

STUDIA
RELIGIOSA



ДУГЛАС
ДЭВИС

СМЕРТЬ, РИТУАЛ
И ВЕРА

РИТОРИКА ПОГРЕБАЛЬНЫХ
ОБРЯДОВ



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 страхованию^[1]. 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 на посмертное существование в сравнительном религиоведении^[2] до крайне пронизательных работ с разными фокусами понимания смерти^[3] и фундаментальных энциклопедических работ^[4]. 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].

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 горя^[6]. 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 книге^[7]. 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, 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 мире^[8]. 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 литературоведении ^[10], но и в теологии ^[11] и даже в социальной психологии ^[12]. 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 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 Витебского ^[17], идея Тони Уолтера о выстраивании биографий мертвых непосредственно в разговоре ^[18], анализ проповедей о смерти известных людей ^[19], разделы *In Memoriam* в местных газетах, архитектурное царство «надгробий и эпитафий», описанное Филиппом Арьесом ^[20], или даже безмолвные ритуалы «немых похорон пуританской Англии» ^[21]. Поскольку риторика смерти не обязательно должна быть религиозной, мы также будем описывать речи светских прощальных обрядов ^[22], в том числе воссоздающие личность покойных, истории, которые, например, нашли

свое отражение в антологии чтений, молитв и музыки для поминальных служб, составленной Недом Шеррином^[23]. 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 церемоний^[24].

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 конструкторы 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 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 преданными 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 захоронениях^[26], 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 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, погребальных мертвых под

монументальной архитектурой^[27]. 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 положительного 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 культурах^[28]. 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 тенденции^[30] 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 исследованиях^[31].

Я отвергаю аргументы этого типа, сосредоточенные на том, что антропологи называют бинарной оппозицией культуры и природы, потому что они основываются на парной классификации, что характерно не для всех обществ^[32]. 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 преемников^[33].

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 божественным^[35]. 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 смерти^[36]. 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 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 модели^[38]. Его рассуждение вместе с работой Джона Боукера^[39], 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 перехода^[40]. 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 явлением^[41]. 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 комфорте^[42].

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, 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 другу^[44]. 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 идентичность^[45]. 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 знания^[46]. Те аргументы очень напоминали чувство достоверности, лежащее в основе человеческой судьбы, которое обсуждалось Питером Бергером^[47], 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 окончании 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 целом^[48]: они показали, как язык действует как в литургическом, так и в светском контексте^[49]; исследовали то, как акцент христианства на словесной истине повлиял на западные культуры^[50]. Хотя многие также обсуждали проблему смерти^[51], 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 действия^[52]. 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 юридическая 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 непрофессионалы^[53].

Слова и объятия

Что касается смерти человека, Донован Окс^[54] 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 фокусируется 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 практические 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, украшения 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 Дуглас, 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 обрядах^[55].

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 деятельности^[57]. 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 социума^[60]. 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.

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. Вторым кругом обрядов касался костных останков или пепла — «сухой» части тела^[62]. 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 лошадьми^[65]. Но я считаю, что Герц открыл принцип двояко ориентированного процесса погребальных обрядов, применимый не только к кремации и захоронению, но и 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 членов^[66], как и Мэри Дуглас, которая ясно говорит о человеческом теле как о микрокосме общества^[67]. 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 Сперберу^[68], 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 знания^[69]. 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, каждое тело — микрокосмом общества^[70]. 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 родства^[71].

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 телом^[72]. 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 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 Гидденс^[73], 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 жизни^[74]. 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 согласию^[75]. 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 = deuterо) 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 Франции^[76], Малиновский приобрел длительный опыт жизни в дописьменных 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 переживания^[77]. 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 смещении 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 отчаянии^[80]. 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. Хокарта^[83], 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 справиться с этим. Общественная поддержка преодолевает чувство безнадежности для человека, которому в противном случае пришлось бы остаться в одиночестве.

Бауман: скрытая смерть

Современный социолог Зигмунт Бауман^[84] 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 погружаться 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 эмоциональных ситуациях могут оказать значительную помощь людям в критические моменты утраты^[85]. 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 другому^[86]. 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 идентичности^[87]; 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.

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 обретают 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, 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 Фейербах^[89] и Фрейд^[90],

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-культурологов^[91]. 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 смириться^[93].

Во время Первой мировой войны Фрейд в небольшой книге «По ту сторону принципа удовольствия»^[94] ввел различие между эго-инстинктами и сексуальными инстинктами. Он 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 жизни^[95]. Этот сдвиг в мировоззрении приняли лишь немногие из его последователей^[96]. 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 надежды^[98]. 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 они^[99].

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, лишенное 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.

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 жертвоприношения^[100]. 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 ценность^[102]. 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 приспособливаться, 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 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.

Глава 2

Обращение с мертвецами: нечистота, фертильность и страх

Труп — это главный символ смерти. То, что он хранит молчание и затем начинает разлагаться, только подчеркивает происходящие из-за смертности человека радикальные изменения, которые подвигают живущих к определенной реакции. В этой главе рассматриваются захоронение в земле и кремация как две основные и универсальные подобные реакции; впрочем, мы обратимся и к некоторым альтернативам. Здесь же идет речь о нечистоте, фертильности и страхе, которые часто появляются при столкновении человека со смертью и во время похоронных обрядов.

Захоронение в земле, пещеры и кладбища

Археологические данные о самых ранних периодах истории человеческого общества свидетельствуют, что мертвые тела хоронили в земле и иногда это делали в пещерах. Данные времен раннего палеолита свидетельствуют, что тела хоронили в позе эмбриона или в позе спящего; в некоторых случаях обращение с черепами предполагает наличие определенного символизма^[107]. Таким образом, по меньшей мере в течение 30 тысяч лет человечество очень внимательно относится к мертвым. Во времена позднего палеолита, эпохи, которой датируются первые наскальные изображения, тела обычно клали в могилы, иногда на слой пепла или красной охры. С телом хоронили еду и оружие, которые воспринимались, хотя это и весьма спекулятивная интерпретация, как помощь мертвому в переходе в другой мир^[108].

Неолитический период — примерно 10 тысяч лет назад — предоставляет множество свидетельств особого отношения к мертвым, которое, возможно, является частью еще более сложного религиозного отношения к ним. Например, в Южной Америке, в северном Перу, было найдено несколько захоронений, датируемых периодом 10–4 тысячелетия до н. э., которые свидетельствуют о сожжении трупов, несмотря на то что

самые ранние случаи мумификации в Чили и Перу (в районе Каньете, недалеко от Лимы) датируются примерно 5000 годом до н. э.^[109]

Много позже в Средиземноморье, например на Мальте, появляются большие каменные структуры, которые часто считают храмами или определенного рода мемориалами. Их датируют периодом 2000–1500 лет до н. э. — периодом, к которому относят критские храмы и особенно Кносский дворец; последний многие считают королевским дворцом, но некоторые — храмом мертвых. Высказывалась даже точка зрения, что Крит был важным источником меда, который использовался для мумификации, самый известный пример которой — это сохранение тела Александра Македонского. Критские жрецы вполне могли быть экспертами в мумификации, продающими сопутствующие товары за морем в Египте^[110]. Иногда, как, например, в Ханье на Крите, из обожженного кирпича или камня строились микенские гробницы — толосы^[111]. Эти круглые подземные здания напоминают большие пчелиные ульи, мертвых в них хоронили под полом, а по виду они также напоминали пещеры.

Если также принять во внимание гробницы, расположенные в ямах и туннелях, можно говорить, что эти примеры иллюстрируют заботу, с которой люди обращались с мертвыми, хотя и совершенно непонятно, какую именно функцию несли эти структуры. Определенно ясно одно: археологические данные с самых ранних периодов человеческой истории показывают, что обращение с мертвыми сопровождалось ритуалами. Хотя дошедшие до наших дней строения хранят молчание, проводимые ритуалы вряд ли были молчаливыми. Было бы удивительно, если бы в этих ритуалах не было обращений к мертвым или к предкам, однако об этом нет никаких данных.

Сжигание тел

Не все захоронения проводились в земле, свидетельства показывают, что кремация в некоторых частях Греции проводилась уже в 2000 годы до н. э. В это время кремация и захоронение заменяли друг друга без какой-либо видимой причины даже в рамках одной географической области. Великое множество примеров кремации воинов и героев можно найти в поздней античной литературе, они показывают, что кремация могла быть способом, позволяющим привезти останки из военного похода домой, а также способом обращения с трупами на поле битвы^[112]. Хотя кремация —

это обычно позитивный способ обращения с мертвыми, иногда она может быть формой наказания^[113]. Обобщая: кремация часто является только частью более длительного процесса обращения с трупом, поскольку после сжигания тела что-то остается, и люди обычно считают, что об останках нужно как-то позаботиться.

Похороны как двухчастные ритуалы

Кремация или положение в землю в совершенно различных частях мира часто олицетворяют два процесса, каждый из которых связан с идентичностью умершего. Один представляет удаление тела из царства живых, другой придает ему определенный статус в царстве мертвых. Теорию Герца о двух типах ритуалов, связанных с переходом умершего в другой мир, мы обсуждали в главе 1. Герц говорит о различии мертвого тела как такового и останков после кремации или после захоронения в земле. Символически представляется, что труп — это «влажная» среда тела, а кости или пепел — это «сухая» среда. С каждой из этих символических форм соотносятся различные ритуалы.

