

STUDIA
RELIGIOSA



ДУГЛАС
ДЭВИС

СМЕРТЬ, РИТУАЛ
И ВЕРА

РИТОРИКА ПОГРЕБАЛЬНЫХ
ОБРЯДОВ



Studia religiosa

Дуглас Дэвис

**Смерть, ритуал и вера. Риторика
погребальных обрядов**

«НЛО»

1997, 2002, 2017

Дэвис Д.

Смерть, ритуал и вера. Риторика погребальных обрядов /
Д. Дэвис — «НЛО», 1997, 2002, 2017 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-44-481698-1

Ритуалы и тексты, с помощью которых люди разных культур пытаются примириться с идеей смерти, интересовала еще классиков социальных наук – Э. Тайлора, Э. Дюркгейма, Б. Малиновского. К на стоящему моменту дисциплинарные границы death studies стали намного шире, а сама эта область гуманитарных исследований претендует на статус одной из самых популярных и активно развивающихся. Книга антрополога и теолога Дугласа Дэвиса представляет собой обзорный труд, способный послужить прекрасным введением в эту научную традицию. Дэвис опирается на концепцию «слова против смерти», которая рассматривает похоронную обрядность как ответ человека на самый пугающий аспект собственной природы, попытку адаптации к нему и даже его преодоления. С этой позиции ученый рассматривает большой круг вопросов, который включает в себя человеческие реакции на утрату близких и теории горя, околосмертные переживания и символическую смерть, историю кремации и отношение к ней в разных культурах, смерть домашних животных и смерть в Интернете, новые виды экологических захоронений и крионику. Дуглас Дэвис – профессор религиоведения и директор Центра исследований смерти и жизни Даремского университета, Великобритания.

ISBN 978-5-44-481698-1

© Дэвис Д., 1997, 2002, 2017

© НЛО, 1997, 2002, 2017

Содержание

Благодарности	6
Предисловие	7
Глава 1	9
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Дуглас Дэвис

Смерть, ритуал и вера. Риторика погребальных обрядов

Благодарности

Часть эмпирического и не только материала в этой книге опирается на проекты «Сельские церкви» и «Кремация в Шотландии», получившие финансирование от Leverhulme Trust. Упомяну и проект «Исследование кремации», изначально профинансированный университетом Ноттингема, а затем Cremation Society Великобритании и Golders Green Foundation. Я благодарен этим организациям за поддержку исследований, а также Исследовательскому совету в области гуманитарных наук Великобритании, который финансировал не только междисциплинарную профессиональную награду за исследования эмоций и религиозных сообществ, но и изучение экологических похорон, которое стало возможным благодаря совместной премии с Arbory Trust. Исследование велось в университете Дарема доктором Ханной Рамбл, труды и дружбу которой я очень ценю.

Разрешение на воспроизведение отрывков из стихотворений Дилана Томаса предоставлено New Directions Publishing (Нью-Йорк) и David Higham Associates (Лондон). Разрешение на использование цитаты из Not Waving But Drowning Стиви Смита дано Джеймсом Макгиббоном. Я благодарен преподобному Руперту Мартину и приходу Сандал Магна за разрешение использовать фотографию их мемориала «Древо жизни», а также коллегам из колледжа Харрис Манчестер в Оксфорде за фотографию скульптуры колледжа Всех Святых. Благодарю издателей, в особенности Лалле Пурглав с коллегами, за поощрение и терпение при подготовке третьего издания. Я благодарен фонду Фабретти в Турине за перевод первого издания книги на итальянский язык в 2000 году. С момента публикации первого издания я перебрался из Ноттингема в Дарем и благодарен коллегам в обоих университетах за их поддержку, как и многим поколениям бакалавров, слушавших курс о смерти, и аспирантам, которые делали преподавание, руководство и взаимное обучение таким приятным.

Предисловие

С публикации первого и второго изданий этой книги в 1997 и 2002 годах интерес к смерти постоянно рос, что прослеживается и по медиа, и по числу конференций и публикаций, посвященных смертности и утрате. Вместе с тем растущее в развивающихся странах осознание рисков в повседневной жизни, отразившееся в законодательстве о технике безопасности и охране труда, оформляется в мощном ответном нарративе опасности и риска, порожденном национальным и международным терроризмом, войнами и убийствами. Другие страхи рождаются из-за эпидемий, распространения ВИЧ/СПИДа в Африке и других местах, угрозы появления зараженных продуктов или глобального потепления. Несмотря на надежды и ожидания мира и международного права, соперничество группировок и международное вмешательство в ближневосточных странах привели к тысячам смертей и массовой миграции людей, которые перемещаются по Европе.

Глобализация, коренящаяся в нашем пронизанном медиа мире информации и обусловленная постмодернистским контекстом, когда время и пространство оказались сконцентрированы в непосредственной осознанности, приводит к тому, что эти риски ощущаются более локальными и близкими. Мир кажется все менее защищенным, что противоречит оптимизму нулевых. Единая идентичность Европейского союза под угрозой из-за политических и экономических последствий глобального импорта, а также обеспокоенности милитаризмом и терроризмом. Политические пути России воспринимаются бывшими советскими республиками, например Грузией, как потенциально опасные. Вместе с тем США претерпевают собственные внутренние конфликты, связанные с расовыми вопросами, огнестрельным оружием и программами медицинского страхования; внутренний терроризм становится все более значимой проблемой для служб национальной безопасности. Даже выборы президента в конце 2015 года вызвали боязнь международного вмешательства. Что касается религии, примечателен подъем русского православия и его согласованность с политическим лидерством по сравнению с советским периодом; может быть, менее очевидная, но сходная ситуация наблюдается в Румынии. Политические вопросы, связанные с религиозным фундаментализмом, особенно в исламском контексте, сегодня соперничают по значимости с вопросами либеральной политики, экологии и человеческого благополучия, порождая множество потенциальных проблем и опасностей.

Эти факторы делают центральный тезис первых изданий – «слова против смерти» – более важным, чем когда бы то ни было, поскольку смерть, которой внимание медиа придает популярность, маркирует множество публичных тем. Этот мотив лежит в основе человеческого желания жить с надеждой на будущее и охватывает значительную часть материалов книги. Подчеркну, что эти главы затрагивают только вершину айсберга и по любой обсуждаемой теме необходимо более подробное исследование, что может стать задачей для молодых исследователей смерти – чрезвычайно важного междисциплинарного проекта.

Смерть и ее исследования стали чрезвычайно популярны к концу 2010-х, сделавшись полем междисциплинарных исследований, направивших ученых и медицинских работников от гуманитарных и социальных наук к более прикладным медицинскому обслуживанию и страхованию¹. Это вполне понятно, ведь смерть, ее ожидание и последующие вопросы наследования затрагивают все стороны человеческого существования, предлагая широкий исторический, художественный и современный материал для анализа и выдвижения новых вопросов. Смертность занимает важное место в повестке разных наук: от исследований взглядов

¹ Например: *Moreman C. M. Teaching Death and Dying*. Oxford: Oxford UP, 2008; *Death, Burial and the Afterlife*, Dublin Death Studies / Cottrell P., Marx W., eds. Dublin: Carysfort Press, 2014.

на посмертное существование в сравнительном религиоведении² до крайне проницательных работ с разными фокусами понимания смерти³ и фундаментальных энциклопедических работ⁴. Хотя, может быть, еще не пришло время для обстоятельного обзора исследований смерти, этот термин достаточно часто будет встречаться в книге. Сэр Томас Браун для нас надежный якорь, яркий исторический пример ученого, сфера интересов и тем которого объединяется выражением «исследования смерти». Отмечу, что в ряде стран, в частности в США и части Европы, принято говорить о «танатологии», и лишь потому, что в Британии используется другое выражение, я буду говорить об «исследованиях смерти»⁵.

² Sumegi A. *Understanding Death; An Introduction to Ideas of Self and the Afterlife in World Religions*. Oxford: WILEY Blackwell, 2014.

³ Kellehear A. *The Study of Dying: from Autonomy to Transformation*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

⁴ Kastenbaum R. *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*. New York: Macmillan, 2003; *Encyclopedia of Death and the Human Experience* / Bryant C. D., Peck D. L., eds. London: Sage, 2009.

⁵ Здесь Дэвис указывает на несколько весьма важных моментов. Во-первых, действительно, единого предметного поля исследований смерти (death studies) сейчас не существует. Например, есть психологи, занимающиеся темой горя; есть социальные исследователи, которых увлекают разные аспекты смерти и умирания; есть и узко прикладные исследования: например, об управлении кладбищами, похоронными агентствами и т. д. Во-вторых, проблема оформления единой дисциплины заключается в том, что смерть и умирание достаточно сложно концептуализируются. В-третьих (на это тоже указывает Дэвис), в американской академии приняты скорее прикладные исследования (death studies изначально связаны с death education, то есть набором практических решений для врачей, психологов, работников социальных служб и т. д.), в Британии же это скорее разноплановые социальные и культуральные исследования различных аспектов смерти и умирания. Увидеть разброс в поле и разницу между американской/британской школами «исследований смерти» можно, если обратиться к списку публикаций ведущих журналов по теме: американским *Death studies* и *Omega*, а также британскому *Mortality*. — *Примеч. науч. ред.*

Глава 1

Интерпретация обрядов смерти

В начале мы видим, что социальные сети мгновенно реагируют на смерть виртуальных и реальных «друзей» и знаменитостей, в то время как общественные средства массовой информации, такие как телевидение и новостные сайты, позволяют быстро переключаться между разными темами: стихийными бедствиями, войнами, терроризмом и личными эмоциями. Однако, несмотря на эти многочисленные каналы связи, людям все еще приходится справляться и адаптироваться к потере любимых. Этот двойной мир публичного и частного взаимодействия со смертью проходит через всю книгу «Смерть, ритуал и вера» и охватывает видимое и невидимое, проговариваемые и переживаемые миры умирания, смерти, горя и последствия всего этого в интимной, общественной и даже глобальной сферах.

С одной стороны, все больше научных дисциплин обращаются к теме смертности в рамках своей компетенции и методов анализа. Археологи описывают предысторию обрядов смерти, историки сравнивают и противопоставляют погребальные обряды более поздних эпох, в то время как антропологи и социологи описывают, а иногда и предписывают современные модели обращения с мертвыми. С другой стороны, у нас появляются и другие источники – все большее число людей, перенесших тяжелую утрату, публично рассказывают о своем опыте и стремятся помочь другим в увеличивающемся количестве биографий, буклетов и брошюр, в которых подробно рассказывается, как они переживали и пытались справиться со своей утратой. Медицинские работники вместе с психологами и социологами разрабатывают теории горя⁶. Несмотря на все это, на все сложности, возникающие при попытке вместить такое огромное количество очень важного материала в любой том, третье издание книги «Смерть, ритуал и вера» продолжает и развивает исходно заявленный фокус – «слова против смерти». Политические аспекты общественных сил, в том числе военных, Национальную службу здравоохранения Великобритании, отношение британского общества к знаменитостям и «истеблишменту» в связи со смертью я исследовал в другой книге⁷. Хотя каждое общество заслуживает подробного описания своих отличительных практик, следующие главы содержат лишь краткий набросок, несколько примеров, сопоставленных с более общим сравнительным и теоретическим подходом, заключенным в выражении «слова против смерти».

Введение в теорию

Выражение «слова против смерти» включает в себе теорию, которая рассматривает обряды смерти как приспособление к факту смерти не только в основных мировых религиях, но и в различных локальных практиках, которые можно назвать *религиозными*. Хотя в качестве формального богословия и философии эти слова против смерти содержатся в книгах и лекциях, они переходят в общественное достояние и через устные молитвенные формулы, благословения, заклинания, панегирики и речи. В сопровождении музыки они приобретают огромную силу как литургические гимны, а как архитектурные памятники приобретают прочный общественный статус.

Люди – животные, и они умирают; что более важно, они еще и стыдливы. Сложив эти факты вместе, мы утверждаем с точки зрения эволюции, что смерть является частью окружающего мира, к которой человек, как и животное, должен адаптироваться. Соответственно,

⁶ Подробнее можно ознакомиться с этим, если набрать в поисковике grief counseling. — *Примеч. науч. ред.*

⁷ Davies D. J. Mors Britannica, Lifestyle and Death-Style in Britain Today. Oxford: Oxford UP, 2015.

погребальный ритуал рассматривается как адаптивная реакция человека на смерть, при этом ритуальный язык и сама похоронная практика выделяются как важнейшая форма ответа на смерть. Именно потому, что язык – это прежде всего способ коммуникации и самовыражения, он является и основной реакцией на осознание смерти. Затем мы утверждаем, что, столкнувшись с этим опытом и преодолев его, как человек, так и общество трансформируются и обретают чувство силы, которое мотивирует продолжать жизнь.

