

DOI: 10.15643/libartrus-2019.4.3

**Дионис, Танатос, Хронос: битва богов.  
Опыт анализа концепции «влечения к смерти»  
в контексте темпоральности**

© А. Р. Алтафова

*Государственный академический университет гуманитарных наук  
Россия, 119049 г. Москва, Марононский переулок, 26.*

*Email: aneliya.altafova@gmail.com*

*В статье предпринимается попытка провести анализ деструктивных форм поведения человека в контексте его отношений со временем. Автор использует предложенную Фрейдом идею о влечении человека к смерти, однако показывает, что сама смерть принимает разные лики, и если для фрейдовского субъекта она выступает как состояние абсолютного покоя, предшествовавшее жизни, то для субъекта ницшеанского она предстает, напротив, как интенсивность, реализующаяся в ускользающем настоящем. Показано, что эти серии – смерти-покоя и смерти-интенсивности – соединяются в философии Жюль Делеза, который радикализирует тему смерти, помещая человека не между жизнью и смертью (Эросом и Танатосом, как у Фрейда, Аполлоном и Дионисом, как у Ницше), а между двумя смертями, предлагая свой вариант возможного спасения.*

**Ключевые слова:** *возвращение, инстинкт смерти, деструктивность, интенсивность, смерть, жизнь, время.*

В свете ретроспективы трагических событий прошедшего века с одной стороны, а также катастрофической перспективы глобального экологического кризиса – с другой, тема человеческой деструктивности прочно обосновалась в центре современных антропологических исследований. Начиная еще с 20-х годов XX века в философский дискурс начали входить такие понятия, как «разрушительность», «влечение к смерти», «мортидо», «деструдо». В рамках этой проблемы философы заговорили не только о различных формах девиантного поведения человека на индивидуальном уровне (самоубийстве, садизме, мазохизме, некрофилии, алкоголизме), но и о пагубном характере самой цивилизации, основанной на эксплуатации природы и безжалостном истреблении животных. Человек, занимавший некогда почетное место венца эволюции, стал мыслиться как самое опасное существо на Земле, которое в результате своей смертоносной деятельности не только истребило множество видов животных и растений, но и поставило под угрозу исчезновение самого себя.

Однако примечательно, что предметный разговор о феномене человеческой деструктивности довольно быстро оборвался. Модернистские надежды отыскать и искоренить причины антропологического «зла» не оправдались, напротив: выводы, к которым пришел отец психоанализа, в конечном счете утверждали наличие энергии деструдо наравне с либидо, закрепив за ним статус биологического инстинкта. Исследовательская мысль оказалась в теоретическом тупике, и феномен деструктивности человека, так и не войдя в словари в качестве самостоятельного философского понятия, был помещен в архивы философии. Однако как таковая проблема разрушительного поведения человека не теряет своей актуальности для философов, хотя и речь о ней сегодня идет не напрямую, а «по касательной», в терминах, далеких от фрейдовских.

Идея о наличии у человека стремления к смерти, отвергнутая большей частью современников Фрейда за неоправданно выбранный им натуралистический дискурс, приписывавший человеку несуществующий биологический инстинкт, нашла широкий отклик в работах последующего поколения философов, где она предстала уже в качестве некоего антропологического мифа, требующего особого толкования. Ключом к его пониманию, на наш взгляд, служит идея возвращения или – шире – стремление человека управлять временем: влечение к смерти – это, прежде всего, стремление *вернуться* в предшествовавшее жизни состояние абсолютного покоя. Интенция к возвращению предстает в качестве важнейшего антропологического принципа.

Вообще тема возвращения занимает отдельное место в современной философии. Начиная со второй половины XIX в. со всех уголков Европы слышатся призывы вернуться к основам, самой точке отсчета: назад, к Канту, Гегелю, Фрейду, «самим вещам»... Редукционистский пыл простирается еще дальше: назад, к антропологическим истокам, призывают «революционеры»-консерваторы, начавшие движение, обратное прогрессивизму. Идея возвращения становится лейтмотивом мысли, утратившей референцию в *cogito* и взявшей курс в сторону «чистого» антропологического опыта, архаики, зверства. Движение назад выступает необходимым условием самостановления, однако назад не означает исключительно в прошлое. «Возвращение» к своим истокам, сердцу, может быть движением и в вечно ускользающее и превращающееся в ничто настоящее.

