріяра ж смерть зазнає символічної редукції та втрачає свою онтологічну винятковість, перетворюючись на знак у системі симуляції. Це свідчить про поступове зміщення екзистенційної проблематики смерті з внутрішнього досвіду суб'єкта у площину соціальних, політичних та символічних структур.

Реалізація четвертого завдання дозволила окреслити сучасний стан екзистенційної проблематики смерті та її критичні рецепції. Аналіз філософських концепцій Джорджо Агамбена, Джудіт Батлер, Жана-Люка Нансі, Бернарда Стіглера та Бьонг-Чхоль Гана показав, що в сучасному філософському дискурсі відбувається глибока криза класичної екзистенційної парадигми смерті. Смерть дедалі більше втрачає статус універсальної граничної події, яка конститує свободу, відповідальність і сенс існування. Вона або політично керується, або етично диференціюється, або нейтралізується надлишком позитивності та безперервного самовідтворення життя. У цьому контексті проблема смерті трансформується з питання неминучості у проблему неможливості її автентичного екзистенційного переживання.

Узагальнюючи результати дослідження, можна зробити висновок, що сучасна континентальна філософія фіксує принциповий зсув у розумінні смерті: вона більше не виконує стабільної онтологічної та екзистенційної функції, а стає симптомом глибших трансформацій людського буття, пов'язаних із владою, технікою, часовістю та кризою сенсу. Водночас саме ця криза відкриває нові горизонти філософського осмислення екзистенції, змушуючи переглянути класичні уявлення про смерть, життя та їхнє взаємне співвідношення

Таким чином, поставлена мета дослідження була досягнута, а всі завдання – послідовно реалізовані.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Арістотель. Метафізика / пер. з давньогрец. Київ : Основи, 2002. 456 с.
2. Афоніна Є. Ідеал і страждання у мистецтві: «Поранена амазонка» Поліклета. XIII Уйомовські читання (2025) [Електронний ресурс] : матеріали наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова / упоряд. і ред. К. В. Райхерт. Одеса : Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, 2025. 135 с.
3. Камю А. Міф про Сізіфа : есе / Альбер Камю; пер. з фр. О. Жупанського. Київ: Портфель, 2015. 190 с.
4. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редкол.); Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наук. ред.); І. О. Покаржевська (худож. оформ.). Київ : Абрис, 2002. 742 с.
5. Фуко, М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / пер. з фр. В. Шовкун. Київ: Основи, 2019. 392 с.
6. Aquinas, Thomas. Summa Theologiae. Latin text and English translation, Blackfriars Edition. Vol. 12 (Part I-II, Q. 75–83). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
7. Ariès Ph. Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present. Transl. by P. M. Ranum. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1974. 128 p.
8. Athanasius. On the Incarnation. Translation and Introduction by John Behr. Popular Patristics Series. St Vladimir's Seminary Press, 2011.
9. Augustine. The City of God. Translated by Henry Bettenson. London: Penguin Classics, 2003.
10. Bernard Stiegler, Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus, translated by Richard Beardsworth and George Collins, Stanford University Press, 1998. 317 p.
11. Byung-Chul Han, The Burnout Society, translated by Erik Butler, Stanford University Press, 2015. 96 p.
12. Byung-Chul Han, The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present, translated by Daniel Steuer, Polity Press, 2020. 186 p.
13. Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton : Princeton University Press, 1949. 416 p.
14. Camus A. The Rebel: An Essay on Man in Revolt / Albert Camus; trans. from the French by Anthony Bower. New York: Vintage Books, 1991. 306 p.
15. Cullhed, Eric. Dearness and Death in the Iliad. Uppsala: Uppsala Universitet, 2014. 27 p.