Чтобы сформулировать этот же аргумент в виде ряда утверждений, мы можем сказать, что 1) люди обладают самосознанием; 2) язык – ключевой инструмент самосознания; 3) смерть воспринимается как вызов самосознанию; 4) язык используется как решающий ответ на этот вызов; 5) погребальные обряды формируют этот словесный ответ, связывая его с другими поведенческими особенностями, музыкой, движением, местом, мифом и историей; и 6) столкнувшись с тяжелой утратой и пережив ее с помощью погребальных обрядов и связанного с ними поведения, люди меняются таким образом, чтобы лучше адаптироваться к своей собственной жизни и к выживанию своего общества в мире⁸. Эти допущения составляют спекулятивную теорию, лежащую в основе нашей книги, и в последующих главах они оказываются связаны с широким спектром погребальных ритуалов, взятых из многих обществ и периодов истории. Как будет показано ниже, антропологическая разработка Морисом Блохом понятия «отраженное завоевание» (*rebounding conquest*)⁹ сыграла особенно важную роль в оформлении этой аргументации.

Риторика

Что касается слова «риторика» в подзаголовке книги, отметим, что с 1960-х годов риторика приобретает все большее значение не только в литературоведении¹⁰, но и в теологии¹¹ и даже в социальной психологии¹². Некоторые ученые совершенно справедливо предостерегают от легкомысленного использования этого слова, отмечая, что оно слишком близко связано с идеями «изошренности (не в позитивном смысле этого слова), ханжества и пустоты»¹³, например в таких названиях, как *Acid Rain: Rhetoric and Reality*¹⁴ или, даже в большей степени, *Better Meat Marketing: Rhetoric or Realism*¹⁵. Я употребляю слово «риторика» без каких-либо «и» или «но» и совершенно без изошренного цинизма, потому что при разумном использовании она приводит нас к задаче и традициям убеждения, как давно показал Аристотель в «Искусстве риторики»¹⁶.

Риторика как общая категория полезна при анализе формального использования слов в похоронных обрядах, литургиях, сеансах, разговорах о мертвых и терапии горя. Одна из

⁸ В этой достаточно краткой концептуализации Дэвис высказывает очень важную идею: избегание смерти является частью человеческой природы, неизбежным следствием самого феномена сознания. Иными словами, любое сознание производит механизмы защиты от смерти как собственной конечности. — *Примеч. науч. ред.*

⁹ Bloch M. *Prey into Hunter*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992.

¹⁰ *Rebirth of Rhetoric* / Andrews R., ed. London; New York: Routledge, 1992.

¹¹ Wilder A. N. *Early Christian Rhetoric*. London: SCM Press, 1964; Hart R. L. *Unfinished Man and the Imagination: Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation*. New York: Herder and Herder, 1968; Hughes F. W. *Early Christian Rhetoric and 1 Thessalonians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989; Warner M. *The Bible as Rhetoric: Studies of Biblical Persuasion and Credibility*. London: Routledge, 1990; Cameron A. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991; Hinze B. E. *Reclaiming rhetoric in the Christian tradition* // *Theological Studies*. 1996. № 57. P. 481–499.

¹² Billig M. *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987.

¹³ *Rebirth of Rhetoric* / Andrews R., ed. London; New York: Routledge, 1992. P. 2.

¹⁴ Park C. C. *Acid Rain: Rhetoric and Reality*. London: Methuen, 1987.

¹⁵ *Better Meat Marketing: Rhetoric or Illusion*. Bletchley, Bucks: Meat and Livestock Commission, 1981.

¹⁶ Lawson-Tancred H. C. *Aristotle: The Art of Rhetoric*. Harmondsworth, Middx: Penguin Books, 1991.

стоящих перед нами задач – предоставить типологию погребальной риторики, которая охватывает ее многочисленные формы, появляющиеся в различных социальных контекстах. Они, например, включают такие кейсы, как «диалоги с мертвыми» у народа сора в восточной Индии Пирса Витебского¹⁷, идея Тони Уолтера о выстраивании биографий мертвых непосредственно в разговоре¹⁸, анализ проповедей о смерти известных людей¹⁹, разделы In Memoriam в местных газетах, архитектурное царство «надгробий и эпитафий», описанное Филиппом Арьесом²⁰, или даже безмолвные ритуалы «немых похорон пуританской Англии»²¹. Поскольку риторика смерти не обязательно должна быть религиозной, мы также будем описывать речи светских прощальных обрядов²², в том числе воссоздающие личность покойных, истории, которые, например, нашли свое отражение в антологии чтений, молитв и музыки для поминальных служб, составленной Недом Шеррином²³. Даже сегодня древний рассказ Гомера о погребальном костре Ахилла передает мощь классической риторики против смерти. По его описанию «одежды богов», обильного помазания тела, хождения вокруг костра и сбора «белых костей на заре», чтобы окунуть их в «неразбавленное вино и масло», мы чувствуем, что смерть не оставалась хозяйкой церемоний²⁴.

Разнообразие и осторожность

Объемы погребальной риторики, конечно, могут сильно варьироваться, поскольку одни погребальные обряды обширны, а другие поверхностны. Это разнообразие устрашает любого, кто пытается его описать, не говоря уже о том, чтобы объяснить. Таким образом, даже если мы примем то, что одна из фундаментальных и универсальных проблем человечества – это «осознание возможности смерти и необходимость справляться с этой окончательностью в терминах посмертных верований, погребальных обрядов и культов мертвых», нам все равно нужно напоминание, что «культурные конструкты человечества были настолько богаты и разнообразны, что нам рекомендуется быть осмотрительными в отношении перспективы выделения общих черт за пределами поверхностного»²⁵. Это предостережение, несомненно, важно в том смысле, что теория «слов против смерти» определенно относится к области обобщающих. Тем не менее я по-прежнему надеюсь, что в качестве интерпретации ритуальной реакции человека на восприятие смертности она выведет нас за пределы поверхностного.

Эмоциональные идеи

Одна теоретическая точка зрения, которая поспособствует рассмотрению слов против смерти в этом, третьем издании, касается важности человеческих эмоций для «слов» в целом и особенно слов против смерти. Я предлагаю сформулировать проблему, рассмотрев ряд понятий – идеи, ценности, вера (belief) и религиозные верования – определенным образом. Хотя очевидно, что в мире существуют миллионы *идей*, не менее очевидно, что определенные идеи

¹⁷ Vitebsky P. Dialogues with the Dead. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1993.

¹⁸ Walter T. A new model of grief: bereavement and biography// Mortality. 1996. № 1 (1). P. 7–25.

¹⁹ Wolffe J. Responding to national grief: memorial sermons on the famous in Britain 1800–1914 // Mortality. 1996. № 1 (3). P. 283–296; *Idem*. Great Deaths: Grieving, Religion, and Nationhood in Victorian and Edwardian Britain. Oxford: Oxford UP for the British Academy, 2000.

²⁰ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. С. 200 и далее.

²¹ Sparrow A. Caution Against False Doctrines. London: Charles Rivington, 1722. P. 226.

²² Gould F. J. Funeral Services Without Theology. London: Watts and Co, 1923.

²³ Remembrance / Sherrin N., ed. London: Michael Joseph, 1996.

²⁴ Гомер. Одиссея, песнь 24, строки 70–75.

²⁵ Tambiah S. J. Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1990. P. 114.

становятся особенно значимыми для конкретных людей и конкретных обществ. Я предполагаю, что, когда какая-то конкретная эмоция оказывается привязанной к идее, проникает в нее или обрамляет, возникает *ценность*. Другими словами, ценность – это эмоциональная идея. На следующем этапе я предполагаю, что, когда ценность вносит существенный вклад в чувство идентичности человека, она становится *верой*. Подобный разговор о вере не подразумевает представления о сверхъестественных агентах. Это просто отсылка к тем эмоционально нагруженным идеям, которые обеспечивают ценности, лежащие в основе представления человека о том, кто он есть. Это в равной степени относится к теистам, атеистам, агностикам или людям, определяющим себя как «духовные». Затем, на последнем этапе, мы можем утверждать, что, когда такая вера формирует у человека чувство предназначения (*destiny*), она становится *религиозной верой*. Опять же, она не обязательно подразумевает какое-либо представление о божестве или сверхъестественном агенте. Мы можем использовать его применительно, например, к буддисту, который не будет ссылаться на божества или сверхъестественное, но будет понятно, что его эмоциональные идеи о Будде не только дали ему чувство идентичности, но и собственного предназначения. Конечно, может случиться так, что некоторые люди более чем счастливы обладать чувством идентичности, не желая идти дальше и говорить о *предназначении* – этот шаг может показаться слишком серьезным, он может ассоциироваться с традиционными религиями, к которым они не привязаны. Некоторые могут подумать, что вообще неразумно использовать слово «религия», но я сохраняю его как давно используемый и общепонятный термин, хотя и использую его здесь в очень специфическом смысле.

Позвольте мне проиллюстрировать использование этого подхода словом «сад». Для многих это простое существительное описывает участок земли, для многих других сад значит очень много, не в последнюю очередь в связи с эмоциями. Они получают огромное удовольствие и радость от работы, планирования и наблюдения за растениями, наслаждаются ароматом цветов и вкусом овощей, а также ощущением и запахом почвы в разное время дня и года. Когда растения умирают, они вполне могут сделать компост, который сам по себе не имеет плохого запаха и может быть возвращен в почву для улучшения ее качества. Другие разнообразные эмоции могут быть связаны с удовольствиями от тишины или пения птиц или с ритмом работы, физическими усилиями и периодами отдыха, связанными с садоводством. Садоводы могут также говорить об удовольствии просто от наблюдения за своим садом в разное время года, а также о своих неудачах и успехах в выращивании определенных растений.

Я предполагаю, что такой сад из *идеи* превратился в *ценность*. Более того, некоторые люди отчасти формируют свою идентичность из этого жизненного интереса и потенциально больших вложений времени и денег в свой сад: для них он стал *верой*. Для подавляющего большинства, я предполагаю, на этом цепочка «идея – ценность – вера» заканчивается, но мы не можем утверждать, что это происходит для каждого садовода. Например, как быть с теми переданными своему делу людьми, которые хотят быть кремированными, а останки завещают поместить в их саду, или теми немногими, у которых есть ресурсы для планирования и которые хотят быть похороненными в своем саду или на своей земле? Как мы увидим в главе 6 о лесных захоронениях²⁶, возможен прочный союз между отношением к садам и расширенным ощущением растущего мира природы и восприятием человеком своего посмертного местоположения. В таком контексте было бы уместно говорить о будущем месте захоронения в терминах предназначения. В таких случаях мы будем говорить о *религиозной вере*. Критики могут осудить этот ход мышления и сказать, что люди могут хотеть быть захороненными в саду и при этом верить, что их душа перейдет в другую область, мы все равно можем говорить о существовании

²⁶ Речь идет об экологических захоронениях – практике погребения останков умершего человека без гроба, в экологичном саване, на специальном участке в лесу, без опознавательных знаков и идентификации могилы. Иными словами, это воплощение идеи «возвращения к природе». — *Примеч. науч. ред.*

элемента «религиозных верований» в садовых захоронениях, поскольку, как будет показано в нескольких местах этой книги, человек может придерживаться не одной, а сразу кластера идей о своей идентичности, размышляя о собственной личности, – это проблема, которая снова появится в главах 3 и 11 при обсуждении природы личности и садов памяти.

То, что было сказано о саде, может быть перенесено на множество других идей, многие из которых напрямую связаны с темами смерти, ритуала и веры. Представления о Боге, душе и загробной жизни, а также о похоронах, кремации и захоронении для одних – просто слова, а для других – глубоко укоренившиеся ценности, вера или религиозные верования. То же и со словом «горе»; вполне вероятно, что большинство людей сначала воспринимают горе просто как слово, которое они используют по отношению к другим, но и в их собственной жизни наступает время, когда смерть означает потерю любимого человека. В этот момент слово насыщают эмоции, и горе становится ценностью. Со временем динамика горя, как правило, становится частью личности человека, и можно утверждать, что она способствует его чувству идентичности. В этот момент мы могли бы говорить о горе как о вере, поскольку переживание потери и то, как люди с ней справились, имеют для них очень большое значение. Возможно, они никогда не будут распространяться об этом, но при определенных обстоятельствах они могут многое сказать другому нуждающемуся человеку красноречиво и остро. Для некоторых переживание горя может настолько захлестнуть их жизнь, что некоторые сочтут это патологией, мешающей их дальнейшему развитию. В этот момент, согласно нашей терминологии, горе каким-то образом влияет на их собственное чувство предназначения и его можно описать как «религиозное верование». Очевидно, что нужно с большой осторожностью использовать слово «религиозный» в таком экстремальном контексте. Гораздо более привычной является связь между чувством предназначения и «религиозной верой» в контексте мировых религий. Здесь наше специфическое понимание понятия религиозной веры для описания фрейма идентичности, связанного с предназначением, сопровождается более привычным его использованием в контексте крупнейших мировых религий.