Жизнь человека, его действия, в т.ч. разрушительные, во многом конституируются попытками установить особые отношения со временем. Он стремится то ускорить, то остановить время, то и вовсе направить его вспять. Человек не властен над временем, поэтому он призывает на помощь богов: фрейдовского Танатоса, возвращающего его в прошлое, ницшевского Диониса, дарующего ему настоящее, и делезовского Хроноса, представляющего в его распоряжение «целый моток относительных настоящих» [5, с. 213]. Однако взамен боги требуют жертв.

### **Танатос: смерть как событие прошлого**

Фигуру Танатоса Фрейд вводит в свою теорию влечений, преисполненный недоумения: после того, как Сабина Шпильрейн указала на его «следы» [13], казалось, не замечать его было решительно невозможно. Не только масштабные социальные катастрофы указывали на наличие в антропологической «природе» некоего разрушительного принципа, но и ставшие уже привычными противоречия в поведении людей, к примеру, пристрастие к табаку, наносящее вред здоровью и сокращающее жизнь. Впрочем, то, что богу смерти так долго удавалось скрываться от исследователя, не удивительно: растворенный повсюду, он стал едва различимым фоном, заслоненным выделяющимся на нем такими «фигурами», как алкоголизм, садизм, войны, геноциды.

Танатос, влекущий человека к смерти, отныне стал главным действующим лицом психоаналитической драмы. Ему удалось превзойти самого бога жизни Эроса и занять его место – место фундаментального принципа организации психической жизни человека. Каким образом покровителю смерти и распада удалось обосноваться в самом сердце человека? Дело в том, что он обещает человеку вернуть потерянный рай, дать ему то, чего он жаждет с момента появления на свет – избавление. Избавление от вызова, который ежедневно бросает жизнь, от страданий и всякого напряжения. Танатос сулит не смерть как таковую, а покой. Впрочем, так

Фрейд и понимает смерть: не как физическое разложение, а, в первую очередь, как психическое онемение.

Согласно теории влечений Фрейда, целью всякого влечения является максимально возможное уменьшение психического напряжения. Смерть, традиционно понимаемую как событие будущего, он располагает в прошлом: это событие, которое уже было и память о котором сохранилась в каждом из нас. Время течет линейно: прошлое, настоящее и будущее последовательно сменяют друг друга, «неживое было раньше живущего» [9, с. 76]. Поэтому достижение заветного покоя возможно только через «возвращение» в прошлое, к тому изначальному состоянию, что предшествовало возникновению самой жизни.

Желание вернуться в состояние абсолютного покоя сводит работу психического аппарата к двум процедурам: замыканию и размыканию. Замыкание обеспечивает защиту от травмирующего воздействия внешнего мира посредством его фильтрации: психика ограждает себя от давления, идущего извне. Однако существуют силы, состоящие на службе у Танатоса, которые действуют изнутри психического аппарата. Это биологически детерминированная агрессия, которая, накапливаясь, создает психическое напряжение и нарушает покой. Агрессия в философии Фрейда носит субстанциональный характер: она живет своей жизнью и действует в своих интересах, независимо от воли человека. Будучи иррациональной и слепой, она ищет выхода, требует «размыкания» психического аппарата. В противном случае она обрушивается на самого индивида, толкая его на саморазрушение: «Не нашедшая выхода агрессия может означать тяжелое повреждение; все выглядит так, как будто нужно разрушить другое и других, чтобы не разрушить самого себя, чтобы оградить себя от стремления к саморазрушению» [10, с. 522]. Танатос, воплощенный в агрессии, жаждет смерти, разложения, крови – не важно, чьей.

Смерть у Фрейда – это состояние статичной гомогенности, достигнутое через закрывание от событий мира и избавление от «субстанций» внутреннего пространства. Человек как существо многосоставное – конституированное, как минимум, инстанциями оно, «Я» и «сверх-Я» – умирает, возвращаясь в состояние простейшей неделимой частицы: «„влечения Я“ непосредственно восходят к возникновению жизни в неживой материи и имеют тенденцию снова вернуться к неорганическому состоянию» [9, с. 83]. Так, алкоголик, по Фрейду, стремится не к умиранию как таковому, а к возвращению в состояние абсолютного покоя, возможного только для неживой материи.