16. de Villiers G. *Suffering in the Epic of Gilgamesh // Old Testament Essays*. 2020. Vol. 33, No. 3. URL: <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2020/v33n3a19> (дата звернення: 18.10.2025).
17. Eliade M. *Rites and Symbols of Initiation : The Mysteries of Birth and Rebirth*. Transl. from the French by Willard R. Trask. New York : Harper & Row, 1975. 175 p.
18. Epictetus. *Discourses, Fragments, Handbook*. Trans. by Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2014.
19. Epicurus. Letter to Menoeceus, in: *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonies*. Trans. by B. Inwood & L. P. Gerson. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994.
20. G. W. Leibniz. *Monadology*. Trans. by R. Latta. Oxford University Press, 1898.
21. George A. R. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. London : Penguin Books, 2000. 304 p.
22. Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd ed., Toronto: Pontifical Institute, 1952. 235 p.
23. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998. 212 p.
24. Giorgio Agamben, *State of Exception*, translated by Kevin Attell, University of Chicago Press, 2005. 104 p.
25. Giovanni Pico della Mirandola. *Oration on the Dignity of Man*. Trans. by A. R. Caponigri. Regnery Publishing, 1956.
26. Graf, Fritz; Johnston, Sarah I. *Ritual Texts for the Afterlife: Orphic Gold Tablets*. 2nd ed. London: Routledge, 2013.
27. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford : Blackwell, 1962. 589 p.
28. Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington : Indiana University Press, 1988. 477 p.
29. Heraclitus. *Fragments*. Translated by T. M. Robinson. Toronto: University of Toronto Press, 1991. 214 p.
30. Hertz R. *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*. In: *Death and the Right Hand*. Transl. by R. Needham, C. Needham. New York : The Free Press, 1960. 95 p.
31. Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, translated by Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, 1994. 164 p.
32. Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, translated by Iain Hamilton Grant, SAGE Publications, 1993 (*Theory, Culture & Society*). 249 p.

33. Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, translated by James Benedict, Verso, 1993. 224 p.
34. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, translated by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne, Stanford University Press, 2000. 256 p.
35. Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, edited and translated by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney, University of Minnesota Press, 1991. 168 p.
36. Johannes Tauler, *Predigten*, Freiburg: Herder, 1963. 240 p.
37. Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, 2009. 193 p.
38. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, 2004. 168 p.
39. Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments / S. Kierkegaard* ; edited and translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1992. 648 p.
40. Marcus Aurelius. *Meditations*. Trans. by Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2011.
41. Mbembe A. *Necropolitics / Achille Mbembe*; translated by Steven Corcoran. Durham: Duke University Press, 2019. 216 p. URL: <https://lcn.loc.gov/2019009527> (дата звернення: 12.11.2025).
42. Meister Eckhart, *Predigten*, Band 1, ed. Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1993. 612 p.
43. Meister Eckhart. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Trans. by E. Colledge & B. McGinn. Paulist Press, 1981.
44. Parmenides. *On Nature*. In: *The Presocratic Philosophers*. Translated by G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
45. Plato. *Phaedo*. Translated by G. M. A. Grube, revised by J. M. Cooper. In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
46. Porphyry. *Life of Pythagoras*. Translated by Kenneth Sylvan Guthrie. Grand Rapids: Phanes Press, 1987.
47. René Descartes. *Meditations on First Philosophy*. Trans. by J. Cottingham. Cambridge University Press, 2013.
48. Robert Nosow, *Song and the Art of Dying*, *The Musical Quarterly*, Volume 82, Issue 3-4, Fall-Winter 1998, Pages 537–550.
49. Seneca. *Letters on Ethics: To Lucilius*. Trans. by Margaret Graver and A. A. Long. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
50. Stiegler, Bernard. *For a New Critique of Political Economy*. Translated by Daniel Ross. Cambridge: Polity Press, 2010. 154 p.

51. Theologia Germanica, Leipzig: Insel Verlag, 1992. 136 p.
52. Thomas Hobbes. Leviathan. Edited by Edwin Curley. Hackett Publishing, 1994.