Исследование Герца основывалось в основном на материале Индонезии, где проводилось большое число ритуалов для сушки трупов перед проведением финальной погребальной церемонии. В своей работе Герц, как показывает автор его интеллектуальной биографии Роберт Паркин, «представляет исследование динамики ритуала, которое затем более подробно сделал ван Геннеп»^[114]. По мнению Герца, первая система ритуалов была направлена на принятие смерти. Его социологический подход раскрывал как связанные со смертью социальные процессы, так и то, что можно назвать ее биологическими аспектами. Он считал, что «смерть не завершается одним мгновенным актом... она связана с длительной процедурой... которая завершается только с исчезновением тела»^[115]. И даже тогда, когда кажется, что все закончилось, начинается еще один процесс, поскольку, как он пишет, «смерть — это не простое уничтожение, но переход».

Во многих индонезийских ритуалах есть практики, при которых тело помещается в контейнер, связанный с сосудом, где накапливаются жидкости, вытекающие из разлагающегося тела, обычно это происходит в сопровождении формальной церемонии. Только по окончании этой «влажной» фазы «сухой» скелет окончательно захоранивали. Герц

подчеркивал, что важной частью этого превращения из «влажного» в «сухое» являлось изменение статуса умершего и переход из царства живых в царство предков. Мертвый сначала вступал в период, в котором он уже не совсем жив и еще не совсем мертв. Труп мог содержаться в доме или в специальном здании, где он существовал в некотором смысле на границе человеческой жизни. Труп в символическом смысле одинок и изолирован. Только после окончания периода разложения он мог присоединиться к предкам и помещался в специальную пещеру или здание вместе с останками других родственников. Описанное дает нам пример, каким образом идентичность меняется посредством связанных со смертью похоронных ритуалов.

Двойная природа захоронения в земле

Один из лучших примеров двойного характера захоронения можно найти в средиземноморских странах, особенно в Греции. Традиционно тело хоронили на несколько лет до окончания разложения, затем скелет эксгумировался, и его клали в оссуарий — специальное сооружение для хранения костей. Подробно такие практики описываются в главе 8 в контексте жизни православных в современной греческой деревне, однако похожее перемещение костей было широко распространено по всей стране на протяжении долгого времени. Хранение выкопанных костей в склепах и других сооружениях недалеко от церквей было обычным в первые столетия н. э. в Европе^[116], одновременно с этим множество находок на кладбищах в Южном Эквадоре в Южной Америке, которые датируются примерно 6000 годом до н. э., — это останки, свидетельствующие о вторичном захоронении, в котором кости разложившихся тел приводили в порядок и хоронили заново^[117].

Когда мы говорим о ритуалах двойного захоронения в современной Греции, мы описываем только то, что относится к телу и костям как физическим объектам. В религиозном смысле имеет больший смысл говорить не о двух-, а о трехчастном процессе, поскольку за смертью и захоронением тела и последующим помещением костей в оссуарий следует, как в это свято верят греки, финальное воскрешение, когда человек будет преображен и получит новое воскрешенное тело. Место души в общей картине смерти будет рассматриваться в нескольких главах.

Двойная природа кремации

Сухие кремированные останки людей почти всегда подвергаются второму ритуалу; как указывает Герц, кремация «обычно... не является финальным или полноценным актом, требуя исполнения дополнительного обряда позже»^[118]. Он писал в самом начале XX века, когда в Европе проводилось очень мало кремаций, несмотря на проведение посвященных кремации конференций в Падуе в 1869 году и в Риме в 1871 году под влиянием антиклерикальных групп масонов. Например, хотя в Париже крематорий был построен в 1887 году, первая кремация произошла там только спустя два года^[119]. Герц в основном интересовался дописьменными племенами, пользовавшимися различными методами для превращения трупа в скелет и трансформации статуса умершего, в результате которой он начинал считаться предком. Несмотря на изначальную специфичность, он обнаружил принцип, который также широко применим к современным кремациям в разных частях света. Было бы, конечно, невозможно что-либо узнать о ритуалах, которые проводятся после кремации, если бы в предшествующих культурах пепел просто развеивали или выбрасывали, однако множество останков было положено в местах, связанных с поминовением, и стало предметами археологических открытий. На самом деле известно множество примеров времен Римской империи, когда кремированные останки находили рядом с захоронениями, что свидетельствует о периодах, когда обе практики использовались одновременно^[120].

Один интересный исторический пример проходящего в два этапа ритуала кремации, в котором прах после кремации захоронен в гробнице, был обнаружен недалеко от Лондона и выставлен в Британском музее под названием места обнаружения: захоронение в Уэлин-Гарден-Сити. Оно относится к периоду 55 года до н. э. — 43 года н. э. и является одним из самых богатых захоронений железного века в Британии. В подземном зале находились несколько больших итальянских сосудов и серебряная чаша для вина. Кремированные останки были насыпаны кучкой на одной стороне зала, а перед ними были в ровный ряд выложены небольшие похожие на бусины объекты, которые, возможно, являлись деталями игры. Все это указывает на индивида с высоким социальным статусом, для которого после кремации была возведена гробница с вином и играми, чтобы пользоваться ими на том свете. Это один из наиболее очевидных примеров кремации, после нее совершалось погребение, в рамках которого

с останками обращались так, будто они были телом.

Современные ритуалы кремации

Поскольку кремация становится все более популярной в современных обществах, важно сказать несколько слов о развитии этой практики. Мы обратимся к примеру Англии, поскольку именно там практика кремации на протяжении XX века достаточно прочно установилась. Также важно иметь в виду некоторые социальные следствия кремации, поскольку они вплоть до недавнего времени не привлекали внимание социологии или теологии. Лахтинен показал постепенный рост популярности кремации в Финляндии^[121], а Соцци и Порсет — в Италии^[122], в то время как сравнительное исследование погребальных обрядов в Соединенных Штатах Меткалфа и Хантингтона практически игнорировало кремацию, указав только на редкость этой практики среди населения^[123]. Работа не предлагает анализа, например серьезного контраста между США и Великобританией: к 1999 году доля кремации в США составляла 25 %, а в Британии — 70^[124]. В 2001 году появилась работа Стивена Протеро «Очищенные огнем», первая серьезная история кремации в США^[125], отсчитывающая свое начало от кремации барона де Пальмы, первой для современной Америки. В ином культурном контексте Пребин указал на значительный сдвиг с практики захоронения к кремации в Южной Корее, где ее доля за 20 лет выросла с 7 до 60 %, учитывая, что раньше кремация была признаком ранней смерти, убийства или самоубийства^[126].

Кремация в Британии

Резко контрастируя с этими данными, в совершенно ином контексте и по культурным причинам, связанным с инновациями, рост практики кремации в Британии изначально был очень незначителен: три случая в 1885 году, десять — в 1886-м и тринадцать — в 1887-м. Если говорить о процентном отношении, то только к началу 1930-х годов кремации подвергался 1 % населения, увеличившись до 2 % к 1936-му и до 3 % к 1939 году. Рост резко ускорился с 7 % в 1944 году до 15 % в 1948-м и до примерно 31 % в 1958 году. В 1960-е годы наблюдался баланс между захоронением и кремацией, к 1967 году их доли стали равны. К середине

1970-х процент кремации увеличился до 60, достигнув более или менее постоянного уровня к середине 1980-х и 70 % к 1993 году. Этот рост, очевидно, сопровождался резким увеличением числа крематориев — с 58 в 1950 году до 148 в 1960-м, а затем до 241 в 2000-м и 277 к 2014 году, как это показано в таблице в главе 15.

Ритуалы

Несмотря на то что очевидной целью кремации является превращение тела в пепел, за этим процессом в Британии едва ли кто-то наблюдает. Для большинства членов семьи и круга друзей оказывается важен связанный с кремацией религиозный обряд в церкви при крематории, тогда как сама по себе кремация происходит «за сценой» как социально невидимый акт. Единственное общее, хотя и не прямое, напоминание о происходящем — это визуальные намеки на дым и обонятельные — на запах, причем оба считаются социально неприемлемыми, из-за чего технологии и европейское законодательство работают над их как можно более полным удалением^[127]. Эта работа нивелирует факт наличия огня в процессе кремации и контрастирует с опытом некоторых европейских стран, например Чехии и Венгрии, где архитектура крематория подразумевает наличие факелов снаружи или даже внутри крематориев, наподобие тех, в которых горит олимпийский огонь. Их наличие отражает длительную культурную практику использования огня и факелов во время погребений, ставшую частью ритуалов кремации с момента их появления.

Более сложные ритуалы могут быть выстроены вокруг этих базовых элементов; в самой развитой форме кремация может начинаться с религиозного обряда в церкви, после которого может проводиться короткий и обычно менее публичный ритуал в церкви при крематории. Через некоторое время кремированные останки могут быть захоронены священником в подготовленной заранее могиле посредством ритуала, напоминающего ритуал при захоронении; в ином случае останки, скорее всего, будут помещены в садах при колумбариях работниками крематория в совершенно утилитарном акте, лишенном какой-либо ритуальности. Кроме того, родственники могут распорядиться останками по-своему. Именно это в Британии делает кремацию особенно интересной формой современных погребальных практик; традиционные способы похорон под авторитетом священника контрастируют с практикой развеяния праха как совершенно частного акта. Первый использует формальный чин

церковного ритуала, во втором часто проходят импровизированные ритуалы, изобретается новая традиция. В рамках традиционного захоронения после погребения ничего не остается, кроме как установить мемориальный камень на могиле и поддерживать порядок на месте захоронения. Благодаря кремации появился еще один возможный ритуал, когда скорбящий берет кремированные останки партнера, ребенка или друга и относит их, куда пожелает. Эта практика становится новым ритуалом в современном западном мире, по большей части не задокументированным, сложным для оценки с точки зрения частоты воспроизведения, невероятно сложным для изучения с точки зрения слов против смерти именно потому, что он является очень личным. Один из многих (и их становится все больше) способов распорядиться останками в Нью-Мексико — превратить в «кружки, покрытые глазурью из пепла», что «позволит взаимодействовать с вашими воспоминаниями на тактильном уровне»^[128].