Фрейд, будучи мыслителем рационалистского толка, действующим в рамках утилитарной логики целесообразности и накопления, обеспечивающих выживание, правомерно размещает сущность жизни в области рации. Человеческий разум обеспокоен уязвимостью тела перед смертью, поэтому он предпринимает все возможные меры для обеспечения его сохранности: налагает табу на опасное и способствует развитию полезного. Такова жизнеутверждающая роль рации. В основе стремления отца психоанализа осветить темницу бессознательного лежала интенция подчинить его разуму как верному и непреложному антропологическому началу, о чем свидетельствует его признание: «Постепенно становилось все яснее, что скрытая цель сделать сознательным бессознательное и на этом пути оставалась не вполне достижимой» [9, с. 49]. Жизнь измеряется, в первую очередь, количественно, и задача человека сводится к продлению жизни посредством избавления от отрицательного, неуправляемого и, следовательно, смертельно опасного. По Фрейду, необходимо быть рациональным, осуществляя негацию смерти, поэтому жизнь для Фрейда – это утверждение негативности. Так, в

известной переписке с Эйнштейном он говорит, что именно развитие культуры может способствовать борьбе с войной [11].

### **Дионис: смерть как событие настоящего**

Самый главный враг жизни-количества – это аффект. Он укоренен глубоко в животном теле, а выходя наружу, разрушает кропотливо создаваемый разумом порядок. Неподконтрольный аффект угрожает жизни, наводит ужас, вносит разрушительный хаос. Однако именно близость смерти позволяет максимально остро почувствовать жизнь.

Философы, разочарованные в новомодном проекте культуры рациональности, обращаются к телу как вместилищу истинного, природного, изначального. Аффекты обретают положительные коннотации, становятся ключом к счастью человека, выражаемом в интенсивности, глубине и остроте эмоциональных переживаний. Такие феномены, как садизм, мазохизм, алкоголизм, относимые ранее к проявлениям безусловного зла, «злокачественной агрессии», «раковой опухоли» [12] на теле человечества, выступают в качестве истинного начала, «сердца» [1, с. 630] человека.

Смерть больше не мыслится как конец жизни, разложение или распад. Смерть – это атрибут жизни, ее необходимая часть: именно бессмертный в действительности мертв. Жизнь измеряется не количественно, а качественно, не по горизонтали прямой прожитых лет, а по вертикали внутреннего опыта, интенсивности эмоциональных переживаний, которыми эти лета были окрашены. Если стратегия выживания фрейдовского субъекта сводится к утверждению негативности, то в философии Ницше утверждающую жизнь потенцию обретает отрицание этических предписаний, негативных по своей сути.

Парадоксальным образом фрейдовский Эрос, бог жизни, оказывается рядом с ницшеанским Дионисом, богом вина, хаоса, экстаза. С наступлением ночи Дионис разрушает аполлонический принцип: раскачивая маятник от обыденности к инаковости, от будней к празднику, от накопления к трате, он принуждает индивида нарушать правила, выходить за рамки рациональности в акте символической смерти «Я». Аполлону же остается играть второстепенную роль в деле интенсивности переживаний, лишь обеспечивая возможность для дионисийского опыта истинной жизни. По Ницше, алкоголик стремится не к покою, как у Фрейда, а, напротив, к максимальной интенсивности состояний, в которых субъект теряет себя, рассеивается, растворяется.

В царстве Диониса нет прошлого и будущего. Выход-из-себя, из своей обеспокоенной и страшящейся смерти самости возможен в растворении субъекта в настоящем: в нем нет смерти, следовательно, нет и смертельной опасности, заставляющей забегать вперед, жить в будущем. Идея о вечном возвращении связана с дионисийским. Дионис – проводник в мир иной, построенный по принципам не аналитической, синтетической «мысли». Каждое мгновение, раздваиваясь само в себе, оказывается причастным к двум мирам. Если в упорядоченном аполлоническом мире оно располагается строго между прошлым и будущим, то в пространстве дионисийском оно оказывается по ту сторону времени, вместе с тем вбирая в себя все времена. Такой сакральный миг подобен вспышке молнии, для которой «вся вечность – одно лишь мгновение – мгновение, в котором она есть и в котором ее прошлое, будущее и настоящее слиты в одно» [7, с. 155–156]. Исчезает время, исчезает «Я»: «Теперь я умираю и исчезаю... и через мгновение я буду ничем. Души так же смертны, как и тела. Но связь причинности, в которую вплетен я, опять возвратится, – она опять создаст меня!» [8, с. 161]. Вечное