Обряды предназначения

Таким образом, во многих культурах присутствуют подобные религиозные взгляды на мир, особое чувство посмертного предназначения и собственные погребальные обряды, перемещающие умерших из страны живых к тому, что ждет впереди. Даже в явно светских контекстах проводятся погребальные обряды, которые оформляют идентичность умершего, воспроизводя его жизнь и вклад в общество и признавая его место в памяти. Социологический акцент в этой главе демонстрирует эту способность ритуального использования языка к трансформации, в то время как некоторые философские, теологические и краткие психологические комментарии акцентируют внимание на идентичности и смерти.

Использование сложного языка в качестве отличительной черты человеческого вида – неотъемлемая часть вклада при помощи ритуалов не только в переживание смерти, но даже в победу над ней. Но здесь общества различаются: одни кажутся способными справляться с мертвыми телами, в то время как другие, похоже, используют ритуалы как основу для получения культурной энергии и мотивации продолжать жизнь. Обычай пигмеев снести хижину над трупом и переселиться на другое место в лесу, например, отличается от более сложных обрядов их соседей по деревне и далек от сложных городских похорон, погребающих мертвых под монументальной архитектурой²⁷. Можно было бы даже дать приблизительную классификацию культур, например, по количеству энергии – экономической, физической и ритуальной, – вкладываемой в обряды смерти, или по степени, в которой обряды используются в качестве поло-

²⁷ Turnbull C. M. Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies. London: Eyre and Spottiswoode, 1965. P. 74.

жительного культурного ресурса. В самом деле, вполне может быть, что часть успеха отдельных «религий» заключается в пользе, которую они приносят своим последователям, превращая смерть в преимущество. Это сочетание акцента на словесном характере смертных обрядов и чувства победы над смертью посредством погребальных обрядов составляет отличительную черту этой книги, поскольку мы видим, как человеческие культуры утверждают непреходящую силу человеческого существования над разрушительными последствиями смерти. В частности, мы проследим, как обряды смерти берут идею смерти и, управляя эмоциями горя, влияют на человеческую идентичность в более широких рамках предназначения. В этом процессе самосознание, которому бросает вызов смертность, отвечает буквальными и метафорическими словами против смерти.

Идентичность и смерть

В момент смерти личность и социальный статус претерпевают серьезные изменения. Их нельзя игнорировать, несмотря на то что «идентичность» – это чрезвычайно трудное для определения слово, поднимающее важные антропологические и философские вопросы, касающиеся степени самосознания и групповой принадлежности в различных культурах²⁸. Я при помощи этого термина обозначаю то, как люди понимают себя по отношению к другим людям, к миру вокруг них и часто к сверхъестественным сферам. Идентичность – это следствие самосознания в рамках определенных социальных сетей, встроенное в определенный язык. На протяжении всей жизни отношения, которые развиваются между отдельными мужчинами, женщинами и детьми как членами семьи и общества, помогают укреплять их понимание того, кто они есть, и своей цели в мире. Здесь идентичность и предназначение тесно переплетаются, как мы видели, включая в себя то, как эмоции проникают в идеи, порождая ценности и убеждения.

Историки много сделали для того, чтобы задокументировать и связать меняющиеся модели обрядов смерти, социальных установок и идей идентичности. Филипп Арьес представил авторитетную интерпретацию того, как смерть воспринималась и переживалась на протяжении тысячелетней европейской истории, во многом опираясь на литературные и богословские источники. Он не только подчеркивал человеческое осознание, но и рассматривал обряды смерти как «защиту общества от дикой природы» и пришел к выводу, что «частным случаем такой глобальной стратегии человека против природы... является ритуализация смерти»²⁹.

Эта «стратегия человека против природы» напоминает мою собственную сосредоточенность на словах против смерти, за исключением того, что Арьес следовал французской тенденции³⁰ противопоставлять человеческую культуру животной природе в достаточно резкой форме. Хотя я высоко оцениваю его культурологический анализ западноевропейской жизни, для моей аргументации не работает бинарная оппозиция культуры и природы, которая привела Арьеса к фрейдистской ассоциации смерти с сексом, союзу, который может оказаться слишком культурно специфичным, чтобы его можно было использовать в сравнительных исследованиях³¹.

Я отвергаю аргументы этого типа, сосредоточенные на том, что антропологи называют бинарной оппозицией культуры и природы, потому что они основываются на парной классифи-

²⁸ Mauss M. *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss* / Transl. by Ben Brewster. London: Routledge and Kegan Paul, 1979. P. 57ff; Carrithers M., Collins S., Lukes S. *The Category of the Person*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1985; Morris B. *Western Conceptions of the Individual*. New York: Berg, 1991; Schweder R. A., Bourne E. J. Does the concept of the person vary cross-culturally // *Thinking Through Cultures* / R. A. Schweder (ed.). Cambridge, MA: Harvard UP, 1991. P. 113.

²⁹ Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*. С. 496, 497.

³⁰ Скорее всего, Дуглас Дэвис имеет в виду Клода Леви-Стросса, французского этнолога, основателя структурной антропологии, которая строится как раз на бинарных категориях. — *Примеч. науч. ред.*

³¹ Там же. С. 314.

кации, что характерно не для всех обществ³². Действительно, в некоторых западных обществах даже давно существующее бинарное разделение на мужчин и женщин ставится под сомнение из-за представлений о трансгендерных и гендерно нейтральных идентичностях. Я предпочитаю рассматривать обряды смерти как неизбежное следствие человеческого самосознания, при котором смерть плохо попадает в категории «природа» или «животное» в противоположность «культуре» или «человеку». Мы увидим некоторые специфические причины этого в главе 12, посвященной смерти домашних животных. Смерть проблематична именно потому, что является неотъемлемой частью человеческого существования, и идея «слов против смерти» отражает это самосознание. С осознанием странности человеческой ситуации можно столкнуться самыми разными способами, от утверждения веры в бессмертную душу до подчеркивания преемственности идентичности через наследников и преемников³³.

Это важный момент: я не хочу утверждать, что страх смерти неизбежно подтолкнул человечество к созданию веры в бессмертную душу. Хотя можно философски утверждать, что самосознание не в состоянии поддержать идею своего собственного прекращения, люди думают о собственном отсутствии в обществе, размышляя о смерти и удалении других. Вот почему Жан-Поль Сартр, как я считаю, прав, говоря, что смерти «нет никакого места в моей субъективности». «Смерть, – говорит он, – ни в коей мере не является онтологической структурой моего бытия... как раз другой смертен в своем бытии»³⁴.

Восприятие себя всегда тесно связано с идентичностью или, если быть точнее, мы можем рассматривать идентичность как самоосознание себя, выраженное публично. Некоторые религиозные переживания, в частности обращение, мистицизм и одержимость, помогают вызвать чувство идентичности, в то время как некоторые ритуалы активно передают идентичность – например, крещение или хадж. Некоторые социологи считают, что чувство личной идентичности может стать настолько важным для людей, что те будут придавать большое значение источнику своей идентичности, считая его в некотором смысле божественным³⁵. В момент смерти идентичность меняется не только из-за потери источников идентичности, но и из-за новых обязанностей, которые берут на себя живые.

Когда горе выражает человеческие эмоции после разрыва отношений в результате смерти, оно также является формой саморефлексии, подпитываемой глубиной самой человеческой жизни. Как мы видели, горе из нейтральной идеи становится мощной ценностью, затрагивающей наше физическое переживание самих себя, наших мертвых и тех, с кем мы живем и работаем. Как поясняется в главе 3, чем сильнее живые привязаны к умершему, тем сильнее чувство утраты от смерти³⁶. Даже смерть национального лидера или какой-либо звезды сцены, экрана или спорта может повлиять на взгляды человека на жизнь, поскольку смерть знаменитости усложняет наше понимание культуры, пронизанной медиа. Эта книга повествует, как люди из разных стран, времен и мест реагировали на смерть, горе и изменения в идентичности после утраты, будь то превращение жен во вдов, детей в сирот или умерших в предков.

Такие преобразования, независимо от того, осуществляются ли они через обряды основных религий, светских структур или в небольших локальных группах, происходят, когда живые

³² Needham R. Reconnaissances. Toronto: Toronto UP, 1980. P. 41ff.

³³ Здесь Дэвис заявляет, что у смерти имеется множество противоречивых концептуализаций, которые, в свою очередь, приводят к таким же широким и разносторонним концептуализациям бессмертия. Смерть не может быть просто бинарной оппозицией к жизни. Проблематичность концептуализации связана с тем, что категории «человек»/«человеческое» тоже достаточно подвижны. — *Примеч. науч. ред.*

³⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С. 551.

³⁵ Mol H. Identity and the Sacred. Oxford: Blackwells, 1976; Davies D. J., Powell A. J. Sacred Selves, Sacred Settings, Reflecting Hans Mol. Farnham, Surrey: Ashgate, 2015.

³⁶ Интересно, что в книге Пирса Витебского «Living without the Dead: Loss and Redemption in a Jungle Cosmos», которую Дэвис упоминает ранее, рассматривается обратная ситуация – когда мертвые настолько привязаны к живым и сильно переживают свою смерть, что всячески горюют/тоскуют и от этого насылают различные несчастья на живых. — *Примеч. науч. ред.*

манипулируют человеческими останками, чтобы создать новые статусы для себя и для мертвых. Для описания этих процессов применялись различные теоретические установки. Например, Кампсти разделил то, что он называет «моделированием выживания после смерти», на три варианта: «религия природы», в которой мертвые становятся предками, «религия ухода», где они реинкарнируют, и «религия принятия светского мира», где они отправляются в какую-то форму рая (heaven)³⁷. В большей степени теоретически плодотворным является превосходное исследование Чидестера, в котором исследованы «четыре характерных способа символизации трансцендентности смерти»: родовая, эмпирическая, культурная и мифическая модели³⁸. Его рассуждение вместе с работой Джона Боукера³⁹, представляющие собой наиболее значимые размышления об обрядах смерти в современной литературе, рассматриваются в конце этой главы.

Сомнения в смерти

Один из самых интересных фактов о смерти заключается в том, что человеческое отношение к ней часто кажется противоречащим очевидной реальности: несмотря на факт, что активный самомотивированный человек превратился в пассивный труп, подлежащий разложению, человеческие культуры часто утверждают, что какая-то часть индивида сохраняется после смерти. Запах разложения может даже символизировать процесс перехода⁴⁰. Это противоречие часто объясняется проведением различия между физическим телом и каким-либо другим динамическим элементом, который можно назвать душой, жизненной силой, социальным статусом или каким-либо другим жизненным явлением⁴¹. Хотя такие убеждения легко рассматривать как исполнение желаний скорбящих родственников, более тщательный социологический анализ показывает, что посмертная идентичность умершего также связана с продолжающейся социальной жизнью сообщества. Обряды смерти в равной степени зависят от проблем идентичности и социальной преемственности, а также от того самого практического факта, что человеческие тела разлагаются и оскорбляют чувства живых, нуждающихся в комфорте⁴².

Противостояние смерти

То, что помимо практических задач по утилизации тела практически во всех человеческих обществах существует некоторый формализованный погребальный ритуал, предполагает, что такие ритуалы обладают собственными социальными и личными функциями. С эволюционной точки зрения мы могли бы думать о них как об имеющих положительное адаптивное значение, поскольку без подобных преимуществ от них давно бы отказались. Более того,

³⁷ Cumpsty J. S. Religion As Belonging: A General Theory of Religion. New York: UP of America, 1991. P. 207.

³⁸ Chidester D. Patterns of Transcendence. Belmont, CA: Wadsworth, 1990. P. 14ff.

³⁹ Bowker J. The Meanings of Death. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991.

⁴⁰ The Variety of Sensory Experience / Howes D., ed. Toronto: University of Toronto Press, 1991. P. 135ff.