Локальные практики

Нам не хватает данных из британских крематориев относительно доли кремированных, останками которых распорядились частным образом, но некоторые крематории обладают информацией, которая косвенно может указать на такую практику. Материалы, полученные от двенадцати крематориев, новых и старых, городских и сельских, из различных мест Англии и Шотландии, показывают, что в 1993 году примерно 41 % кремированных забрали из крематориев. Эти цифры не могут представлять страну в целом, поскольку существуют огромные вариации по возрасту, региону и расположению крематориев. Например, из самого старого крематория в Бирмингеме забрали 20 % останков, но в него принесли для размещения из других крематориев 4 % от числа совершенных здесь кремаций. Наблюдения за перемещением кремированных останков помогают создать более реалистичскую картину их распространения по стране и показывают всю сложность связанных со смертью ритуалов в современной Британии, если принимать во внимание место жительства, место смерти и погребения. Похоже, что социальная мобильность отражается и на перемещении кремированных останков. Если подводить баланс останков, которые забрали и принесли для размещения, в Бирмингеме забрали 16 %, а из крематория Южного Лондона — 18 %.

Старые крематории поддерживают традицию, возникшую в первой

половине XX века, когда останки практически всегда оставались в крематории, где проводилось сожжение. В наиболее формальном виде ранняя практика состояла в помещении урн и специально стилизованных контейнеров в колумбарий: ряд ниш в стене крематория, который напоминает крипту, за исключением того, что в последней хоронят обычный гроб и она находится под землей. В менее формальном случае кремированные останки хоронят и развеивают в садах при колумбариях. Такая практика стала доминирующей с 1940-х годов и все еще остается наиболее важной. Многие люди, возможно, до сих пор считают вполне обычным для работников крематория размещать останки без присутствия родственников. Даже в этом случае такого рода мероприятия привлекают молодых родственников к участию в семейных традициях; как только в определенном месте размещаются останки одного человека, высока вероятность того, что появятся и другие.

Прах как домашний мемориал

К концу XX века в Британии развеивание праха, совершаемое домашними в значимом для человека месте, стало более популярным, чем помещение его в садах при колумбариях, особенно в тех районах, где крематории появились относительно недавно. Более новые крематории отражают эту тенденцию: например, в Бодмине, в удаленной сельской местности в Девоне, близкие забирают 67 % праха и практически не приносят извне прах для размещения. Очевидно, что большинство останков упокаивается или работниками крематория, или членами семьи без какого-либо институционального ритуала. Вместо этого у населения Британии развивается свобода в том, как в итоге распорядиться кремированными останками родственников. Ни профессионалы от той или иной религии, ни сотрудники крематория не должны произносить последних слов или совершать ритуальных действий.

Ситуация в других странах отличается. В Голландии только в 1994 году стало возможным забрать останки, а в Швеции распоряжение останками все еще контролируется. Такое положение иллюстрирует мысль Жана Бодрийера^[129] о монополии жрецов на смерть с сопутствующим ростом власти над живыми.

Герц и кремация

Помня о сказанном, обратимся к трем пунктам концепции Герца, о которых мы уже подробно говорили в главе 1. Основные его идеи: 1) абстрактная проблема отношений между обществом и телом каждого индивида, составляющего его, 2) помещение кремации в более обширный ритуальный контекст и 3) кремация как форма инициации.

Вызов, который смерть бросает обществу, не является сокрушительным именно потому, что существуют ритуалы, убеждающие, что из корректирующего акта проистекает некое символическое постоянство. Старая идентичность разрушена, и это угрожает социальной стабильности, но создается новая идентичность. Хотя тело как макрокосм общества действительно умирает, ассоциированный с ним человек не прекращает существовать из-за того, что его или ее идентичность трансформируется. В этом трансформированном состоянии человек в качестве предка продолжает символизировать некоторые аспекты целостного социального мира, так же как и один из сонма святых в христианстве. Несмотря на то что Меткалф и Хантингтон [\[130\]](#) характеризуют концепцию Герца как применимую только к Америке, ее все же можно использовать как удачную модель для описания британского опыта с крематориями. Первый цикл ритуалов, относящихся к «влажному» символическому субстрату — телу, состоит из подготовки тела, совершаемой в церкви или в часовне при крематории, и делает акцент на жизни, идентичности и социальном статусе умершего. Видимый ритуальный объект — это гроб, где лежит тело, которое подвергнется гниению. Второй цикл ритуалов относится к «сухому» символическому субстрату — кремированным останкам. Относящиеся к ним ритуалы претерпели примерно в 1980-х годах значительные изменения, а именно, как было показано на примерах из некоторых крематориев, отход от институционального к персональному захоронению останков, происходивший в более широком контексте перехода от формальных заявлений к сдержанному шепоту, выражающему сокровенные мысли.

Сдвиг в сторону персонального захоронения останков подразумевает, что живущие родственники забирают их и переносят в некое место, связанное с жизнью умершего и значимое для него. В этом случае, например, прах могут развеять на гоночной трассе, площадке для игры в крикет или на реке, где любил рыбачить умерший. Все перечисленное связано с удовольствиями от хобби. Так, например, за последнее десятилетие примерно полдюжину урн в год захоранивается на всемирно известной площадке для крикета «Trent Bridge» в Ноттингеме; обычно захоронение находится рядом с местом, где любил сидеть умерший.

Немного иную группу случаев формируют более частые захоронения в местах с красивой природой или в саду у дома самого умершего. Захоронение в этом случае можно интерпретировать как указание на семейную жизнь умершего, как мемориал отношений пары на фоне гораздо более модернизированной жизни в британском городе. Сказанное можно интерпретировать как британскую форму «реализации» социального человека в рамках ретроспективного взгляда на его жизнь. Это противоречит мнению Меткалфа и Хантингтона^[131], заявляющих, что в США стремление к реализации отражается в бальзамировании и представлении мертвого как спящего^[132].

Обращение с прахом

Со времен появления современных крематориев — с конца XIX века — кремированные останки часто захоранивались в земле, как будто это было захоронение тела; их отвозили в различные места, значимые для умершего, или помещали в специальные здания, называемые колумбариями, вид которых должен был напоминать классические итальянские колумбарии, которые использовали римляне для хранения урн^[133]. Один из наиболее интересных примеров в Британии — колумбарий при крематории «Golders Green» в Лондоне, где помещены тысячи останков, включая останки большого числа известных людей, урны с прахом которых часто необычны и отличаются от остальных, например урна с прахом Фрейда. Один из первых колумбариев в США появился в Сан-Франциско в 1895 году^[134]. Епископальная церковь также организовала один в Нью-Йорке в 1928 году; не так давно колумбарий был выстроен рядом со входом в действующую церковь в городе Бель-Эйр в штате Мэриленд, символизируя, что и жизнь, и смерть — составляющие христианской веры. Также новый колумбарий на 50 тысяч мест был в 1979 году построен на Арлингтонском кладбище^[135]. В Британии в XX веке колумбарии становились все менее популярными, хотя эта тенденция и не распространилась на другие страны.

Изобретательность всегда характерна для инноваций в обращении с останками, как, например, в англиканском приходе «Sandal Magna» в диоцезе Лидса^[136]. В стремлении обеспечить приток останков они использовали христианский символизм, взяв за основу библейский текст о древе жизни, которое каждый месяц дает плоды, а листья которого служат

для исцеления народов (Откр. 22: 1–2), и расположили текст в виде структуры с ветвями, где могут появиться «листья», под которыми и будут захораниваться останки. В структуру также включено полукруглое символическое изображение корней, на котором стоит скамья для посетителей (см. ил. 1).



Ил. 1. Древо жизни, церковь Святой Елены, Sandal Magna, Лидс

Гораздо менее фиксированы и более открыты воображению останки, которые планирует отправлять в открытый космос компания Celestis Corporation, о чем говорится в главе 15, или которые отправляет на хранение в океан калифорнийское общество Нептуна^[137]. Гораздо более традиционно Королевский военно-морской флот Великобритании предлагает захоронить останки в море тем, кто состоял у них на службе. Символически рассеивание кремированных останков в таком виде является вполне оправданным, поскольку природные элементы тела возвращаются воде напрямую. Такая практика приобрела религиозный смысл в индийских религиозных традициях, для которых и огонь, и вода имеют

большое значение; на Западе эта значимость возникает из всеобъемлющего восприятия или природы как таковой, или мореплавания. Но даже здесь необходима осторожность, поскольку каждая культура обладает собственным подходом к осмыслению символизма жизни. Островитяне, например, почти всегда предпочитают хоронить останки, а не развеивать их, чего можно бы ожидать от людей, часто выходящих в море. Для них идея захоронения в море ассоциируется с негативными эмоциями, связанными с людьми, пропавшими в море, а сама идея контрастирует со стремлением быть похороненным в своем сообществе.