возвращение есть возрождение из ничто, возвращение из одного пространства в другое – «к той же самой жизни, в большом и малом» [8, с. 161].

Итак, если танатологический субъект Фрейда достигает покоя посредством смерти психической, то дионисийский субъект Ницше обретает покой в смерти символической. Если для первого смерть мыслится как пустота, то для второго она, напротив, абсолютная полнота. Если один умирает, закрываясь от мира, то другой – посредством открывания, впуская в себя все события миров. Если Танатос стремится оградиться от различий, вернувшись в состояние доорганического покоя, то Дионис желает усилить различия – вплоть до полной в них потери себя. Если фрейдовский бог смерти есть редуцирующая машина по разборке «Я» до состояния абсолютной неделимости, то ницшеанский бог жизни – машина индукционная, бесконечно усложняющая «Я» вплоть до его «взрыва», растворения, рассеивания в сакральном. Если для Фрейда жизнь – это утверждение негативности, то для Ницше жизнь есть отрицание негативности, в котором, однако, как потом скажет Жиль Делез, «негативное обретает утверждающую потенцию» [6, с. 345].

### Хронос: смерть как Событие

В своей статье «Имманентность: жизнь...» Жиль Делез говорит о двух видах жизни – индивидуальной и единичной [3, с. 192]. Индивидуальная жизнь присуща субъекту как носителю отличительных знаков – имени, пола, статуса. Однако в случае, когда он лишается своей субъектности, оказывается по ту сторону различий и становится человеком как таковым, *homo tantum*, равным самому себе (например, в предсмертном состоянии), он выступает носителем жизни единичной – чистой имманентности. Единичная жизнь безлична, однако воплощается она в телах. Пребывая в каждом мгновении, но осуществляясь не во временных моментах, а в меж-временных промежутках, она «выявляет неизмеримость пустого времени» [3, с. 192] – времени, где ничего не происходит, но которое охватывает все происходящее.

Та же участь постигает и смерть: она распадается на безличную – ту, что всегда либо в прошлом, либо в будущем, но никогда не пребывает в настоящем, – и личную, осуществляющуюся здесь-и-сейчас [5, с. 204]. Однако смерть Делез понимает не столько как *происшествие*, разворачивающееся во внешнем пространстве, сколько как некое виртуальное надындивидуальное *событие*, воплощающееся, однако, в индивидах и составляющее сугубо внутренний опыт: человек «может постичь все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное событие в одном Событии, в котором больше нет места происшествию» [5, с. 200].

Чистое событие – это смерть, а под смертью Делез подразумевает ту точку, в которой человек перестает быть человеком. Человек же есть некая сингулярность, воплощающая в себе синтез тела, располагающегося в пространстве, и событий, задающихся временем. Событие бестелесно: это то, что с телом происходит, но не является телом; то, что задает движение телу, статичному по своей сути. Поэтому не случайно речь о смерти ведется в контексте то Хроноса как индивидуального проводника во время, то безличного времени Эона: смерть, как и жизнь, находятся на линии борьбы этих великих богов, управляющих временем, придающим движение телам, создающим возможность для события.

Если Фрейд говорит о покое, лежащем «по ту сторону удовольствия», Ницше о неразличности, находящейся «по ту сторону добра и зла», то Делез ведет речь о безразличности, располагающейся по ту сторону времени. Для выхода по ту сторону различий нужна воля, но воля особого рода, воля как отвага. Событие ужасает: прикоснуться к событию как таковому означает

выйти за пределы человеческого. Соприкоснуться со смертью можно только посредством ее «чистого схватывания» [5, с. 137], впустив ее вовнутрь. Для этого необходимо проникнуть в глубокий «слой» временной реализации события, воплощенной в конкретных формах повседневности, и соприкоснуться с вечной истиной события, стоящего по ту сторону добра, зла, различий, диалектики. Смерть, событие, смысл возвышаются над различиями и в то же время лежат в их основе. Они вечны, их же воплощения временны.