⁴¹ Это центральная идея для всей антропологии смерти: с последним вздохом не наступает не только смерть социальная, но и даже физическая смерть осуществляется «не до конца» – тело как бы продолжает жить, пока не разложится окончательно (см.: Герц Р. Коллективные представления о смерти). Дэвис почему-то здесь эту мысль не дожимает, хотя она напрямую связана с его попыткой деконструировать бинарную связь «мертвое – живое». — *Примеч. науч. ред.*

⁴² Этот пассаж у Дэвиса выглядит достаточно странно: все же стоит признать, что оппозиция «чистота – грязь» не просто не универсальна, как на этом настаивает здесь Дэвис, а связана исключительно с европейской модерностью (как, например, идеи экологии/мусора). См.: «Чистота и опасность» М. Дуглас, а также целый ряд работ историков Средневековья, показывающих, что мертвые и разлагающиеся тела зачастую не доставляли никаких проблем окружающим. Чистота, гигиена и связанный с ней страх мертвого тела связаны с развивающимся биологическим и медицинским знанием, достигающим расцвета в XIX–XX веках. — *Примеч. науч. ред.*

эта книга следует гипотезе, что погребальные обряды порождают чувство приверженности жизни, несмотря на факт смерти. Эта гипотеза, конечно, не уникальна, как показывают выводы нескольких ученых, но особый акцент здесь делается на силе словесных обрядов для выражения человеческого торжества над смертью, всегда признавая, что «слова» установлены в социальном и пространственном контекстах.

Слова и человечность

Человечество отличает сильное чувство самосознания в сочетании с мощными языковыми способностями, и именно тогда, когда этому осознанию, образующему человеческую идентичность, бросает вызов смерть, мощное оружие языка разворачивается, чтобы ответить на этот вызов. Археология предполагает, что погребение было ранней деятельностью человека и, безусловно, исторические религии уделяли большое внимание ритуальному избавлению от мертвых. Хотя Лафлин и Макманус подчеркивают спекулятивность своего предположения, их бы не удивило, если бы среди дочеловеческих гоминидов, развитый мозг которых позволил представить проблемы, выходящие за рамки их непосредственного чувственного опыта, ритуальная активность возникла очень рано. Исследователи полагали вполне уместным «считать, что австралопитек мог направить концептуальный ритуал на решение таких проблем, как... смерть других членов группы»⁴³.

В терминах эволюции язык сделал человеческое самосознание одним из ключевых средств, с помощью которых люди осознают себя и относятся друг к другу⁴⁴. Имея это в виду, я предполагаю, что смерть, как многие считают, бросает вызов человеческой идентичности на личном уровне и нарушает предназначение общества на уровне существования сообщества. В символическом плане слова представляют постоянную и позитивную природу человеческой идентичности с обществом как колыбелью, в то время как безмолвные трупы представляют негативную область недолговечного физического существования. Погребальные обряды обозначают этот парадокс – разрыв между социальной вечностью и телесной смертностью. Похороны этим символизируют общество.

Подобные рассуждения лежат в основе следующих глав, и, не игнорируя невербальную коммуникацию, я подчеркиваю значимость языкового фактора, учитывая то, как он помогает формировать поведение, отношения и идентичность⁴⁵. То, как слова сочетаются в ритуале и воспроизводятся в специально отведенных местах, напоминает о целостном процессе человеческого смыслообразования, который, в религиозной терминологии, часто отражается в языке спасения. В более ранней книге я исследовал эту взаимосвязь между смыслом и спасением с точки зрения антропологии и социологии знания⁴⁶. Те аргументы очень напоминали чувство достоверности, лежащее в основе человеческой судьбы, которое обсуждалось Питером Бергером⁴⁷, он сам говорил про обряды смерти как одно из средств удержания членов общества «ориентированными на реальность».

Эти теоретические рассуждения подчеркивают факт, что погребальные обряды затрудняют проведение различий между хорошо известными мировыми религиями спасения и традиционными религиями малых этнических групп. Все они проявляют озабоченность смертью, и большинство обществ совершают ритуальные действия, помогающие разобраться в оконча-

⁴³ Laughlin C. D., McManus J. Mammalian ritual // *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis* / E. G. d' Aquili, C. D. Laughlin and J. McManus (eds). New York: Columbia UP, 1979. P. 110.

⁴⁴ Tambiah S. J. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1990. P. 81ff.

⁴⁵ Davies D. J. *Emotion, Identity, and Religion, Hope Reciprocity and Otherness*. Oxford: Oxford UP, 2011.

⁴⁶ Davies D. J. *Meaning and Salvation in Religious Studies*. Leiden: Brill, 1984.

⁴⁷ Бергер П. Священная завеса. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 37.

нии жизни и перестраивающие идентичность умершего в более широких рамках значимости. Во всем этом сила языка принимает на себя драматическую, хотя часто игнорируемую, роль по сопровождению ритуальных действий, подчеркивая веру в победу человечества над смертью и утверждая достоверность существования. Сказанное применимо и к эксплицитным, и к имплицитным социальным контекстам.

Перформативные высказывания

Язык в значительной степени влияет на людей, помогая структурировать мысли, направлять эмоции и настроение и, особенно в критически формальные моменты жизни, создавать новые ситуации. Когда даются брачные клятвы или клятвы в суде, используемые слова определяют предстоящее поведение и формируют ожидания со значительными последствиями, особенно при нарушении этих клятв. Подобные же ситуации возникают, когда определенные профессиональные группы (врачи, ветеринары или священники) дают официальные клятвы.

Во время смерти язык часто становится особенно значимым: когда выражают сочувствие, когда утешают скорбящих или когда произносят хвалебные речи о жизни умерших. Философы и христианские богословы уделяют много внимания этой особой природе религиозного языка в целом⁴⁸: они показали, как язык действует как в литургическом, так и в светском контексте⁴⁹; исследовали то, как акцент христианства на словесной истине повлиял на западные культуры⁵⁰. Хотя многие также обсуждали проблему смерти⁵¹, дискуссия редко смещалась в область обрядов смерти как таковых.

Одним из понятий, часто используемых философами и теологами, является концепция «перформативного высказывания», представленная в прямой и даже юмористической статье философа Дж. Л. Остина для описания таких утверждений, как «Я нарекаю этот корабль» или «Я объявляю вас мужем и женой»; в соответствующих контекстах и с учетом того, что Остин называл определенной «силой», они функционируют как действия⁵². Хотя эта идея применялась в исследовании молитв и других религиозных высказываний, здесь вполне можно было бы уделить больше внимания погребальным обрядам. В Британии, например, мы можем видеть, как традиционная формула «Мы предаем тело его земле, земля к земле, пепел к пеплу, прах к праху» представляет собой четкое перформативное высказывание, сопровождаемое актом бросания земли на гроб, и это сочетание произнесения и действия знаменует собой ритуальный момент погребения, несмотря на то что оно следует за опусканием гроба в могилу. Во время кремации такие выражения, как «Мы предаем тело сожжению», в Великобритании когда-то часто сопровождалось действиями по удалению гроба или опусканию за ним занавеса. Слова и действие объединяются в перформативное высказывание, достигая своей цели. В последнее время люди в Великобритании склонны избегать этих актов отделения в связи с большой эмоциональной нагруженностью последних. Когда слова как бы повисают в воздухе, их сила в качестве перформативных высказываний значительно снижается, поскольку легко забыть, что перформативный элемент обычно был частью действия – слова не оставались «сами по себе». Когда корабли «называют», этот акт становится обрядом, похожим на обряд крещения младенцев, за исключением того, что на них брызгают шампанским, а не водой. Когда дается юриди-

⁴⁸ Ramsey I. T. Religious Language. London: SCM Press, 1957.

⁴⁹ Fenn R. Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language. Oxford: Blackwell, 1982.

⁵⁰ Fenn R. The Dream of the Perfect Act. London: Tavistock, 1987.

⁵¹ Например: MacKinnon D. M. Death // New Essays in Philosophical Theology / Anthony Flew and Alasdair Macintyre (eds). London: SCM Press, 1957. P. 261; Cohn-Sherbok D., Lewis C. Beyond Death: Theological and Philosophical Reflections on Life After Death. London: Macmillan, 1995.

⁵² Остин Д. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике: Сб. статей. Вып. 17. Теория речевых актов. М.: Прогресс, 1986. С. 25 и след.

ческая клятва, человек клянется на священном тексте, например на Библии, и поднимает правую руку. Так и слова против смерти всегда нужно рассматривать в контексте сопутствующих действий и мест, где они используются. Тот факт, что мы говорим и действуем одновременно, вполне может объяснить растущее сегодня число похорон, на которых семья и другие люди могут положить что-то на гроб или прикоснуться к нему, а не только сидеть, слушая произносимые «бездействующие слова». Фактически, Бейли и Уолтер развили эту идею и представили некоторые эмпирические доказательства при рассмотрении «отношений против смерти», как они обозначают роль семьи и друзей, когда те ведут похороны или выступают на них как непрофессионалы⁵³.

Слова и обьятия

Что касается смерти человека, Донован Окс⁵⁴ сделал важное наблюдение, что такое событие можно рассматривать как «создание риторической ситуации». Риторика сама по себе является использованием речи для убеждения людей в чем-то конкретном. В данном случае она включает не только то, что можно сказать о мертвых и их месте в обществе, но и то, как можно использовать слова, чтобы ободрить переживших потерю и дать им силы и надежду во время этого испытания. Эту идею стоит подчеркнуть на фоне современной британской тенденции преуменьшать значение слов и подчеркивать поведенческие аспекты жизни. Некоторые считают более важным просто быть с горюющими, принося физический комфорт через прикосновение или объятия, вместо того чтобы придавать большое значение словам. Отчасти это связано с тем, что люди, по их собственным словам, часто «не знают, что сказать». Это ощущение неадекватности может возникать из-за того, что они не пережили личную утрату, что характерно для многих британских взрослых в возрасте до сорока лет, или из-за отсутствия какой-либо разделяемой веры в жизнь после смерти. Все это преуменьшает силу слов в ситуациях горя и является порождением очень специфического социального, городского, космополитического и слабо секуляризованного контекста, в котором люди не разделяют высшие ценности. Действительно, именно из-за этого некоторым трудно «подобрать правильные слова», чтобы поговорить с человеком, потерявшим близких. Мы не должны предполагать, что это не верно ни для других контекстов, ни для большей части истории человечества, ни даже для того, что это все более неизбежно в мире светском. Как мы увидим, другие слова могут возникнуть и заполнить частичный вакуум. Здесь наше предыдущее рассуждение о том, как эмоции присоединяются к идеям, чтобы породить ценности или убеждения, справедливо; даже если люди думают, что не могут найти правильные слова, даже самые простые слова или идеи, с которыми приходит эмоция, вероятно, будут приняты с благодарностью.

Традиция призвала говорить, причитать или выполнять традиционные ритуалы во время смерти, слова этих людей могут иметь особое значение для тех, кто участвует в ситуации, учитывая способность слов вызывать и направлять эмоции. Это влияние еще больше усиливается, когда слова сочетаются с музыкой или пением. Вероятно, неслучайно приобрели популярность так называемые посвященные жизни похороны (life-centered funerals) (см. главу 15). Для освещения жизни умершего часто привлекают других специалистов, не только духовенство, чтобы те участвовали в риторике скорби. Долгое время риторика использовалась на похоронах или поминальных службах известных людей, но теперь она все чаще применяется к рядовым членам общества. Такое использование языка часто отражает память, а не фокусиру-

⁵³ Bailey T., Walter T. Funerals against death // Mortality. 2016. № 21 (2). P. 149–166.

⁵⁴ Ochs D. J. Consolatory Rhetoric: Grief, Symbol and Ritual in the Graeco-Roman Era. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1993. P. 21.

ется на предназначении. Мертвых оценивают в пределах созданной в семье системы ценностей или в системе религиозной веры в предназначение.

Такой подход соответствует приобретающей популярность у британцев тенденции к участию в похоронах различных членов семьи и в еще большей степени характерен, если и когда поминальная служба проводится через некоторое время после похорон. В ситуациях групповых трагедий, когда, например, погибли или были убиты школьники, другие ученики или друзья могут говорить или играть музыку, вовлекаясь в корпоративное мероприятие. Слова против смерти могут оказаться даже более мощными, если будут исходить от молодых, остающихся при этом в рамках ритуала. Эти и другие тенденции будут рассматриваться в следующих главах, а сейчас наша задача состоит в том, чтобы отметить некоторых значительных мыслителей, работа которых помогает установить теоретические ориентиры для нашего широкого подхода к смерти, ритуалам и вере.