Похороны, кремация и политика

Смерть дает возможность использовать идентичность умершего для ряда политических целей^[138]. Этот факт напоминает нам, что смерть — не просто вопрос личного горя для близких членов семьи. В Китае в 1950-е годы считалось, что высшее партийное руководство необходимо кремировать, чтобы ни могилы, ни мавзолеи не выделяли лидеров из основной массы людей. Это решение было мотивировано с оглядкой на достойный сожалеания культ Ленина в Советском Союзе, однако в Китае произошел сдвиг в сторону похоронных ритуалов, когда умер председатель Мао в 1974 году. Фредерик Вейкман описывает ситуацию «кремация против сохранения» как оппозицию между эгалитаризмом членов политической партии и личной властью и значимостью партийного лидера^[139]. Сохранение останков лидера также открывает возможность осквернения тела, если когда-нибудь в будущем к власти придет оппозиционная партия.

Кремация же удаляет любую возможность такого рода персонального разрушения исторической идентичности. В этом случае, однако, открываются новые политические возможности: например, множество лидеров коммунистической партии Венгрии были кремированы, а их останки помещены в огромный колумбарий в Будапеште, созданный в форме подземного мавзолея. После краха коммунистического режима останки практически ни одного политического лидера не оказались в этом мавзолее, и там, таким образом, занято около половины мест. Мавзолеей остается превосходным напоминанием о том, что при коммунизме предпочтение в Венгрии отдавалось кремации, а не традиционным католическим похоронам, и знаменует окончание этого периода.

Приверженность к коммунизму не всегда приводила к жесткому разграничению похоронных ритуалов, по крайней мере не в деревнях и локальных сообществах. В Румынии, например, партийные лидеры деревенского уровня не всегда распространяли свою идеологию на смерть и могли подвергаться ритуалам и оказаться похороненными на кладбище, где хоронили только тех, кто принадлежал к местной христианской общине^[140].

Совершенно иная проблема, связанная с кремированными останками, возникла в Индии в 1996 году, когда часть праха Махатмы Ганди была размещена в банке в штате Одиша. Части его останков после кремации были направлены во многие штаты Индии для захоронения в священных реках, согласно индуистской традиции и вере, поэтому открытие, что часть останков не была захоронена, породило политическую проблему, особенно когда никто не оказался готов взять на себя ответственность. Данная ситуация — хороший пример того, что иногда слова против смерти невозможно произнести из-за бюрократической несостоятельности. Недавний пример того, как останки могут быть использованы в политических целях, связан со смертью и кремацией Фиделя Кастро, политического лидера Кубы. Его останки отправились в четырехдневный тур примерно в 600 миль через всю Кубу^[141].

Более приватная форма похоронной политики, оказывающей влияние на конкретные семьи, сформировалась в 1950-е годы в Непале, где привычной всегда была кремация, после того как христианские миссионеры пришли туда крестить людей. Пришлые и чаще всего западные миссионеры продвигали захоронение в земле как более соответствующий христианству способ. Возможность для членов семьи стать христианами и вопрос их собственных похорон и обрядов до и после погребения стали значимой проблемой для личной и семейной идентичности в местном сообществе. Как достаточно ярко демонстрирует исследующий христианскую ритуальную жизнь в Непале Бал Кришна Шарма, конфликты между новой верой и традицией внутри одной семьи могут приводить даже к эксгумации захороненного трупа с его последующей кремацией^[142]. С точки зрения местных традиций это может помочь умершему обрести покой и не беспокоить живых. Шарма придает значимость «вопросам адаптации и контекстуализации» и видит потенциал в том, что местные христиане примут кремацию, встроив ее в собственную систему верований, рассматривая огонь как «священный огонь Господа» или как «огонь Святого Духа»^[143]. Похожее ритуальное соперничество

наблюдается по всему миру даже там, где погребение — это обычный способ захоронения, как это показывает исследование, посвященное переходу в католицизм и католическим ритуалам в их отношении к местным обычаям в Буркина-Фасо^[144].

Политика зла и кремация

Контрастируя с устоявшимися в культуре формами кремации, повсеместно принятыми в Индии или меняющей христианский способ погребения в Непале, максимально негативную оценку приобрела кремация, используемая нацистами во время Второй мировой войны как основной способ уничтожения большого числа евреев и других людей, считавшихся недостойными жизни. Кремацию как аморальную форму разрушения сегодня символизирует лагерь Аушвиц-Биркенау.

Впервые в истории человечества тысячи людей подверглись массовой, стирающей личное отношение кремации. Тот факт, что это уничтожение, направленное прежде всего на евреев, получило название «Холокост», имеет большое значение, поскольку именно это слово обозначало в Ветхом Завете жертвоприношение через сожжение на костре. Бесчеловечность Холокоста хорошо задокументирована не в последнюю очередь выжившими после лагерей. Один из них рассказывает, что в мае 1944 года сержант Отто Молл стал директором всех крематориев в лагерях Аушвице и Биркенау, которые разделяет всего несколько километров. Описывается, как он говорил новоприбывшим, что те будут работать в лагере после того, как их отведут в душ и проведут дезинфекцию^[145]. На самом деле многие из них были убиты и кремированы. Также известно, что вокруг крематориев были вырыты канавы, в которые складывались новые тела, затем подлежащие сожжению. Согласно некоторым свидетельствам, солдаты СС клали детей в тачки и сбрасывали их в эти «огненные овраги», где «живые дети горели как факелы». Доктор Сара Номберг, которая и рассказывает об этом, задается риторическим вопросом: как получилось, что все, кто был свидетелем этого, не сошли с ума?^[146]

Ее вопрос выражает ужас, вызванный событиями, в которых человеческая жизнь настолько обесценивается. Описанное представляет особенно важный кейс для нашей книги, поскольку здесь возникает теоретический вопрос, не противоречат ли подобные массовые убийства словам против смерти. Если говорить более широко, Холокост остается

хулой — в религиозном смысле против Бога, а в секулярном против общества, — поскольку противоречит назначению человека. Никаких слов против смерти не произносится, но смерть насаждается, а это противоречит природе человеческой культуры.

Сказанное может быть одним из способов ответить Палги и Абрамовичу, которые утверждают, что «антропологи как будто тщательно избегали конфронтации с... нацистским режимом» и его планами по умерщвлению^[147]. Это одна из первых ситуаций в истории человечества, когда мир сообща пришел к общему мнению о действиях одной из групп в одной из наций и выставил его на обозрение как пример бесчеловечности. Из-за этого всякий раз, когда делаются попытки преуменьшить или в отдельных случаях вообще отрицать массовую бойню в подобных Аушвицу местах, возникают огромные скандалы^[148].

Сотни тысяч человек умерли во Второй мировой войне как во время боевых действий, так и из-за болезней, но об этих смертях говорится патристическим языком, прославляя войну. Они умерли «за короля и родину», или pro patria — за отчизну. Обычно добавляется оправдание из библейского текста, евангелия от Иоанна, которое является ключевым мемориальным заявлением, что солдаты обладали великой любовью и смогли положить жизнь свою за других. Говорится, что они «принесли максимальную жертву». Все это — слова против смерти, провозглашающие важность жизни в соответствии с общественной моралью, к вопросам которой мы вернемся в главе 4, когда будем говорить о «жертве» в результате смерти в бою.

Развешивание останков в воздухе, на земле и в воде

Возвращаясь к невоенной ситуации и к другим способам обращения с телами умерших, нужно упомянуть, что способы избавления могут включать помещение на платформы, на деревьях или в иных местах, а также размещение в воде. Все эти способы мы подробно опишем в следующих главах. Если говорить о более древней истории, можно упомянуть и болота, которые, как указывают историки, также использовались для сохранения тел. Один из наиболее известных примеров — это Человек из Линдоу. Тело этого древнего бритта было обнаружено в торфяном болоте, куда, предположительно, его поместили после убийства. У молодого человека на шее все еще была гаррота, которой его задушили,

и перерезано горло, что, возможно, было сделано после его смерти. Тот факт, что его ногти были хорошо обработаны, свидетельствует в пользу того, что он мог обладать привилегированным статусом в обществе; некоторые даже полагают, что его убийство было совершено друидами в рамках ритуала. Определенно одно: его тело оказалось в болоте, где его отлично сохранили вода, земля и торф.

Пространство для тел

Что делает с телами умерших общество, во многом зависит как от верований относительно посмертного существования, так и от отношения к смерти как таковой. Быстрое уничтожение тела при кремации с последующим развеиванием пепла и отсутствием мемориальной таблички можно рассматривать как противоположность мумификации, проводилась ли она в скрытых гробницах чинчорро в Чили или в запечатанных пирамидах в Египте. Можно согласиться с Майклом Рейганом, что в кремации отрицается похоронная архитектура, но его философский стиль приводит к чрезмерно экспрессивной идее, что «пространство смерти более не ограничивается структурированным пространством. Оно становится самим пространством, всем пространством. Нематериальное тело становится таким же нематериальным, как и душа»^[149]. Он просто игнорирует возникновение постоянных крематориев как основной вклад XX века в историю смерти в человеческой культуре. Крематории такого же типа, как «Golders Green» в Лондоне, величественное строение, спроектированное Асплундом в Стокгольме, или гигантский крематорий в Сеуле, для многих современных городов выступают в том же качестве, что и пирамиды в Древнем Египте, став местом, где проводятся связанные со смертью ритуалы и где также могут располагаться места поминовения мертвых^[150]. Хилари Грейнджер написала авторитетное исследование на материале Великобритании, предложив огромный объем материалов о территориальном расположении этих переменчивых центров человеческих эмоций^[151]. Петерссон и Вингрэн также выдвинули интересные идеи относительно проектирования мемориалов, а Вингрэн описал происхождение «ландшафтов перехода», которые воспроизводят переживание природы и скорости перемещения по разным местам, включая те, в которых случались происшествия^[152].