Если фрейдовский алкоголик стремится вернуть прошлое, ницшеанский – раствориться в настоящем, то делезовский субъект стремится, скорее, к забвению прошлого, воплощенном в особом *эффekte*, состоящем в «необычайном затвердении настоящего» [5, с. 207]. Если в смерти дионисийской тотальное настоящее берет верх над субъектом, полностью его поглощая, то у Делеза, напротив, застывшее «настоящее становится безвластным и безвидным» [5, с. 210]. Внутри такого эффекта субъект не умирает, более того, он и не может умереть. Он открывается событиям мира, но дистанцируется от них: время словно располагается на плоском экране телевизора, в котором для наблюдателя «все стало одинаково далеким» [5, с. 210]. Это уже не ницшеанское настоящее, умножающее индивида на всевозможные события мира, напротив: словно действуя по наводке Танатоса, «оно больше ничего не принимает в себя; скорее, оно отдаляется от всех аспектов другого момента» [5, с. 208]. Смерть кроется в настоящем, но алкоголик берет над ним триумф, останавливает его, отдаляет от себя и смотрит на него отчужденно, со стороны. Однако подобная власть над смертью длится лишь до «последнего стакана» [2, с. 11]. В конечном счете, он стремится дойти до предела, к пределу, предполагающему катастрофу, которая, в свою очередь, выступает возможностью развития. Так, власть в случае с делезовским алкоголиком содержит самоотрицающий элемент, подобно тому, как жизнь, по Фрейдю, в конечном счете стремится к саморазрушению.

Если, по Фрейдю, смерть есть полный покой, а по Ницше – интенсивность, то Делез соединяет эти серии: смерть – это и покой, и интенсивность. Покой олицетворяет смерть, поскольку дереализует ту «интенсивную часть, которая образует меня» [4, с. 186]. Однако и чистая интенсивность тоже смерть, потому что в ней субъект распадается на части, тем самым становление лишается своего субъекта. Смертельно пребывать на берегах островов Эона: «...На бестелесной поверхности мы узнаем чистую линию Эона и инстинкт смерти в его спекулятивной форме» [5, с. 273]. Однако гибелью грозит и погружение в бездонные пучины Хроноса: «Мы знаем, что самая большая опасность, связанная с этим форсированным движением, – это слияние крайностей, или, вернее, утрата всего в бездонной глубине ценой всеобщего крушения поверхностей» [5, с. 313]. Делез радикализирует смерть. Жизнь – это расстояние от смерти до смерти, поэтому единственной возможностью выжить выступает безостановочное движение, переход от одной смерти к другой.

Само существо жизни олицетворяет сердце, но не как орган (сам по себе орган статичен), а как *движение* органа, пульсирование. Жизнь, по Делезу, это не существительное, а глагол, непрекращающееся мигание, движение туда-сюда, скольжение по невидимой границе с неминуемым заступанием во владения и Хроноса, и Эона. Она подобна ряби на поверхности океана: это движение, возникающее в столкновении «ветров» бестелесного Эона, скользящего по поверхности океанической глади, и глубины воплощенного в статичных телах Хроноса. Поэтому жить, оставаться наплаву, значит, осуществлять бесконечное движение от «глубоководного» покоя к «вихревой» интенсивности и обратно. Становление возможно только во взаимодействии тел и событий, тождества и различия, покоя и движения, сборки и разборки, гомогенного и гетерогенного.

Радикальная проблема, которая стоит перед человеческим существом, сводится к следующему вопросу: как остаться живым, покинув твердую почву субъективности? Как избежать точки невозврата, соблюсти ту меру, которая позволит после разборки собрать себя вновь? Если садизм, шизофрения, алкоголизм являются важным подспорьем для самосозидания, самоактуализации, и всем нам необходимо быть «немножко алкоголиками», то как нам вернуться потом на поверхность, «спастись самим, спасая одновременно поверхность и все поверхностные организации, включая язык и жизнь?» [5, с. 206].