Перспективы исследований смерти

Я уже упоминал, что интерес к исследованиям смерти растет в разных дисциплинах. Теперь я пользуюсь этой возможностью, чтобы представить историческую фигуру, заслуживающую внимания в качестве одного из основоположников в этой области и в качестве примера широты взглядов, сплетающего воедино практичные и теоретические, приземленные и философско-религиозные порывы своего воображения. Если не признавать его «отцом исследований смерти», думаю, он должен считаться одним из ее привлекательных и поучительных предшественников.

Сэр Томас Браун (1605–1682), плодовитый ученый, врач и известный эрудит, изучал медицину в Лейдене и Падуе и был членом Пембрукского колледжа в Оксфорде. Позже он стал известным жителем Норвича, и, посетив этот город в 1671 году, король Карл II посвятил доктора Брауна в рыцари, сделав его сэром Томасом. Мало того что его жизнь в качестве врача гарантировала знакомство со смертью; Лейден и Падуя славились медицинскими исследованиями, в том числе анатомическими театрами. Хотя знания и интересы Брауна были обширны, достаточно упомянуть две его публикации: во-первых, «Hydriotaphia» 1658 года, и, во-вторых, «Religio Medici» 1642 года. Первое, получившее название от греческого слова «погребальная урна вместе с могилой», описывает множество похоронных обрядов со всего мира. Любопытство Брауна возникло после обнаружения недалеко от Норвича погребальных урн бронзового века. Эта находка привела его к более подробному описанию мировых ритуалов смерти наряду с собственными философскими размышлениями о смертности. Будучи христианином, он был мало включен в протестантско-католические споры, сопровождавшие его эпоху. В конце концов, у него был опыт жизни как в протестантской Голландии, так и в католической Италии. Открытый и эклектичный ум Брауна не потворствовал христианскому миру в своих скорее природно-ориентированных описаниях мировых практик, хотя он приводит примеры и из Библии, и, как и следовало ожидать от ученого его времени, из Античности. Он обсуждал переселение душ, «очищающую силу огня» у браминов, выставление тел для стервятников у персов и парсов, методы бальзамирования в Египте и тот простой факт, что в то время мумии можно было купить. Не оставил он без внимания и скифов, и некоторые морские захоронения в Северной Африке, и высаживание деревьев на могилах в Китае. Не игнорировал он и ислам: так, он описывает ангелов, посещающих недавно умерших, и форму могилы, позволяющую мертвым принимать гостей. Упомянул он и иудеев, отметив, что те предпочитают ингумацию, а иногда кремацию. Среди «западных» народов он описал обряды кельтов, друидов, немцев, датчан, шведов, норвежцев и американцев. Он освещает такие темы, как поминки, причитания и плачи, а также обряды омовения, одевания, целования и закрывания глаз мертвым. Кроме того, он упоминает типы погребального инвентаря, дерево, используемое для похорон, укра-

шения древних христианских гробниц, положение тел в могилах, использование кремированных останков и шутки о смерти. Его эклектичный ум раскрывается в таких темах, как мученичество, призраки, пол духов, разная скорость разложения в различного типа почвах, а также природа и роль мемориальных памятников.

Браун также обращается к таким темам, как кремация детей и вероятность того, что кремированных останков будет очень немного. Он не избегает эмоций печали и надежды, меланхолии при мысли о собственной смерти и надежды на будущее существование. Заканчивается «Hydriotaphia» религиозными размышлениями о вере и бессмертии, о самомнении человечества и о том, что, например, «против опиума времени нет противоядия; наши отцы находят свои могилы в наших коротких воспоминаниях; могильные камни говорят правду едва ли сорок лет».

Латинское название другого его важного труда, «Religio Medici», открывает тему религии врачей и обсуждает их место в обществе. Официально книга появилась в 1643 году, а годом ранее была недолжным образом опубликована. Примерно за двести лет до Дарвина в работе говорится о «человеческом животном»: сэр Томас рассматривает это существо как чудо, что побуждает его размышлять о многих вещах, в том числе о том, как трава превращается в плоть, как она «уплотняется» в нас. Браун в самом деле замечательно использует язык, он ввел в английский язык огромное количество слов, в том числе «самоубийство». Что касается смерти, он чувствовал, что не столько боится ее, сколько «стыдится», потому что она, например, может так быстро уродовать нас. Одним из путей проникновения в суть его мировоззрения является его общая с Павлом идея о том, что «путь к бессмертию – умирать каждый день» (64). Тем не менее он верит в воскресение, когда все «элементы» возвращаются «к своим примитивным формам», даже если они, возможно, прошли через многие другие формы (68); для него мир был не столько «гостиницей», сколько «больницей» (104).

Социологические и антропологические объяснения

От широкого спектра медицинских, естественно-научных, археологических, философских и богословских взглядов Брауна в духе XVII века перейдем к периоду с конца XIX до начала XXI века, а также к новым и зрелым областям – социологии и антропологии. По мере того как ученые приближались к пониманию общества в качестве подходящего объекта исследования, они стали определять религию и смерть как социальные факторы, требующие социологического, а не философского или теологического анализа. В то время как Эдвард Тайлор и его когда-то влиятельная эволюционистская теория анимизма будут обсуждаться в главе 11, мы приступим к рассмотрению вклада особой группы ученых, работы которых задали основу для изучения смерти, ритуалов и верований. Дюркгейм, Герц, Малиновский и ван Геннеп предшествовали Дугласу, Бауману и Блоху, но вместе они раскрывают природу погребального ритуала как поведения, помогающего живым пережить стресс смерти, опосредуя реформирование разрушенных социальных сетей и приписывая новые идентичности мертвым и выжившим.

Дюркгейм

Мы начинаем с Эмиля Дюркгейма (1858–1917), социологические идеи которого глубоко повлияли на идеи ритуала, о которых здесь говорится, и даже в большей степени на феномен самоубийства, подробно описанный в главе 4. Мы начнем с ритуала и опыта, как они представлены в его «Элементарных формах религиозной жизни». В этом труде он изложил идею ритуала как силы, интегрирующей сообщество, формирующей индивидуальное чувство трансцендентного. Этот подход был во многом вдохновлен книгой шотландского богослова Уильяма Робертсона Смита «Религия семитов» (1889), в которой описывалась сила, ощущаемая в ходе

коллективных жертвоприношений, и многое строилось на различии между священным и обыденным как категориями человеческого опыта. Дюркгейм развил эти идеи, проведя различие между священным и профанным и доказав, что социальный ритуал рождает чувство трансцендентного, которое, по сути, и является человеческим опытом «общества». Теологи критикуют Дюркгейма за то, что он заменил «Бога» идеей «общества», но именно это хотел сказать Дюркгейм. «Бог» является величайшим понятием для теологии, а «общество» – для Дюркгейма. Общество – это вселенная существования людей, предоставляющая им язык и способы классификации мира и глубоко влияющая на их управление эмоциями, не в последнюю очередь в похоронных обрядах⁵⁵.

И Робертсон Смит, и Дюркгейм признавали положительную функцию обрядов смерти. Первый указывал на существование «большого разнообразия похоронных обрядов», но за этим разнообразием он видел их все как «существующие, чтобы убедиться, что труп должным образом утилизирован и больше не может быть источником опасности для живых, становясь источником благословения»⁵⁶. Это дополнительное указание на благословение важно, поскольку оно показывает, что Смит рассматривал обряды смерти как выходящие за пределы утилитарного отношения к трупам в более позитивную область, связанную с процветанием сообщества. Дюркгейм также категорически положительно относится к возросшим «мужеству и пылу», с которыми люди возвращаются в обыденный мир, после того как выполнили свои ритуальные обязанности; для него чувство трансцендентного, которое может сопровождать ритуал, является прямым результатом групповой деятельности⁵⁷. Этот фокус на социальной стороне сохранялся и тогда, когда он указывал, что траурные ритуалы служат социальным целям даже больше, чем личным потребностям горюющих: «траур не является спонтанным выражением индивидуальных чувств... это обязанность, предписанная группой»⁵⁸. Эта обязанность налагается, потому что «первоисточником траура является чувство ослабления, переживаемое группой, потерявшей одного из своих членов»⁵⁹.

Дюркгейм как социолог видит смысл потери в оплакивании скорее как ослабление членства в группе, чем как индивидуальное горе; нужно отметить, что эмоции «усиливаются и утверждаются», когда их разделяет коллектив. Он осторожно предполагает, что происхождение веры в душу нужно искать в погребальных обрядах и в чувстве утраты и определенного рода страха, вызванного разрушением смертью социума⁶⁰. Все это придает смысл дюркгеймовской идее о том, что общество существовало до нас и будет существовать после нас и должно поддерживаться в течение всех периодов потенциальной фрагментации, включая потерю индивидов в результате смерти. Хотя такого рода социологический аргумент может быть приемлемым как довольно абстрактное обсуждение природы общества, его легко критиковать за игнорирование отдельных людей и их личного опыта горя, несмотря на то что Дюркгейм не собирался обсуждать отдельных людей. Мы вернемся к этой теме в главе 4, когда покажем, как Дюркгейм заложил основы современного понимания самоубийства – явления, которое объединяет индивидуальные и социальные факторы в тесном союзе.

⁵⁵ При этом важно понимать, что Дюркгейм, конечно, вел спор с ранними антропологами-эволюционистами. В книге «Элементарные формы религиозной жизни» 1912 года Дюркгейм предположил, что социальные связи и сплоченность, а также религиозные представления зависят от социальных факторов, а не от страха и воображения отдельных ее членов. Кроме того, от сообщества к сообществу они могут кардинально различаться, что ставит под сомнение детерминизм эволюционистов. Таким образом, по мнению Дюркгейма, религия необходима для сплочения общества, то есть выполняет вполне конкретную социальную функцию. Когда религия не справляется с этой функцией, результатом становятся растущие атомизация и аномия. В этом плане идеи Дюркгейма предшествовали структурному функционализму. – *Примеч. науч. ред.*

⁵⁶ Smith W. Robertson. Religion of the Semites. London: Adam and Charles Black, 1894. P. 370.

⁵⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018. С. 638.

⁵⁸ Там же. С. 658–659.

⁵⁹ Там же. С. 665.

⁶⁰ Там же. С. 664–665.

Герц

Роберт Герц (1882–1915) умер 33-летним младшим лейтенантом, руководя солдатами в битве в апреле 1915 года. В классическом антропологическом эссе под названием «Коллективное представление о смерти» (впервые опубликованном в 1905–1906 годах), повлиявшем на многие последующие исследования ритуалов погребения, он обрисовал идею, что общество тесно связано с физическими телами составляющих его членов: «Жизнестойкость коллектива обусловлена тем, какие достоинства он воспитает в своих членах. И поскольку коллектив хочет быть и полагает себя бессмертным, он не может считать нормальным, что его члены, его непосредственные воплощения, с которыми он себя идентифицирует, обречены на умирание»⁶¹. Такая постановка вопроса придает «обществу» собственную реальность, именно эта точка зрения, основополагающая для ученых, связанных с Дюркгеймом, заставляла их обсуждать ритуал смерти в особой манере. Это привело Герца к интерпретации смерти как двухэтапного процесса. Первый этап воздействовал на труп вскоре после смерти, а второй – на останки позднее. Первый круг обрядов имел дело с тленной плотью, с тем, что Герц называл «влажной» частью тела. Второй круг обрядов касался костных останков или пепла – «сухой» части тела⁶². Первая фаза, будь то погребение, кремация или хранение, была временем высыхания костей, будь то медленное разложение или быстрое сжигание в огне. Герц очень своеобразно описывает кремацию: «Именно в этом и заключается смысл кремации: она не уничтожает тело покойного, но, напротив, воссоздает и позволяет войти в новую жизнь»⁶³.

Все это важно, поскольку ниже мы будем обсуждать смерть микрокосма, говоря о теле как о репрезентации общества. Теоретически смерть тела могла бы считаться обесцениванием общества, которое оно символизирует: смерть микрокосма как бы бросает вызов целостности продолжающегося космоса. Но если Герц прав, погребальные обряды бросают вызов и превращают негативный образ смерти в положительный образ некой превосходящей реальности. Идентичность с телом не угасает; она просто трансформируется и раскрывается в новом состоянии. Первый этап удаляет мертвых из сферы повседневной общественной жизни, а второй помещает их в сверхъестественный мир предков. Именно поэтому, основываясь на сравнительном материале, Герц заключает: «Что до кремации, обычно она не является финальным или полноценным актом, требуя исполнения дополнительного обряда позже»⁶⁴.