Оценить, каким образом эмоция запечатлена и выражена, конечно,

непросто, хотя одно исследование конца XX века смогло показать эмоциональную заряженность крематориев, назвав их «священными местами» своего рода^[153]. Линдсей Джонс^[154] авторитетно писал об обаянии, которое может исходить от архитектурных форм определенных мест. Что касается пространства и мертвых, оно стало гораздо более осмысленным благодаря понятию «ландшафты смерти» (deathscapes), а также иных пространственных контекстов и материальной культуры, посредством которых общества придают какой-либо смысл своим мертвым^[155]. Некоторые исследователи, включая моего коллегу Джонатана Майлз-Ватсона^[156], также пользовались понятием «капитал», которое широко используется в смысле культурного капитала, и применяли его к «пространству и ландшафтам», получив в результате «ландшафтный капитал». Эту идею можно развивать в отношении кладбищ и других в ином смысле ничем не примечательных мест, которым мертвые и связанные с ними ритуалы добавляют культурной ценности.

Похоронные залы, мортуарии и дом

Может казаться, что Древний Египет и Чили, США и Великобританию разделяет громадный временной промежуток, однако если говорить о захоронениях, множество параллелей указывают на стремление человека выступать против и преодолевать смерть. До XX века большинство семей в Западной Европе и США самостоятельно заботились об умирающих членах семьи и об их телах после смерти. Начиная приблизительно с середины века, хотя здесь и наблюдаются значительные локальные особенности, забота об умирающих и телах после смерти переместилась в больницы. Можно сказать, что то, что раньше считалось делом семьи или локального сообщества, стало делом профессионалов^[157].

Одним из следствий этого изменения стало возникновение похоронных залов — мест, собственниками которых являются организаторы похорон. Здесь тела обычно подвергаются различным косметическим процедурам, перед тем как их выкладывают в гробах на обозрение семьи и друзей. В Великобритании слово «мортуарий» обозначает конкретное место, обычно на территории больницы, где тела хранятся в холоде и, возможно, происходят вскрытия; в США этот же термин эквивалентен британскому выражению «похоронный зал», где тела готовят к погребению и где члены семьи или даже любой желающий может

посмотреть на тело. Некоторые мортуарии — большие и элегантные здания, которые могут находиться в престижных районах городов США. Интересная отличительная черта культуры мортуариев в том, что они предлагают домашнюю обстановку, обычно это несколько больших или не очень комнат, которые обставлены так же, как это делается дома. В этом смысле мортуарии предлагают дом вне дома или домашнюю обстановку вне дома. Здесь, таким образом, появляется возможность для членов семьи встретиться и поприветствовать друг друга, учитывая, что в комнате с умершим атмосфера более строгая, но рядом вполне может располагаться пространство для разговора. Может считаться, что умерший находится в «комнате сна» — этот разговорный термин используется в Северной Америке для описания смерти и мертвых.

Чрезмерная забота и подготовка тел в Северной Америке иногда вызывают критику, поскольку такая практика может приводить к отрицанию реальности смерти. Тело бальзамируют и проводят другие косметические процедуры, чтобы оно выглядело настолько живым и здоровым, насколько это возможно. В относительно дорогих и богато украшенных гробах они выглядят, как будто в данный момент спят. Родственники на самом деле предпочитают, чтобы казалось, что напудренный и хорошо одетый труп скорее спит. Эта имитация жизни в мертвом привлекала много внимания в конце XX века и считалась иногда избеганием факта смерти частью населения Северной Америки. Использование дорогих гробов, создание гробниц, которые зачастую строят под землей из кирпича, укрепляя металлическими конструкциями, а также мавзолеев, в которых гробы располагаются в помещениях на поверхности земли, кажется, предполагает сохранение тела вне земли, а не просто помещение его в среду, где естественным образом начнется разложение.

Практически ничего не говорится о том, что бальзамирование сегодня — это временный акт, а запечатанный контейнер будет просто служить средой для разлагающегося тела, из которой химические элементы не смогут вернуться обратно в землю. В то время как разговоры о гробнице и гробе могут показаться чем-то вроде гарантии положения умершего, они также указывают на тот факт, что живые практически не задумываются о том, что на самом деле происходит после смерти.

Поскольку стало модным говорить о местах захоронения, дорогих гробах и украшениях на них как о свидетельствах отрицания смерти, некоторые рассматривают все это противоположным образом, как очевидное признание смерти, что указывает важность интерпретаций,

когда дело касается очевидных наблюдаемых фактов. Дюмон и Фосс в опросе американских клириков обнаруживают, что те считают, что их собственные конгрегации довольно открыты по отношению к связанным со смертью вопросам^[158]. При этом многое зависит от контекста, географического положения и связей конкретного человека с религией. Например, Гаррити и Висс в работе, посвященной штату Кентукки в 1970-е годы, утверждают, что связанные со смертью ритуалы были относительно открыты для сообщества^[159]. Это показывает, что необходима определенная осторожность в обобщениях. Для авторов, которые не обладают соответствующими способностями по обобщению, очень соблазнительно делать выводы, исходя из собственного ограниченного социального опыта или идеологических предпочтений. Например, известная позиция Эрнста Бэкера в книге «Отрицание смерти» состоит в том, что это отрицание основано на универсальности страха смерти или «ужасе», как он предпочитает его называть, и укоренено в его идее, что существование человека «в целом обеспечивается символами»^[160]. В данном исследовании мы как раз и говорим о таких символах, которые конструируются и применяются в качестве слов против смерти.

Современное общество предполагает целую группу отношений, верований и мнений, когда соприкасается со смертью. Сегодня, наверное, в большей степени, чем когда-либо в истории, велика вероятность, что среди соседей кто-то верит в жизнь после смерти, а кто-то нет, некоторые хотят быть похороненными в земле, а некоторые будут выступать за кремацию. Схожим образом некоторые будут выступать за фактически непроницаемые захоронения в бетоне, а некоторые, и число таких людей растет, особенно в Англии, ратуют за картонные гробы и захоронения в лесу. Подобные захоронения предполагают не большое кладбище, а скромный участок земли, что соответствует стремлению многих британцев в конце XX века к заботе об экологии.

Тем не менее в большинстве случаев в Соединенном Королевстве и США именно похоронные дома, а не дома умерших, являются основным местом пребывания тела умершего перед похоронами. Хотя такое положение вещей может указывать, что идентичность умершего достаточно быстро меняется с домашней на какую-то иную, нужно понимать, что в современных обществах, где людям оказывается множество услуг, пока они живы, вне дома, возможно, смерть просто следует тому же шаблону, которому следуют здравоохранение, организация досуга или общественного питания. Но верен тезис о том, что

общество в целом все меньше соприкасается со смертью. Раньше по всему миру соседи или дальние родственники были задействованы в течение всего периода, например, болезни человека до смерти: они могли подготавливать тело или навещать скорбящих и поддерживать их в горе, произносить с ними слова против смерти, а сейчас, по мере профессионализации связанных со смертью практик, уровень такого вовлечения снизился, арсенал слов сократился. Многие видят в этих изменениях отражение растущей приватизации жизни как в городском контексте, так и в более традиционном, как, например, в регионе расселения апачей, включающем штаты Теннесси, Вирджиния, Кентукки, Северная Каролина и Западная Вирджиния^[161]. В Великобритании роль распорядителя похорон как ключевого участника всего процесса даже подвергается определенной критике. Информативная полухудожественная и юмористическая книга одного остроумного автора, не понаслышке знающего похоронный мир Британии, обращается к широкому спектру традиций, изменений и стилей управления, критикуя некоторых связанных с похоронами профессионалов. Он даже говорит о «кровосмесительном мире организации похорон», в котором «кто угодно может стать распорядителем» «в иконической черной шляпе»^[162].

Нечистота, страх и фертильность: ценности трупа

До сих пор мы рассматривали многочисленные практические и ритуальные аспекты погребальных обрядов, но обратимся к еще одной важной теме, прежде чем перейдем от ритуальных факторов к более психологическому рассмотрению горя в следующей главе. Эта связующая тема охватывает три элемента: нечистоту, фертильность и страх. Хотя они не всегда рассматриваются вместе, наши знания прирастают, если рассматривать их как единое целое. Здесь мы предпримем такое рассмотрение, подчеркивая, что в разных культурах и в разные исторические периоды отличия могут быть крайне заметны и требуется детальный анализ каждого случая. Человеческий труп наделяется множеством значений; это не нейтральный объект. Эти ценности отражают социальные, а также личные отношения между живыми и их мертвыми; они устанавливаются в широких культурных рамках, касающихся смысла жизни, часто включающих убеждения о загробной жизни. В целом в идеях нечистоты, фертильности и страха сосредотачиваются многие из

человеческих реакций на мертвых, и каждая заслуживает рассмотрения.

Нечистота

Слово «нечистота» часто используется в выражении «ритуальная нечистота», по смыслу противоположном выражению «ритуальная чистота», которое очень часто используется в отношении ритуального поведения. В самом простом смысле ритуальная чистота описывает статус индивида, который способен провести тот или иной ритуал или принять участие в каких-либо формах стандартных практик, несущих в себе значимые социальные ценности. Это состояние — квалификация для действия. Ритуальная нечистота, соответственно, — это состояние, в котором человек не может проводить ритуал или участвовать в той или иной социальной активности. Ритуальное поведение само по себе — это поведение, в котором ключевые ценности выражаются посредством символов, которыми манипулирует проводящий ритуал, чтобы достичь определенных благ для индивидов или общества в целом. Позитивные ценности, верования и опыт связаны с многими ритуалами, а объявление кого-либо ритуально нечистым — один из способов уберечь вовлеченные в ритуал ценности. Ритуальная нечистота, следовательно, — это сильное средство по охране границ.