Единственная форма, в которой эта возможность представляется осуществимой, выступает игра. Обреченный фрейдовский субъект безропотно сдается смерти, ницшеанский субъект радостно ей отдается, делезовский же – играет со смертью. Действуя, как актер, он раздваивается, нивелирует свое осуществление контросуществованием. Только играя возможно «дать истине события единственный шанс не слиться с его, события, неизбежным осуществлением» [5, с. 211]. Животное тело, темные аффекты, запретные желания – поле, на котором разворачиваются темы становления, самоконструирования и присутствия – в философии Делеза становятся театральной сценой, на которой субъект играет сам себя, воплощая самые разнообразные образы: от садомазохиста до террориста-смертника.

Таким образом, перед читателем раскрываются три различных взгляда на причины деструктивного поведения человека в контексте его отношений со временем. Согласно фрейдистской концепции, разрушитель стремится вернуться в прошлое, в котором только и возможно счастье как состояние безмятежного покоя. Так, действуя по наводке бога смерти Танатоса, он подвергает уничтожению себя и объекты вокруг себя, чтобы «стать камнем» – оказаться в состоянии, в котором он пребывал не только до рождения, но и до становления живым. Этой концепции можно противопоставить ницшеанский взгляд на природу разрушительного поведения, согласно которому цель преступника – оказаться в тотальном настоящем, где нет места страху смерти (поскольку смерть либо случалась с другими в прошлом, либо случится со мной в будущем). Эта идея легла в основу батаевской концепции суверена, который нарушает аполлонический порядок в акте непроизводительной траты, совершающейся под покровительством Диониса. Оказаться в тотальном настоящем, значит, смертельно рисковать, но этот риск оправдан испытываемой от близости смерти интенсивностью переживаний, которая и выступает ценностью разрушительных практик, таких как алкоголизм, садизм, убийство. Третий взгляд на эту проблему принадлежит Жилью Делезу. Он соединяет серии смерти как покоя и смерти как интенсивности и показывает, что жизнь человека есть неустанное движение между двумя смертями. Разрушитель желает почувствовать триумф над временем, заняв по отношению к нему позицию стороннего наблюдателя, как если бы оно отображалось на плоском экране телевизора. Так, алкоголик выпивает, чтобы благодаря дистанции между собой в прошлом и будущем и собой в настоящем властвовать над смертью, однако Делез в качестве альтернативы вводит другого концептуального персонажа – актера, добывающегося этой иронической дистанции, играя на сцене жизни самого себя.

### Литература

1. Батай Ж. Эротика // *«Проклятая часть»: Сакральная социология*. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
2. Делез Ж. *Алфавит Жюль Делеза совместно с Клер Парне (стенограмма на основе субтитров)*. *L'Abecedaire de Gilles Deleuze, avec Claire Parnet 1988–1989*. 2012. 175 с.
3. Deleuze G. *L'immanence: une vie...* «Philosophie», 1995. n.47. 192 с. (Пер. с франц. Маргариты Гербовицкой. 2002.)

4. Делез Ж. *Лекции о Спинозе*. М.: Ад Маргинем Пресс, **2016**. 216 с.
5. Делез Ж. *Логика смысла*. М.: Академический Проект, **2011**. 472 с.
6. Делез Ж. *Ницше и философия*. М.: Ад Маргинем, **2003**. 392 с.
7. Жигалкин С. А. *Метафизика вечного возвращения*. 2-е изд. М.: Культурная революция, **2011**. С. 155–156.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // *Сочинения в 2 т.* / Сост. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, **1996**. Т. 2. 829 с.
9. Фрейд З. *По ту сторону принципа удовольствия*. М.: Современные проблемы, **1925**.
10. Фрейд З. *Лекции по введению в психоанализ*. М.: Академический проект, **2009**.
11. Фрейд, З. Почему война? URL: <http://www.psyoffice.ru/page,3.3815-pochemu-vojjna-neizbezhna-li-vojjna-otkryue.html>.
12. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М.: АСТ, **2015**. 624 с.
13. Шпильрейн С. Деструкция как причина становления/ Пер с нем. М. И. Шпильрейн по изданию Sabina Spielrein, Die Destruktion als Ursache des Werdens. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. **1912**. №4. С. 465–503.