Герц посвятил свой анализ примитивным индонезийским культурам, лишь вскользь обращаясь к Европе. В конце концов, он писал в то время, когда в западноевропейских странах практически не практиковалась кремация и доминировали погребения, которые были зачастую технически сложными, не в последнюю очередь во Франции, где, например, в середине XIX века в Париже были доступны как минимум десять типов катафалков различной стоимости, запряженных лошадьми⁶⁵. Но я считаю, что Герц открыл принцип двояко ориентированного процесса погребальных обрядов, применимый не только к кремации и захоронению, но и

⁶¹ Герц Р. Смерть и правая рука. М.: ARS Press, 2019. С. 156.

⁶² Герц описывает ритуал «двойных похорон»: сразу после смерти труп помещается в специальное место, где ждет своего часа, пока плоть не отделится от костей. И только потом сами кости захораниваются в месте окончательного упокоения. Герц объясняет это тем, что телу нужно освободиться от души. Душа не уходит сразу, а нуждается в том, чтобы вместе с процессом гниения постепенно отделяться от физиологической оболочки. Герц связывает это с особыми представлениями о связи жидкостей (крови, слюны, мочи), души и тела. В этом исследовании Герц методологически сближается с Дюркгеймом – беря одно яркое культурное явление, они пытаются описать всю систему моральных практик, распространяя и генерализируя ее максимально широко. Дюркгейм объясняет свою социальную систему через спорные данные о самоубийствах, Герц же объясняет все через ритуал двойных похорон у нескольких племен на отдельно взятом острове Борнео. – *Примеч. науч. ред.*

⁶³ Герц Р. Смерть и правая рука. С. 77.

⁶⁴ Там же. С. 75.

⁶⁵ Kselman T. A. Death and the Afterlife in Modern France. Princeton, NJ: Princeton UP, 1993. P. 241.

к другим формам погребального ритуала, и пролил свет на несколько других теорий, которые будут изложены в конце этой главы. Вместе они обеспечивают мощную основу для интерпретации обрядов, описанных в оставшейся части книги.

Марсель Мосс, друг и коллега Герца, также видел взаимосвязь между обществом и смертью его членов⁶⁶, как и Мэри Дуглас, которая ясно говорит о человеческом теле как о микрокосме общества⁶⁷. Если вместе с Герцем и Дуглас мы предположим, что человеческое тело можно рассматривать как модель, выражающую социальные ценности, то теоретически можем увидеть, как жизнь и здоровье цветущих тел отражают динамику и ценности социальной жизни. Точно так же можно ожидать, что болезнь и особенно смерть тела станут своего рода вызовом для общества.

Человеческое тело как микрокосм

Идея, что человеческое тело можно рассматривать как микрокосм общества, требует дальнейшего объяснения для тех, кто не знаком с такой антропологической точкой зрения. В каком смысле тело – это микрокосм общества? Мы можем ответить на этот вопрос, признав, что, с одной стороны, у нас есть тела, а с другой – мы являемся членами общества. Если бы мы довели эти положения до крайности, первое пришло бы к самому буквальному изучению тела анатомами, а второе к тому, что мы бы обнаружили гораздо более метафорический способ говорить о «социальном теле» или «обществе», которое изучают социологи. Социальное «тело» представляет мужчин и женщин, мальчиков и девочек в качестве частей их сообщества и общества в целом. «Общество» в этом смысле – абстрактный термин, используемый для обозначения огромной массы людей с их ценностями, верованиями и традициями. Другими словами, физическое тело – весьма материальная сущность, в то время как общество – абстрактная идея. Это различие вызывает вопрос о том, как же они могут быть связаны. Простой ответ – сказать, что люди, действующие в интересах общества, записывают его законы и верования, которые затем может прочитать и изучить любой человек. По мере того как человеческий младенец взрослеет, его растят таким образом, что он превращается из простого биологического тела в человека, и часть этого воспитания включает в себя обучение чтению, а затем обучение законам и правилам своего общества.

В этой картине много правды, особенно если говорить о письменных сообществах, но есть еще одно измерение, более важное. По мере того как ребенок растет и становится взрослым, он получает огромное количество информации о своем мире, подражая другим людям, обучаясь ходить и разговаривать определенным образом, просто узнавая, как себя вести. Большая часть этого обучения подразумевается и не преподается формально. Если, следуя антропологу Дэну Сперберу⁶⁸, мы проведем различие между фактическим или энциклопедическим знанием, с одной стороны, и неявным или символическим знанием, с другой, мы могли бы сказать, что энциклопедическое знание изучается, а символическое – приобретается. Можно даже усмотреть в таком различии принцип работы мозга: некоторые процессы больше связаны с языком и рациональными аспектами знания, тогда как другие имеют дело с невербальными аспектами знания⁶⁹. Создается впечатление, что человек приобретает социальные ценности через обучение тому, как себя вести. Образно говоря, свод правил общества вписывается в поведение и манеру держаться, каждый человек является небольшим представителем общества в целом,

⁶⁶ Mauss M. *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss* / Transl. by B. Brewster. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

⁶⁷ Дуглас М. Чистота и опасность. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 173 и след.

⁶⁸ Sperber D. *Rethinking Symbolism*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1975.

⁶⁹ Blakeslee T. *The Right Brain*. London: Macmillan Press, 1980.

каждое тело – микрокосмом общества⁷⁰. Африканский народ талленси – хороший пример того, как смысл индивида связан с различными отношениями родства, лишь некоторые из которых меняются после смерти. «Умирает матрилинейная личность или индивид», ассоциирующийся с мягкими тканями тела и трупом, в то время как патрилинейная «личность» остается в форме твердых костей и как сохраняющаяся идентичность в системе родства⁷¹.

Этот краткий обзор помогает объяснить идею тела как микрокосма общества. На протяжении большей части истории большинство людей не умели читать и писать. Законы, верования и обычаи передавались в устной традиции, скорее имплицитно, чем явно. Соответственно, власть и авторитет, существующие в обществе, в некотором смысле «записаны» на телах людей. Антропологические исследования Мэри Дуглас показывают, что степень контроля обществом своих членов выражалась и в том, как люди управляли своим телом⁷². В некоторых религиозных группах, например, жесткий контроль отражается в одежде, прическе и манере поведения. Там, где контроль слабый или практически отсутствует, человек отражает это в свободном выборе одежды, прически и поведения в целом. В самой социальной жизни тело, как правило, находится под тем более полным контролем, чем более «социальна» ситуация: выполнение функций гражданина обычно подразумевает тщательный уход за собой, сопровождаемый сильно стилизованными движениями тела и речью. Если мы изобразим социальную жизнь как ряд концентрических кругов, то чем ближе люди подойдут к самому центру определенного события, тем сильнее будет контроль над телом.

В британской культуре мы обнаруживаем, что в религиозных обрядах или на заседаниях суда одежда, речь и движения контролируются более жестко, чем за их пределами. Мы интерпретируем это так, поскольку считаем, что в эти моменты люди наиболее близки к своим основным ценностям и убеждениям. Эти два примера важны, потому что они напоминают, что в большинстве обществ названные ситуации часто напрямую связаны с телами конкретных людей. Судьи и епископы, например, олицетворяют закон и веру, и, аналогичным образом, в Великобритании тело монарха буквально существует, чтобы нести государственные знаки при коронации. Грудь монарха помазана маслом, голова несет корону, а руки – державу и скипетр. В соответствии с этой точкой зрения высокосимволические люди, такие как монархи или архиепископы, не могут просто надевать и снимать свои служебные символы, потому что символом становится само их тело. Их тело и его поведение – это микрокосм всего мира, который они представляют. Это то, что подразумевается под освящением (*consecration*), при котором вся жизнь оказывается посвящена набору убеждений и ценностей. По этой же причине становится трудно поддерживать различие между частной и публичной моралью. Эту проблему, вероятно, также можно рассмотреть на примерах тел актеров, знаменитых спортсменов и, разумеется, президентов США и многих других стран.

Если так же символически говорить о теле как о микрокосме общества, неизбежно возникает теоретический вопрос смерти, которую можно интерпретировать как смерть микрокосма. Если человеческое тело является своего рода моделью общества, то оно, очевидно, гораздо больше, чем просто физическое тело. Как символ общества тело участвует в жизни того, что оно представляет. В этом смысле, например, супруги, родители, дети, друзья или звезды эстрады являются символами брака, родства, дружбы или славы, так что, когда человек умирает, этим идеям тем или иным образом может что-либо угрожать или оспаривать их. Именно в этом смысле я говорю о смерти микрокосма. Обществу как будто бросают вызов, когда одно

⁷⁰ The Anthropology of the Body / Blacking J., ed. London: Academic Press, 1977.

⁷¹ Bloch M. Death and the concept of a person // On the Meaning of Death / S. Cederroth, C. Carlin and J. Lindstrom (eds). Stockholm: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 1988. P. 19.

⁷² Дуглас М. Чистота и опасность; Douglas M. Natural Symbol. London: Penguin, 1970.

из его воплощений в лице человека умирает. Например, когда умирает ребенок, родительство ставится под сомнение, а когда умирает друг, ставится под вопрос дружба.

Эта точка зрения придает большое значение человеческому телу как проводнику и носителю социальных ценностей и убеждений. Когда речь идет о глубинах человеческой жизни и взаимоотношений, недостаточно говорить только о ролях или образцах для подражания. Это важный момент, который могут легко игнорировать люди, незнакомые с социальными науками, тем более что понятие «образец для подражания» широко используется в популярной речи, хотя некоторые социологи, например Энтони Гидденс⁷³, подвергли серьезной критике его полезность для социологии. В этой книге я в основном избегаю разговоров о ролях и предпочитаю говорить об эмбодименте или социальном статусе и идентичности. Эмбодимент, в частности, является одной из важных теоретических идей во многих академических дисциплинах и представляет собой попытку работы с широким диапазоном опыта, настроения и жестов, которые обеспечивают контекст и носителей человеческой жизни⁷⁴. Смерть тела как микрокосма показывает, что смерть – это не просто проблема философского или рационального характера, она глубоко проникает в биологическую и социальную природу человека.

Идентичность и эмбодимент

Для нашего обсуждения смерти, ее ритуальных действий и верований, определяющих смертность, к общей биологической и социальной природе людей важно добавить более личное измерение, и именно здесь полезной оказывается тема идентичности, даже если эта идея трудно определима. Большинство людей «знают», что такое идентичность в обыденном разговоре, хотя экспертам в различных областях чрезвычайно сложно ее определить и прийти к согласию⁷⁵. Некоторые описывают такие слова как «девтороистины», то есть термины, которые сразу узнаются и понимаются на обычном уровне разговора, но их чрезвычайно трудно определить, если требуется более высокий (второй = *deutero*) уровень точного значения. В этой книге я подробно рассматриваю идентичность и считаю ее чувством человека, выражающим, кто есть сам человек, и то, что делает его таким, какой он есть. Она включает в себя верования и ценности, а также осведомленность о собственном теле, ощущениях и окружении. Для религиозных людей это часто может подразумевать осознание Бога. Хотя весь опыт того, кто мы есть, помещен в нашу личную историю и историю нашей семьи, общества и культурных традиций, он охватывает отношения с людьми, вещами и местами, которые создают основу для нашей жизни и являются проблемой, которую необходимо решить. К ее рассмотрению мы обратимся в главе 3, когда будем исследовать идею не индивидуальной, а доиндивидуальной природы человека. В данный момент, однако, мы обратимся к другому классическому антропологу и изучению обрядов смерти – польскому ученому Брониславу Малиновскому.

Малиновский: ритуализация оптимизма

Теорию Малиновского можно счесть достойным ответом на абстрактный социологический акцент Дюркгейма на обществе. В отличие от Дюркгейма, который всегда был профессором во Франции⁷⁶, Малиновский приобрел длительный опыт жизни в дописьменных

⁷³ Giddens A. Central Problems in Social Theory. London: Macmillan, 1979. P. 117.

⁷⁴ The Variety of Sensory Experience / Howes D., ed. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

⁷⁵ Mol H. Identity and the Sacred. Oxford: Blackwells, 1976. P. 55ff; Davies D. J. Emotion, Identity, and Religion, Hope Reciprocity and Otherness. Oxford: Oxford UP, 2011. P. 5, 15.