Распространенная идея относительно мертвого тела состоит в том, что оно нечисто и делает нечистыми тех, кто его касается или каким-то образом взаимодействует, как это подробно описано применительно к иудаизму в главе 7. Одной из причин такого положения в символическом отношении может быть то, что труп представляет собой не только маркер границы между живыми и мертвыми, но и проводника, посредством которого живой индивид перемещается в загробный мир. Будучи такой динамической точкой изменений, он также обладает многими лиминальными чертами, о которых говорилось в главе 1, считающимися потенциально опасными. Труп является гораздо более динамической сущностью, чем представляется современному человеку, который маскирует или замедляет процессы разложения. Для большинства культур в истории труп был динамическим элементом как раз в своем изменении, в разложении. Хотя один из аспектов нечистоты тела напрямую возникает из факта разложения, изначально неприятного для человека, нечистота в социальном плане основывается на очевидных изменениях, тревожащих каждого человека. Неопределенность, отвращение, а также момент, когда

разрушаются социальные отношения, а этот и потусторонний мир начинают соприкасаться, — все это привносит свою лепту в ситуацию потенциальной опасности. Обычный ход жизни с ее рутинной и балансом сил — все это подвергается большому стрессу в связи со смертью. Это время неопределенности и потенциального хаоса отчасти по психологическим причинам, о которых мы говорим в следующей главе. Тем не менее в социальном смысле умершего и его уход из мира живых тоже окружают потенциальные опасности. В связи со сказанным многие культуры создают ритуалы очищения для скорбящих или для проводящих связанные со смертью ритуалы, в которых часто используются вода, огонь или установленные периоды. Каждая субстанция выступает в соответствующей риторической форме против смерти, и благодаря им смерть и жизнь держатся на расстоянии друг от друга. Также возможно интерпретировать ритуальную нечистоту мертвого через идею насилия, о чем мы будем говорить в главе 4.

Страх мертвых

Страх — это в большей степени психологическое понятие, и в контексте смерти оно соотносится с теми же проблемами, которые социологически описывает категория ритуальной нечистоты. Страх в целом часто связан с неопределенностью, которая является угрозой обычному течению жизни и которая ставит вопрос о том, как справиться с проблемой в будущем. Если говорить о смерти, возникает неопределенность относительно произошедшего, относительно того, что будет с мертвым. Если умершие становятся предками, то как они будут обращаться с живыми? Они будут наказывать или благословлять? Существуют свидетельства, что просто вид мертвых или обездвиженных и не реагирующих ни на что членов группы приводит к напряжению в группе, которое напрямую связано со страхом^[163].

Фертильность

Эти негативные аспекты ритуальной нечистоты и страха имеют и позитивную сторону, которую наилучшим образом можно обозначить как фертильность. Для многих культур совершенно ясно, что, несмотря на смерть, жизнь продолжается как часть какого-то большего процесса. В

главе 5 эта связанность рассматривается на примере индуизма, и не только как переселение душ и реинкарнация, но и как «оплодотворяющая» сила костей, помещенных в реку Ганг, или дым погребального костра, возвращающийся на землю дождем, «оплодотворяющим» землю, превращающимся в растения и производящим семена вновь. В главе 4 мы также обратимся к практике сати: известно, что места сожжения вдов становились локальными центрами, которые посещали бездетные индусы в поисках благословения на деторождение. В христианстве также, как мы покажем в главе 8, могилы мучеников привлекали верующих. Реликвии и центры паломничества активно посещались до времен Реформации, а католические центры и до сегодняшнего дня. Считалось, что тела святых способны исцелять болезни, особенно если они не были подвержены разложению. Святой Кутберт Линдисфарнский, как считалось в средневековом Даремском соборе и одноименном монастыре, например, не только не разложился, но и его тело источало сладкий запах, когда его гроб был вскрыт. Это позитивно оцениваемое «благоухание святости» представляет оппозицию негативно оцениваемому запаху разложения. Морис Блох и Джонатан Пэрри^[164] привели множество примеров того, какое отношение эти негативные и позитивные ценности имели к исследованию смерти и возобновлению жизни.

Один аспект «фертильности» во время похорон связан с пищей и относящейся к ней позитивной ценностью как символом выживания и интеграции сообщества. Главный ответ смерти принимает форму поминальной еды. Часто случается так, что после основных похоронных обрядов или кремации присутствующие принимают участие в особом рода торжестве, предполагающем наличие еды и питья. В античной классической литературе Ахиллес, оплакивающий смерть Патрокла, позволяет своим компаньонам «вкусить приятное сердцу погребение»^[165]. Кроме того, существует множество свидетельств о подношении мертвым еды, которая будет поддерживать их в призрачной жизни на том свете^[166]. Практика вкушения еды на могилах была хорошо известна в Древней Греции, и ее придерживались ранние христиане в Средиземноморье. Они, по крайней мере первоначально, не только хоронили своих мертвых рядом с язычниками, но и организовывали похожие мемориальные застолья^[167]. В Новое время, особенно в Ирландии, после смерти родственника организовывались поминки, на которых члены семьи и соседи могли есть и пить и выражать соболезнования, будучи в относительно веселом настроении. До сих пор широко распространен обычай после похорон

организовывать собрание, на котором подают еду и напитки, и этот обычай продолжает существовать, несмотря на меняющиеся внешние обстоятельства.

Как-то обобщая факты, связанные с такими торжествами после похорон, можно сказать, что они знаменуют изменение настроения. Похороны сами по себе неизбежно порождают негативный опыт переживания горя, беспокойства и страха. Очевидный акт финального прощания с тем, кто похоронен или кремирован, — это сильный эмоциональный момент в жизни семьи. Однако сильные негативные эмоции не могут поддерживаться долгое время, кроме того, это плохо сказывается и на обществе, и на индивидах; именно в этот период торжество как время изменения настроения в позитивном ключе становится важным^[168]. Негативное настроение часто сфокусировано на месте похорон, а в конце негативного периода в доме умершего, когда все снова возвращаются в него, происходит сдвиг на позитивное. Такое положение вещей отражает факт, что «жизнь должна продолжаться». Продолжаться она должна в этом доме, по этой причине важно, что торжество должно пройти именно здесь. Так происходит не всегда. Так, в современной Голландии может проводиться более публичное мероприятие в дополнение к домашнему. Например, в одном из амстердамских крематориев есть зал, в котором принимающие участие в похоронах могут поесть и выпить с семьей и друзьями после кремации. Эту практику перенимают и некоторые крематории в Британии. В этом случае место негативных эмоций может по большому счету совпадать с местом позитивных. Наступает время утверждения жизни, когда могут звучать истории об умершем и воспоминания о счастливых временах. Будет делаться акцент на позитивных аспектах жизни умершего, а не, например, на его страданиях перед смертью.

Пища против смерти

Не существует лучшего способа выражения позитивных эмоций и продолжения жизни, чем оказаться на совместной трапезе, сообщая этим, что жизнь продолжается и человек устремлен в будущее, таким же образом как воздержание от еды или уменьшение рациона — это способ поддержания корпоративной дисциплины перед лицом потенциально деструктивного влияния жизни. Возлияния алкоголя, как это часто происходит во многих частях света, приводят к росту позитивных чувств.

Торжества часто сопровождаются шумом и длительными разговорами, а общая суматоха противопоставляется ограниченной и тихой атмосфере дома во время траура перед похоронами. Шум — это еще один знак жизни, так же как молчание, смертельная тишина, обычно является знаком смерти.

Более того, следуя теории Блоха об отраженном завоевании, изложенной в главе 1, и применяя ее к похоронным ритуалам в целом, можно сказать, что «потребление еды, которое следует после отраженного завоевания... может быть не просто восстановлением утраченной витальности. Восстановление триумфально, направлено вовне и действительно может приводить к легитимному росту витальности»^[169]. Блох придавал большое значение словам силы, особенно говоря о классическом исследовании Годфри Лиенхардта^[170], посвященном живущим в Судане динка, но их можно еще более усилить в деле преодоления смерти, и не в последнюю очередь, когда они связываются с таким позитивным актом, как совместное вкушение пищи.

Итак, в этой главе мы начали рассматривать вопрос, каким образом обращаются с трупом как непосредственным следствием смерти в различных древних и современных культурах и каким образом идентичность мертвого и построенная им социальная сеть среди живых меняются. Далее будут представлены другие примеры того, как люди отвечают на вызов смертности. Следующая глава обращается к личному и общественному измерениям горя.