*Поступила в редакцию 20.07.2019 г.*

*После доработки – 25.08.2019 г.*

DOI: 10.15643/libartrus-2019.4.3

**Dionysus, Thanatos, Chronos: battle of the gods.  
An analysis of different theories concerning the temporal  
context of the “death instinct”**

© A. R. Altafova

*State Academic University for the Humanities  
26 Maronovsky Lane, 119049 Moscow, Russia.*

*Email: aneliya.altafova@gmail.com*

This article analyzes destructive forms of human behavior in the context of our relationship with time. Drawing upon Freud's conception of the death instinct, the author shows that death itself is experienced differently within different systems of thought. For the Freudian subject death functions as a state of absolute dormancy that preceded life, for the Nietzschean subject it is, on the contrary, an intensity that is realized in the elusive present. Where Freud's thanotic subject drives toward the comfort of psychic death in which the self is closed off to the world, Nietzsche's Dionysian subject achieves the same goal by symbolically breaking down all barriers separating the self from the world, with the result that the self dissolves into the world. For the former, death is thought of as emptiness, for the latter it is absolute fullness. Thanatos resolves conflict by returning to a state of pre-organic dormancy; Dionysus instead intensifies chaos until the self is lost in ecstatic absorption within the whole. It is further shown that both of these – death-dormancy and death-intensity – are combined in Gilles Deleuze's philosophy. Deleuze radicalizes the death theme, locating the self not between life and death – whether Freud's Eros and Thanatos or Nietzsche's Apollo and Dionysus – but between two deaths, thereby offering a radically different understanding of the impulse to destructive behavior.

**Keywords:** return, death instinct, destructiveness, intensity, life, death, time.

Published in Russian. Do not hesitate to contact us at [edit@libartrus.com](mailto:edit@libartrus.com) if you need translation of the article.

Please, cite the article: Altafova A. R. Dionysus, Thanatos, Chronos: battle of the gods. An analysis of different theories concerning the temporal context of the “death instinct” // *Liberal Arts in Russia*. 2019. Vol. 8. No. 4. Pp. 261–270.

### References

1. Bataille G. Erotika. «Proklyataya chast'»: Sakral'naya sotsiologiya. Moscow: Lodomir, 2006.
2. Deleuze G. *Alfavit Zhilya Deleza sovместno s Kler Parne (stenogramma na osnove subtitrov). L'Abecedaire de Gilles Deleuze, avec Claire Parnet 1988–1989*. 2012.
3. Deleuze G. Immanentnost'. Zhizn'. 2002. «Rhilosofie», n.47, 1 septembre 1995.
4. Deleuze G. *Lektsii o Spinoze [Lectures on Spinoza]*. Moscow: Ad Marginem Press, 2016.
5. Deleuze G. *Logika smysla [Logic of sense]*. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2011.
6. Deleuze G. *Nietzsche i filozofiya [Nietzsche and philosophy]*. Moscow: Ad Marginem, 2003.
7. Zhigalkin S. A. *Metafizika vechnogo vozvrashcheniya [Metaphysics of eternal return]*. 2 ed. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2011. Pp. 155–156.
8. Nietzsche F. *Sochineniya v 2 t.* Comp. K. A. Svas'yana. Moscow: Mysl', 1996. Vol. 2.
9. Freud S. *Po tu storonu printsipa udovol'stviya [Beyond the pleasure principle]*. Moscow: Sovremennye problemy, 1925.
10. Freud S. *Lektsii po vvedeniyu v psikhoanaliz [Introductory lectures on psychoanalysis]*. Moscow: Akademicheskii proekt, 2009.

11. Freud S. Pochemu voina? URL: <http://www.psyoffice.ru/page,3.3815-pochemu-vojjna-neizbezhna-li-vojjna-ot-krytye.html>.
12. Fromm E. *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti [The anatomy of human destructiveness]*. Moscow: AST, **2015**.
13. Spielrein S. Destruktsiya kak prichina stanovleniya/ Per s nem. M. I. Shpil'rein po izdaniyu Sabina Spielrein, Die Destruktion als Ursache des Werdens. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. **1912**. No. 4. Pp. 465–503.

*Received 20.07.2019.*

*Revised 25.08.2019.*