⁷⁶ Дэвис имеет в виду, что Дюркгейм был кабинетным ученым, то есть работающим с полевыми материалами, собранными кем-то другим. Малиновский же был полевым антропологом. – *Примеч. науч. ред.*

обществах. Для него «дикари» или «примитивы» были реальными людьми, особенно жители Тробрианских островов, на языке которых он говорил и жизнь которых в какой-то мере разделил. Этот факт усилил для него осознание важности отдельных людей, в то время как Дюркгейм игнорировал индивидуальные эмоциональные переживания⁷⁷. Малиновский говорит о смерти как о явлении, глубоко затрагивающем частную жизнь людей, и говорит своим европейским читателям, что отношение тробрианцев к смерти «более сходно с нашим, чем обычно считается»⁷⁸. Он говорит о смешении эмоций тоски, страха и отвращения, связанном с мертвыми, и сосредотачивается на «противоречивой игре надежды и страха, которая всегда драматически разворачивается перед лицом смерти»⁷⁹. По его мнению, религия помогает людям выбирать и подчеркивать чувство надежды в жизни, а не чувство страха; она дает им уверенность в продолжении жизни, а не в отчаянии⁸⁰. По его мнению, весь погребальный ритуал должен служить некоторой «биологической функцией религии»⁸¹, которая «спасает человека от капитуляции перед смертью и уничтожением» и усиливает «желание жизни»⁸². Таким образом, погребальные обряды помогают людям в периоды бедствий, а также оформляют социальную потерю члена общества. На самом деле Малиновский простым, но убедительным образом показывает, что потерять кого-то в обществе, состоящем из относительно небольшого числа людей, – это очевидная проблема. Его взгляд на погребальные обряды как желание жизни созвучен взгляду еще одного, хотя и часто игнорируемого, антрополога, А. М. Хокарта⁸³, который уделял большое внимание ритуалу, помогающему людям «обезопасить жизнь» или в «продвижении жизни».

Идеи ритуала, способствующего развитию жизни, или действий, ритуализирующих человеческий оптимизм, обеспечивают основу восприятия человека как социального животного, обладающего общей с другими людьми надеждой на выживание, одновременно сложной и увлекательной. Когда эта надежда распространяется на прошлое, она может превратиться в историю или миф, – люди были чрезвычайно изобретательны в построении интерпретаций прошлых событий и в наполнении этих событий значимостью, выходящей за пределы самого простого события, как мы увидим в главе 3. Подобным образом группы заглядывают и в будущее, наполняя его планами и оптимизмом, чтобы придать смысл тому, чего в настоящее время еще не существует. Таким образом, надежда как базовая человеческая эмоция составляет одну из черт осознавшей себя социальной природы и становится особенно очевидной в контексте сильного патриотизма и национализма, а также в сплоченных социальных группах некоторых церквей. Когда человеческие эмоции омрачаются горем, а печаль угрожает захлестнуть тех, кто потерял любимых или тех, с кем они были тесно связаны, на помощь приходят ритуалы смерти. Посредством ритуала пострадавшие ощущают поддержку других, многие из которых не так непосредственно затронуты смертью, до тех пор, пока не почувствуют способность спра-

⁷⁷ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015.

⁷⁸ Там же. С. 48.

⁷⁹ Там же. С. 51.

⁸⁰ Несмотря на такие позитивные оценки Дэвисом «ответа Малиновского Дюркгейму», все же стоит признать, что Малиновский скорее продолжил развивать общую функционалистскую направленность социологии дюркгеймианской школы. Этот подход, особенно остро обозначенный в работах А. ван Геннепа и Р. Герца, получил свое развитие не только в исследованиях Б. Малиновского, но и у А. Рэдклифф-Брауна. Их функционализм подчеркнул, что ритуалы, связанные со смертью, способствуют решению многих кризисных ситуаций в изучаемых сообществах. Б. Малиновский продемонстрировал, что обряды снижают уровень напряженности, связанный со страхом, тревогой, деморализацией. Таким образом, самый широкий комплекс обрядов способен стимулировать консолидацию внутри групп в различные кризисные моменты – например, когда сообщество находится в состоянии войны, голода и т. д. Функционализм британской школы обратил внимание на связь ценностей каждой культуры с обрядовым выражением эмоций. – *Примеч. науч. ред.*

⁸¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. С. 52.

⁸² Там же. С. 51.

⁸³ Hocart A. M. The Life-Giving Myth. London: Tavistock, 1973. P. 46, 47.

виться с этим. Общественная поддержка преодолевает чувство безнадежности для человека, которому в противном случае пришлось бы остаться в одиночестве.

Бауман: скрытая смерть

Современный социолог Зигмунт Бауман⁸⁴ следует за Малиновским, рассматривая смерть как серьезную проблему, которая может поглотить людей и их волю к жизни. По его мнению, различные общественные институты активно скрывают реальность смерти от своих членов, создавая впечатление, что смерть находится под контролем, не в последнюю очередь посредством религиозных ритуалов. Хотя реальность смерти не может быть полностью исключена, обряды смерти направлены на то, чтобы свести ее влияние к минимуму. Бауман убежден в том, что обычная общественная жизнь могла бы серьезно пострадать, если бы факту смерти было позволено нанести удар по людям.

Хотя в некоторых обществах, например в современной Британии, работа больниц и похоронных бюро может легко замаскировать смерть, людям все же доводится погрузиться в размышления о смерти членов семьи или друзей и прийти к выводу, что жизнь не стоит того, чтобы жить. Люди, понесшие тяжелую утрату, иногда говорят, что жизнь потеряла для них смысл или что им трудно найти цель в жизни. Такая реакция на утрату совершенно понятна: смерть ключевых людей оставляет социальный мир фрагментированным. Бауман подчеркивает: смерть – это настолько неразрешимая проблема, что люди потеряли бы мотивацию к жизни, если бы им приходилось размышлять о смерти слишком долго. Если он прав, обряды смерти служат для удаления мертвых из мира живых, чтобы выжившие могли как можно скорее сосредоточиться на жизненных проблемах. Очевидно, что человеческие общества не смогли бы выжить, если бы смерть лишала живых чувств, заставляя их постоянно ощущать безнадежность.

Обладающие религиозными убеждениями, вероятно, подумают, что Бауман заходит слишком далеко в интерпретации религии как одной из социальных уловок. Другие вполне могут согласиться с ним и считать религию еще одним средством предотвращения столкновения с тем очевидным фактом, что в конце концов мы просто умираем. Можно даже утверждать, что в современных обществах, где социальные ритуалы ограничены по своему охвату, где люди предоставлены сами себе и остаются без поддержки обширных родственных сетей, потеря из-за смерти особенно тяжело переживается. Вполне возможно, что людям нужна довольно обширная группа, помогающая справляться с горем или придавать адекватность действиям убитого горем человека. Что касается слов против смерти, многие относительно изолированные люди могут просто не принадлежать к подходящему речевому сообществу, способному произносить мощные ритуальные слова. Именно здесь начинают свою деятельность уважаемые похоронные профессии, которые предлагают различные наборы традиционных слов против смерти, заимствованных у церквей, из сферы организации похорон или консультантов по смерти.

В этом контексте требует взвешенного рассмотрения утверждение о том, что больницы и распорядители похорон часто берут на себя процессы смерти и похорон, отчуждая горюющих от мертвого тела. Хотя в этой актуальной тенденции к отчуждению в современных городских сообществах может быть доля правды, нельзя игнорировать другие возможные факторы, такие как близость родственных отношений, доступные людям во время стресса. Может случиться так, что человеку, потерявшему близкого и живущему одному или с ребенком, будет намного труднее находиться с трупом в доме до похорон, чем большой семье из четырех или более человек вместе с соседями, готовыми к тесному взаимодействию со скорбящим. Более того, распорядители похорон с их практическим опытом и накопленными знаниями об эмоциональ-

⁸⁴ *Bauman Z. Mortality, Immortality. London: Polity Press, 1992.*

ных ситуациях могут оказать значительную помощь людям в критические моменты утраты⁸⁵. Вот по крайней мере некоторые важные проблемы, связанные с обрядами смерти, поскольку, как покажут следующие главы, смерть часто знаменует время, когда члены сообщества побуждаются к коллективным действиям. Но это предполагает наличие сообщества, которое можно активировать, а в современных городских условиях это часто не так.

Обряды перехода

Общинный контекст обрядов смерти – одна из наиболее важных тем для многих из следующих глав. Реакция человека на смерть определяется социальной группой, состоящей из родственников, друзей, соседей или оплачиваемых специалистов. Одна из концепций, наиболее часто используемых для интерпретации обряда смерти в его социальном контексте, описывается термином «обряд перехода». Это одна из самых известных антропологических теорий, вошедшая в широкое употребление. «Обряды перехода» – термин, впервые использованный нидерландским антропологом Арнольдом ван Геннепом в 1908 году для описания того, как люди переходят от одного социального статуса к другому⁸⁶. Его внимание было сосредоточено на изменении статуса, которое он сравнивал с переходом из одной комнаты в другую через коридоры или пороги в доме. Ван Геннеп полагал, что такие изменения в социальном статусе происходят в результате трехэтапного процесса, получившего общее название «обряд перехода». Эти обряды заключались в отделении от старого статуса, в переходном периоде, помогающем постичь аспекты новой идентичности, и, наконец, во включении в новый статус. Таким образом, обряд может начаться с того, что кто-то был мальчиком или девочкой, и закончиться тем, что он станет мужчиной или женщиной. Точно так же человек может быть одиноким и стать состоящим в браке или начать как мирянин и стать священником. Он утверждал, что одна из этих стадий разделения, перехода и воссоединения может быть выделена в зависимости от конечной цели обряда перехода. Используя латинское слово «лимен» (порог) для описания этих фаз, он говорил о прелиминальной (отделение), лиминальной (переход) и постлиминальной (повторное включение) стадиях обрядов перехода. Хотя эти термины очень полезны при толковании обрядов смерти, их нужно использовать с большой осторожностью. Например, основным для потерявшего близкого родственника может быть разделение с мертвым, в то время как для умершего главный ритуальный акцент может лежать на повторной интеграции в сообщество предков или небесное сообщество.

Ван Геннеп считал, что идея обрядов инициации открывает универсальный принцип. Несомненно, она получила широкое признание и используется не только поколениями антропологов, но даже широкой публикой. Его анализ изменений социального статуса посредством ритуального процесса получил развитие и в других важных работах. Два антрополога отличаются тем, что они заимствовали идеи ван Геннепа и творчески развили их. Виктор Тернер сосредоточился на лиминальном периоде и исследовал динамику того, что происходит с людьми, когда они находятся вместе в периоды стресса и смены идентичности⁸⁷; он разработал концепцию коммунитас для описания этого разделяемого чувства товарищества, ее мы рассмотрим в главе 4. Другой важный момент, связанный с критикой ван Геннепа, рассматривает антрополог Морис Блох, идеи которого об «отраженном насилии» или «отраженном завоевании» имеют особое значение при изучении обрядов смерти и для большей части этой книги.

⁸⁵ Silverman P. R. *Never Too Young to Know, Death in Children's Lives*. Oxford: Oxford UP, 2000. P. 197.

⁸⁶ Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

⁸⁷ Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1983.

Блох: жизнь до смерти и смерть до жизни

Естественные факты жизни, которые невозможно оспорить, заключаются в том, что люди рождаются, стареют и умирают. Они могут воспроизводить себя и достигать больших или меньших успехов, но в конце жизни все умирают. Хотя это биологически очевидно, Блох утверждает, что мировые религии и многие локальные традиции часто переворачивают эти факты жизни с ног на голову с помощью ритуалов инициации, которые символически начинаются со «смерти» и переходят в более высокий уровень «жизни». Хотя Блох ввел термины «отраженное насилие» или «отраженное завоевание» в первую очередь для описания таких обрядов инициации, они также чрезвычайно полезны для интерпретации обрядов смерти и имеют фундаментальное значение для моей теории «слов против смерти»⁸⁸.

Хотя Блох признает, что теория обрядов перехода ван Геннепа во многом справедлива, он считает, что ван Геннеп недостаточно далеко зашел в объяснении силы ритуала в жизни людей. Ван Геннеп сосредотачивает внимание на социальных статусах и на переходе людей от одного статуса к другому. Блох хочет добавить к этим обрядам новое, экзистенциальное измерение, поскольку считает, что благодаря им люди обретаю ощущение, что столкнулись с какой-то трансцендентной силой или измерением. Это ощущение влияет на их жизнь, приводя к осознанию, что они в некотором роде стали другими людьми. Обладая этим новым чувством силы, они приходят к тому, чтобы использовать его, демонстрируя, что теперь стали иными. Подобно тому как их собственная идентичность изменилась в результате контакта с трансцендентной силой, они хотят, чтобы эта сила одолела ту же старую идентичность в других. Это становится особенно ясно, когда язык ритуала говорит о том, что старую природу человека убивает или трансформирует новая природа. Человечество как бы прерывает естественный процесс рождения, роста и смерти, символически заменяя его процессом ритуальной смерти и ритуального возрождения.