Глава 3

Теории горя

Горем (grief) называют эмоциональную реакцию на смерть, которая включает личную и социальную стороны. Эмоции и управление имеют ключевое значение для понимания этой темы; а значит, в этой главе психологическая и социологическая модели неизбежно будут дополнять друг друга — при этом мы постараемся не забыть о значимости философских, теологических и других подходов к человеческой жизни, хотя они и будут подробнее обсуждаться в других разделах. Это совмещение точек зрения особенно важно при исследованиях смерти для нивелирования тенденции выделять одну или другую теорию горя, вместо того чтобы каждую из них считать элементом в комплексной задаче «интерпретации горя». Соответственно, эта глава должна восприниматься не как единственная линза, а скорее как калейдоскоп, с помощью которого мы позволяем разным теориям придавать различную окраску тому или иному контексту горя. Двигаясь к заключению, мы постараемся добавить еще один «цвет», или теоретическую позицию, к уже известным. Более широкий подход также позволяет увидеть, что для большей части человеческой истории горе было частью личной, семейной и общественной жизни, но когда некоторые общества развили системы медицинской и социальной поддержки, они стали описывать горе в более технических терминах, что позволило медикализировать горе, что привело к выделению различных типов горя. В этой главе также будут освещены некоторые аспекты «локального» и «медицинского» горя. Мы покажем, что чрезмерно точно классифицировать человеческие переживания нужно с осторожностью.

Тем не менее начнем этот калейдоскопический подход с обращения к сказанному в главе 1 и трансформации горя как просто идеи в ценность, а затем в веру и, возможно, даже религиозную веру. Эта схема позволяет нам подчеркнуть одновременно и силу эмоций, сопровождающих смерть, и то, как социальные миры людей влияют на их реакции. Поскольку полнота жизни человека основывается на эмоциональных переживаниях, можно понять, что утрата разрывает полотно повседневной жизни, люди переживают мощные чувства и сталкиваются с сопровождающими социальными реакциями. Более того, большинство, если не все,

оказываются не готовы к утрате, когда впервые с ней сталкиваются. Это похоже на рождение ребенка, при котором роженицы, хоть и посещали классы подготовки к родам, впервые сталкиваются со специфическим телесным опытом боли. Так же и с утратой и горем, для которых нет предсмертных курсов. И хотя имеет место определенная доля симпатии к утрате других, собственный опыт человека все-таки не может выйти за пределы заданных рамок. Учитывая длину эмоциональной волны утраты, она скорее станет какой-то ценностью и даже может оказывать влияние на чувство идентичности, чем напомнит веру.

Возможно, чересчур амбициозно проследить восхождение серии идей до религиозной веры, однако есть и примеры, хотя и редкие, когда горе становится всепоглощающим и порождает что-то аналогичное предназначению. Как мы увидим ниже, горе в некоторых обществах стало объектом медицинской классификации, превращаясь из чего-то, что люди переживают и с чем они справляются, как только могут, в патологическое состояние, требующее контроля со стороны эксперта. Уже только это может обосновать частичную регулировку нашей формулы «серии идей», хотя проводить параллели между патологией и религиозной верой следует с особой осторожностью. Их сходство обнаруживалось бы в понимании предназначения или предельно строгого структурирования смыслов и возможностей жизни, а не в понимании религии как патологического состояния. Вне зависимости от принятия этой точки зрения, очевидно, что горе включает широкий круг эмоциональных переживаний, в какой-то момент затрагивающих нас всех, переживаний, меняющих многих и радикально трансформирующих некоторых.

В описании подходов к горю фрагменты калейдоскопа рассматриваются не в порядке значимости, а скорее в исторической логике. В главе 1 мы уже обсудили некоторые важные теории и их создателей, и их следует воспринимать как рамки для идеи горя, даже если эксплицитные «теории горя» созданы не были. Это справедливо, например, в случае Томаса Брауна (Browne, 1605–1682) и в еще большей степени его современника Роберта Бертона (Burton, 1577–1640), чья знаменитая «Анатомия меланхолии» (1621) не только обращается к теме потери близкого, но и к национальному переживанию потери от «безвременной кончины отрады человечества, принца Генриха, как будто жизни всех наших друзей прервались вместе с его!»^[171]. О таком переживании стоит помнить, когда в главе 14 мы обратимся к общественному восприятию смерти Дианы, принцессы Уэльской. Почти тогда же Бертон сравнивает боль утраты с потерей денег в своем основательном, полном сочувствия, но

весьма несентиментальном подходе к человеческим эмоциям и переживаниям. Излагать теории горя мы будем хронологически, за исключением ситуаций, когда сходство идей проявляется так сильно, что оказывается более разумным соединять теории, а не помещать их в разные периоды. Так, например, обстоит дело с Фрейдом, с одной стороны, и Боулби и Авериллом — с другой, поскольку все они интерпретируют силу эмоций горя как реакцию на потерю.

Психоаналитические силы

Фрейд в ответе за психоаналитический взгляд на человечество; здесь нам нужно обратить внимание на два момента в его работах: специфическая проблема привязанности и потери и более абстрактные описания инстинктов жизни и смерти, которые лежат в основе человеческой природы. Хотя его ранняя хорошо известная работа о «скорби и меланхолии»^[172] в первую очередь была посвящена депрессии, она сходным образом идентифицирует депрессию и горе как ответы на утрату. Именно понятие потери сейчас все активнее осмысливается психологами-практиками. Описательная гипотеза предполагает, что человеческие отношения подразумевают нарастающую привязанность одной личности к другой в процессе, который задействует значительное количество внутренней психологической энергии, что мы также можем интерпретировать как любовь^[173]. Когда объект любви исчезает вследствие смерти, это порождает огромную проблему для выжившего, который теперь должен от состояния глубокой привязанности пройти через новые ситуации разрыва с мертвыми отношениями и формирования нового фокуса отношений. Этот процесс теперь называется «работа горя» (grief work). «Работа» — подходящий термин для более широкой психоаналитической интерпретации, поскольку он подразумевает отказ от термина «энергия», специфической психологической энергии, или «либидо» в терминах Фрейда. Однако даже с такой оговоркой следует с осторожностью использовать этот перегруженный термин, ведь, как указали Вольфганг и Маргарет Штребе, «концепт работы горя никогда не был четко определен»^[174]. С точки зрения Фрейда, этот процесс мог затрудняться, если выжившему не удавалось оторваться от образа и воспоминаний об умершем или если смерть или какие-то обиды ставились в вину умершему. В таких случаях развивается чувство вины, что может

привести к патологической депрессии.

Непросто говорить ни об «энергии», ни о связи между «энергией» и «эмоцией». Многие зависят от аналогии и, в случае Фрейда, заимствования идеи «силы» из ньютоновской физики. Время тоже не щадило Фрейда и его последователей в отношении темы инстинктов жизни и смерти, которая, как указывают, «жива скорее на кафедрах литературы, а не в кабинетах терапевтов»^[175]. Однако представляется важным очертить эти гипотетические понятия противоположных сил, лежащих в основе человеческой природы не только с исторической точки зрения, но и придавая смысл всему сложному внутреннему миру, в котором Фрейд обнаруживал переживания привязанности и утраты своих пациентов. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) Фрейд определил влечение как «присущее живому организму стремление к восстановлению прежнего состояния». Это «своего рода органическая эластичность... выражение инертности в органической жизни». Для него «все живое умирает в силу внутренних причин», и он подчеркивает, что «цель всякой жизни есть смерть», в значительной степени потому, что «неживое существовало раньше живого»^[176]. Так мы пришли к инстинкту смерти: стремлению вернуться в неживое состояние. Фрейд пишет о происхождении сознательной жизни как своего рода реакции неживого на внешнее воздействие и затем, после начала существования, желании снова от этого воздействия освободиться. Другие оперировали схожими идеями и до него, и один из биографов даже предположил, что Фрейд начал использовать новаторское выражение «инстинкт смерти» через несколько недель после смерти дочери Софи^[177].

Далее Фрейд формулирует идеи инстинкта жизни и инстинкта смерти, Эроса и Танатоса. Эрос охватывает сексуальное влечение и стремление к самосохранению, а инстинкт смерти подталкивает вернуться в неодушевленность. Фрейду нравилось обозначать мотивы именами греческих мифологических персонажей: *Эрос* — божество любви, *Танатос* — божество смерти. Близкими к фрейдовскому обсуждению сновидений оказывается брат Танатоса *Гипнос* (сон), его мифические дети, боги мира снов, *Морфей*, *Фантас* и *Фобетор*. Комната, в которой Фрейд консультировал, и его рабочий стол были полны статуй и изображений греко-римских, египетских и восточных персонажей, которые он начал собирать вскоре после смерти отца, ставшей еще одним переломным событием в его личной жизни^[178]. Эрнест Джонс^[179], возможно самый проникательный из биографов Фрейда, подчеркивает инновационность

разрабатываемой психоаналитиком идеи смерти^[180], когда он открывает значительное влияние разума, отличное от примеров работы связанных с сексом сил, и осознает, что «целью всякой жизни является смерть». Теперь Фрейд не только выделяет мазохизм как форму инстинкта смерти, силу, направленную против самого себя, но и воспринимает войну как выражение этого первичного мазохизма, направленного от себя на других.

Эволюционные аспекты

Идеи утраты (loss) не новы и повсеместно встречаются в литературных и прочих нарративах, но в более узких границах психиатрических и психологических исследований Фрейд и другие авторитетно и явственно заявляли, что утрата связана с повседневным жизненным опытом. Христианская культурная история до Фрейда, например, полна притч о потерянных овцах, монетах, сыновьях (например, Лк 15: 6, 8, 24; Мф 5: 13). Но мы обратимся именно к Фрейду и последующим поколениям, в особенности работам Джона Боулби^[181]. Последний связывал природу потери (loss), связанной с утратой (bereavement), с переживанием привязанности и разрыва между, например, родителями и детьми в обычном течении жизни. Его подход также опирается на исследования животных, в особенности приматов, для демонстрации природы детской зависимости от фигуры матери и негативных реакций, возникающих, когда эта фигура исчезает. Здесь ключевое значение имеют вопросы безопасности и стресса, связанные с присутствием или удалением помощника. В таком контексте горе становится формой тревоги, вызванной отделением от любимого объекта нашего внимания. Некоторые авторы утверждают, что в тесных связях между человеческими существами скрываются серьезные биологические и даже эволюционные преимущества, а боль отделения — лишь неизбежный результат такого благодатного опыта. Боулби считает протест и отчаяние центральными аспектами реакции на утрату и указывает значимость групповой поддержки, в отличие от более индивидуализированного фокуса на «работе горя» у Фрейда.