В христианской традиции, например, существует твердое убеждение, что именно из-за греха и зла человеческая жизнь заканчивается смертью – и это естественный процесс. Но благодаря спасению, инициированному Богом, теперь люди могут стать христианами и, соответственно, преодолеть смерть. Символический язык говорит об этом в терминах крещения, посредством которого старая природа человечества, от которой неотделимы смерть и разрушение, подходит к концу, поскольку крещеный человек «вновь рождается» в духовном смысле. Это новое рождение происходит здесь и сейчас и означает, что, когда физическое тело умирает, крещеный христианин в конечном счете не умрет, но силой Бога продолжит жить в загробной жизни. Другими словами, новое рождение начинает процесс, который не заканчивается смертью, и это достигается в значительной степени в использовании словесной формулы крещения. Безмолвного крещения быть не может; слова необходимы так же, как они необходимы для главного акта литургии, где напрямую связаны с хлебом, который должен стать «телом» Христа. Здесь мы вновь сталкиваемся с перформативным высказыванием, лежащим в основе христианского ритуала.

Эта инверсия естественного жизненного цикла будет рассмотрена в нескольких главах этой книги на материале множества религиозных традиций. Это свидетельствует о том, что в истории человеческой культуры люди активно обращались к очевидному факту смерти, утверждая, что человеческая жизнь каким-то образом превосходит смерть, как показывают захоронения динка, о которых рассказывается в главах 4 и 6. В них отражается что-то от того динамизма, свойственного человеческой природе, который движет социальные группы вперед с чувством оптимизма и открывшихся возможностей. Заострим внимание на идее Блоха,

⁸⁸ Bloch M. Prey into Hunter. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992.

поскольку она добавляет новое измерение к более ранним антропологическим интерпретациям ритуала и человеческого поведения. Вместо того чтобы просто согласиться с Дюркгеймом, что похоронные обряды помогают реинтегрировать общество, или с Малиновским, что скорбящие нуждаются в поддержке в период утраты, или даже с ван Геннепом, что социальные изменения необходимо оформлять ритуально, Блох добавляет новое измерение – силу шагнуть вперед. Если допустимо перенести этот аргумент на обряды смерти, мы можем предположить, что они не просто способны залатать разрывы социальной или психологической ткани жизни, но фактически добавляют новую энергию тем, кто остался, поскольку те проводят остаток жизни в обществе. Если это правда, то изучение ритуалов смерти становится еще более важным, ведь в них содержится источник энергии, который приносит пользу обществу и увеличивает это человеческое самосознание и ту силу идентичности, с которой мы начали эту главу.

Психологические объяснения

Эта антропологическая точка зрения играет в нашей книге гораздо большую роль, чем психологические идеи, хотя ниже мы и рассмотрим психологические проблемы привязанности и то, как та приводит к горю в случае разрыва. Одно, скорее негативное, психологическое направление связано с такими мыслителями, как Фейербах⁸⁹ и Фрейд⁹⁰, рассматривавшими веру в душу, Бога и загробную жизнь как иллюзии и проекции человеческого стремления обеспечить свое выживание. С Фрейдом, как и с некоторыми секулярными группами, упомянутыми в главе 15, многие согласятся в том, что такие убеждения являются исполнением реальных желаний, основанных только на иллюзии, от которой человечество должно отказаться, если хочет достичь интеллектуальной и эмоциональной зрелости. Другие, особенно приверженцы мировых религий, будут совершенно не согласны, утверждая, что без какого-либо присутствия постоянной идентичности жизнь довольно абсурдна и бессмысленна. Хотя я согласен с тем большинством психологов и антропологов, которые не слишком доверяют Фрейду, о его теории также необходимо поговорить, потому что она продолжает влиять на некоторых авторов-гуманитариев и ученых-культурологов⁹¹. Уолтер Гольдшмидт, например, ссылается на фрейдистскую точку зрения, излагая собственную теорию, согласно которой страх перед злом, присущим смерти, лежит в основе человеческого отношения к смертности. В исследовании африканского народа себеи он показал, как их обряды называются «изгнанием смерти», а не мертвых. Себеи уделяли мало внимания телу или душе умершего, утверждая, что «психологически и метафизически они боялись смерти, а не духа умершего»⁹². Точно так же в описании реакции еврейских матерей на внезапную смерть сыновей во время Войны Судного дня Леа Баринбаум во многом опиралась на идею Фрейда о трех защитных механизмах эго – отступлении, атаке и способности смириться⁹³.

Во время Первой мировой войны Фрейд в небольшой книге «По ту сторону принципа удовольствия»⁹⁴ ввел различие между эго-инстинктами и сексуальными инстинктами. Он

⁸⁹ Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избр. философские произв.: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 2. С. 7–405.

⁹⁰ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 135–189.

⁹¹ Badcock C. R. The Culture of Psychoanalysis. Oxford: Blackwell, 1980; Obeyesekere G. Medusas Hair. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

⁹² Goldschmidt W. Freud, Durkheim and death among the Sebei // Death and Dying: Views from Many Cultures / R. Kalish (ed.). Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980. P. 35.

⁹³ Barinbaum L. Death of young sons and husbands following the Yom Kippur War // The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of America / W. L. Warner (ed.). New Haven, CT: Yale UP, 1980. P. 121.

⁹⁴ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 227–289.

назвал инстинкты эго влечением к смерти и определил их как негативные силы, стремящиеся привести человека к его первоначальному, безжизненному состоянию, в то время как инстинкты жизни – это часть сексуального влечения к увековечиванию жизни⁹⁵. Этот сдвиг в мировоззрении приняли лишь немногие из его последователей⁹⁶. Фрейд обозначил своего рода битву внутри личности между силами жизни и смерти, битву, отражающую конфликты, приведшие ко Второй мировой войне, но обладающую незначительной научной обоснованностью применительно к психологической жизни.

Надежда и выживание

Сторонники психологического объяснения обрядов смерти действительно считают надежду важным свойством человека, способствующим продвижению сообществ, обеспечивая необходимый для жизни оптимизм. Кюблер-Росс говорила о надежде как о чрезвычайно важной части взгляда на жизнь ее умирающих пациентов, и, по ее словам, «если пациент перестает выражать надежду, это обычно является признаком неминуемой смерти»⁹⁷. Ряд социологов и психологов говорили о значимости исследования надежды⁹⁸. Христианские богословы обосновывали надежду не в простом факте жизни в обществе, а в самом существовании Бога как трансцендентного факта жизни. Соответственно, люди могут надеяться, поскольку в реальности Бога существует нечто большее, чем они⁹⁹.

Возможно, именно в тот момент, когда исчезает сильное переживание религиозной веры или общности, некоторым людям трудно почувствовать надежду. Если такое отсутствие веры сочетается с минимальным участием в поддерживающих социальных группах, как, например, происходит в ситуации городского индивидуализма конца XX века, то очень легко развивается чувство безнадежности, о котором говорил Бауман. В таких обстоятельствах мы могли бы ожидать и снижения принятия истории в качестве важного измерения жизни. Интересно, однако, что современный мир медиа не довольствуется утверждением жизни как бессмысленного хаоса случайных событий, а постоянно привлекает экспертов для объяснения жизненных проблем. Так, например, в то время как многие недавние катастрофы поставили людей, потерявших близких, в явно безнадежные условия, правительственные учреждения намеревались вселить надежду, не в последнюю очередь через средства массовой информации. Они говорят слова против смерти и трагедии, проводят расследование причин смерти, чтобы, как неоднократно повторяется, «это никогда не повторилось». Иногда кажется, что само это выражение действует как перформативное высказывание, гарантирующее, что смерть может быть преодолена, если не станет рассматриваться как событие, лишённое смысла и значения. Если можно извлечь какой-то урок или ввести новую процедуру, трагические смерти «не напрасны». Это показывает, насколько в мотивации общества важны надежда и оптимизм. Ритуализация человеческого оптимизма, выражение его в словесной форме и инсценировка в ритуале смерти – вот главное достижение человечества.

⁹⁵ Там же. С. 267.

⁹⁶ Jones E. The Life and Work of Sigmund Freud. London: Hogarth Press, 1961. P. 406ff.

⁹⁷ Kübler-Ross E. On Death and Dying. London: Tavistock-Routledge, 1970. P. 123.

⁹⁸ Stotland E. The Psychology of Hope. San Francisco: Jossey-Bass, 1969; Bloch E. The Principle of Hope. Oxford: Blackwell, 1986; Holbrook D. Human Hope and the Death Instinct. Oxford: Pergamon Press, 1971; Desroche H. The Sociology of Hope. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

⁹⁹ Moltmann J. Theology of Hope. London: SCM Press, 1969; Tutu D. Hope and Suffering. London: Collins, 1984.

Смерть и трансценденция

Темы оптимизма и надежды возвращают нас к проблеме трансцендентности, затронутой ранее в связи с Дюркгеймом, которая в широком смысле связана с моим акцентом на адаптивном значении ритуалов смерти, в первую очередь в вербальной форме, которое исследуется в этой книге. Среди более современных исследователей Джон Боукер и Дэвид Чидестер также занимались этой темой, и необходимо сделать несколько комментариев, чтобы увидеть, чем их аргументы похожи и отличаются от моих собственных.

Для Джона Боукера, писавшего с позиции христианского богословия в традиции феноменологии, смерть лучше всего интерпретируется через идею жертвоприношения¹⁰⁰. Решительно выступая против эволюционистских объяснений веры в загробную жизнь как компенсации страха смерти, он утверждает, что «лежащие в основе всех крупных живых религий наиболее ранние предположения о смерти не породили веру в то, что после смерти есть желанная жизнь с Богом за пределами этой жизни»¹⁰¹. Скорее он рассматривает ранние обряды смерти как средство избежать разрушения и беспорядка и подтвердить собственную ценность¹⁰². Он считает, что смерть, как неизбежная часть эволюции Вселенной, должна рассматриваться верующими как форма жертвы, «жизни, уступающей место жизни»¹⁰³. Здесь Боукер ограничивает творческую социальную пользу ритуалов смерти в целом, но как христианский богослов обращается к вопросу смерти и воскресения Иисуса, чтобы поразмышлять над темой, объединяющей несколько его книг: возможно, человеческие существа и Вселенная «построены таким образом, что мы оказываемся способны вступать в отношения не только друг с другом, но и (с) ... Богом». В конечном счете это вопрос веры, основанный на том факте, что человек может «знать, что наше сопротивление цунами энтропии создает в нас такие чудеса взаимоотношений, благодати и любви, что мы уже знаем: факт смерти преодолен»¹⁰⁴. В каком-то смысле подход Боукера индивидуалистичен в отношении интуиции веры, а не социологичен. Подчеркивая значение литургии и ритуала, музыки, архитектуры и поэзии, он приходит к выводу, что «слова настолько важны для нашего сознания, что мы иногда полагаемся на них, хотя они могут не выдержать тяжести». Он сожалеет о «людях, которые говорят о горе, вместо того чтобы, переживая горе, держаться за руки»¹⁰⁵. В отличие от этого сугубо частного акцента, я одновременно обращаюсь и к социальному контексту, и к словесным ритуалам, которые позволяют объяснить динамику жертвоприношения чуть более полно, чем это делает Боукер. Теория Блоха помогает описать, как генерируется жизненная сила, снова становясь источником надежды для живых.

Похожий случай можно обнаружить и в весьма полезном широкомасштабном исследовании обрядов смерти Чидестера с акцентом на «трансцендентности», выраженном в его четырехступенчатой схеме из типов предков, опыта, культуры и мифов. Одна из проблем заключается в том, что Чидестер оставляет термин «трансцендентность» в значительной степени без определения и, по-видимому, относит его просто к умению человека приспосабливаться, в значительной степени следуя подходу Джеймса Фрезера к истории религий как к «каталогу попыток преодолеть (transcend) смерть»¹⁰⁶. Здесь снова не идентифицируется прирост ценности общества через обряды смерти, словесная сила ритуала также принимается как должное и

¹⁰⁰ Bowker J. *The Meanings of Death*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991.

¹⁰¹ Ibid. P. 29.

¹⁰² P. 38.

¹⁰³ P. 41.

¹⁰⁴ P. 228.

¹⁰⁵ Ibid. P. 42.

¹⁰⁶ Chidester D. *Patterns of Transcendence*. Belmont, CA: Wadsworth, 1990. P. 2.

не рассматривается как ключевая особенность процесса извлечения пользы из трансцендентности.

И Боукер, и Чидестер показывают значимость работы Блоха для изучения ритуала смерти, поскольку их исследования достигают предела, за который, кажется, не выходят. Некоторая идея трансцендентности сохраняется, но ее существенная особенность, заключающаяся в придании динамики обществу для поддержки текущей социальной жизни, остается в значительной степени скрытой, а это означает, что многое еще предстоит изучить.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.