Учитывая стоящее за моим рассуждением эволюционистское по происхождению допущение, что погребальные обряды являются частью человеческой адаптации к смерти, нам может оказаться полезным предложенное Джеймсом Эвериллом различение горя (grief) и оплакивания

(mourning)^[182]. Его ранняя статья по психологии помещала горе в биологические и эволюционные рамки, в то время как оплакивание принадлежит социальной реальности. Это позволило автору утверждать, что деятельность, комбинирующая горевание и оплакивание, приносит пользу обществу в целом. Биологически он считает сильные социальные связи между индивидами необходимым условием для продолжающейся социальной жизни, но при несчастливом исходе (связи разрушаются при смерти или разделении) индивид горюет. Горе тем самым оказывается «биологической реакцией, эволюционная функция которой состоит в обеспечении социальной формы существования... необходимой для выживания. Это достигается путем отделения от группы или от определенных ее членов, что является событием чрезвычайно стрессовым как психологически, так и физиологически»^[183]. Другими словами, горе — необходимое негативное следствие, плата за преимущества сильных групповых привязанностей.

Эверилл работает с психологическими теориями привязанности к матери и другим значимым личностям авторства Фрейда и Боулби; такая привязанность в случае ее разрушения провоцирует горе и приводит к поиску утраченного человека, пока не достигается момент принятия утраты^[184]. Это важное наблюдение поможет нам в дальнейшем, когда мы обратимся к «дивидуальной» (dividual) теории горя ближе к концу этой главы. Сейчас акцентирование внимания на горе как негативной стороне привязанности я хотел бы противопоставить тому, что идентифицируется как позитивный результат погребальных обрядов. Многие теоретики предполагают, что смерть означает серьезный откат для индивида — неизбежный для социальных приматов, таких как хомо сапиенс: депривационное поведение, наблюдаемое у шимпанзе и других приматов, подтверждает этот тезис^[185].

Уолтер Беркетт, работая в другой академической области, в книге о греческой мифологии и смерти также следует биологической аргументации, когда указывает, что «неотения^[186] человека — длительный период обучения, формирует новый вид отношений между молодыми и старыми, в первую очередь между отцами и сыновьями, отношений, в которых катастрофа смерти становится особенно опасной и тревожной»^[187]. Хотя акцент Беркетта на отношениях отца и сына может быть чрезмерно узким, возможно, он справедливо указывает, что длительный период, который дети проводят вместе с родителями в процессе взросления и обучения, определяет их реакции на смерть таких

влиятельных родителей. Продолжительность младенчества и детства гарантирует, что развивающаяся идентичность ребенка наполняется элементами идентичности его или ее родителей. Подобным образом супруги, глубоко зависящие друг от друга на протяжении десятилетий, могут сталкиваться с опустошающей утратой в случае смерти партнера. Горе пропорционально взаимозависимости, и такая ситуация может проверить способность окружающего общества поддерживать выжившего партнера.

Помимо «биологической» силы горя, убедительно документированной Эвериллом, его культурная сила предлагает собственный способ защиты, благодаря сознательному направлению языка или ритуально-символических форм на источник несчастья. Ритуальная обстановка для использования особых слов сама по себе усиливает их эффект, поскольку представление развивается от более торжественной и мрачной части к скорее радостному, к музыке и танцам, и завершается чувством успеха и завершения. Как мы увидели в главе 2, в погребальных ритуалах часто встречаются мотивы плодородия и регенерации. Похоронные обряды, в частности, подтверждают гипотезу, что «ритуальное поведение — один из ряда механизмов, которыми обладает человек для решения предельных вопросов и загадок человеческого существования»^[188]. Предполагаю, что такая широко распространенная природа ритуалов, связанных со смертью, еще раз показывает, насколько они важны для адаптации человека к новой вербальной среде самосознания и осознания смерти.

Ритуальная трансцендентность

Величие горя отдельных людей не так просто сгладить на условиях, которые предлагает общество. Эпштейн, в чем-то созвучно позиции Баумана, обсуждавшейся в главе 1, пишет о горе как «серьезной проблеме для общества», ставящей вопрос, как «смягчить тоску индивидов и в то же время пробудить в них интерес, дабы вернуть их в групповую жизнь»^[189]. Не предлагая единого решения, Эпштейн описывает народ толаи из Новой Гвинеи и обрисовывает возможный ответ: горе пробуждается, и индивиды вспоминают о своей утрате, в этих обстоятельствах переживание горя может завершиться «празднованием и прославлением». Подобным образом основательное исследование Гейл Клигман среди крестьян Трансильвании дает подробное описание множества обстоятельств, когда живущие

обращаются к мертвым, в оплакиваниях, празднованиях, снах и религиозных ритуалах отвечая на «абсолютную реальность смертности»^[190].

Этот комплекс мер по встрече и даже столкновению с вызовом, который смерть бросает сознанию, заставляет вспомнить теорию отражения жизни (*rebounding vitality*) Мориса Блоха, которую мы рассматривали в главе 1 и которая описывает, каким образом те, кто прошел ритуал «отражения завоевания», обретают экзистенциальное состояние более высокого уровня. Говоря коротко, сила погребальных ритуалов в том, что со смертью сталкиваются лицом к лицу, обращаются к ней и в определенном смысле переживают ее как своего рода трансцендентность.

Это непривычное применение идеи трансцендентности хорошо сочетается с утверждением Блоха, что в определенных ритуалах люди встречаются с чем-то отличающимся от привычного им уровня осознанности и меняются вследствие этой встречи. Этот союз осознанности и трансцендентности может проследиваться многими дисциплинами. Мы уже обнаруживали его в социологии Дюркгейма, но за десятки лет до него эта идея расцвела в эссе Мэтью Арнольда о том, что мы сейчас называем секуляризацией, в этой работе он обращается к идее встречи «не с собой»^[191]. Чуть позже мы увидим нечто похожее в психологии религии Уильяма Джеймса^[192] и в теологии религиозного опыта Рудольфа Отто^[193]. Сейчас восприятие человеком инаковости находит свое описание и объяснение в эволюционной и когнитивной антропологии^[194]. В большинстве этих случаев с трансцендентностью связаны мощные положительные коннотации, но для наших целей полезно определить и ее теневую сторону. В самом деле, именно в погребальных ритуалах мы сталкиваемся и не игнорируем, говоря философски, теневую сторону «инаковости», включающую «не-нас, находящихся и в нас, и в мире вокруг нас»^[195]. Ритуальные слова и песни убеждают в значимости участников, которые уже не возвращаются к предыдущему «нормальному» течению жизни, но развиваются и меняются в процессе. Несмотря на то что некоторые уже никогда не будут «снова счастливы», и, возможно, никто по-настоящему не знает, какую часть они составляют в других обществах, гораздо больше тех, кто был затронут «глубинами» и все же выжил. К выражению «время лечит» мы еще обратимся в этой главе: именно в подобных поговорках отражается опыт выживания в период непосредственно после потери и дальнейшего процветания — ведь время, а

с ним и жизнь в новых реалиях позволяют ощутить свое присутствие. Именно здесь мы можем обнаружить новую «силу» утрат — они дают возможность утешать других людей. Тем самым они говорят слова против смерти: слова, наделенные смыслом из-за пережитого горя. Именно человеческий гений превратил биологическое состояние горя, со всеми его негативными следствиями, в позитивный социальный статус — выживший, рассказывающий историю. В терминах социологии знания погребальные обряды не просто поддерживают, но увеличивают ощущение смысла (sense of meaning). Возможно, не случайно во многих традиционных обществах к пожилым людям относятся с особым уважением, ведь они прожили жизнь и перенесли ее тяготы, и во времена до появления формального образования к ним относились те, кого называли мудрыми. Мудрость в этом смысле — не просто туманная идея, но конкретный факт приобретения человеком точки зрения на жизнь, не только прожив ее, но и познав ценность существования с его невзгодами. Вполне возможно, что главная причина, почему религии так распространены в человеческой культуре, состоит именно в том, что они предлагают механизм такой просветляющей адаптации к смерти. В тех религиях, которые наиболее успешно распространились в мире, особенно заметен этот элемент.

Резервации

В любом случае говорить о религиях мира как способе справиться со смертью путем зарождения мудрости или воспитания форм трансцендентности — не значит закрыть глаза на глубоко личное положение тех, для кого трансцендентность «не работает». Тех, для кого «покорение смерти» (death conquest) скорее оказывается публичным, а не частным делом, и тех, кто использует предлагаемые культурой ресурсы ритуала, но не достигает глубоко личного аффекта. Очертить эту потенциальную область отчаяния особенно важно для нашего исследования, поскольку академические дисциплины, будь то социальные, психологические или медицинские, оперируют собственными теориями, «длиной волны» и целевыми аудиториями, но могут просмотреть или проигнорировать какие-то группы или индивидов. В значительной мере это неизбежно, и стоит остановиться и подчеркнуть, что даже когда социальные обычаи достаточно сильны, они не достигают цели для всех и каждого, поскольку кто-то может реагировать иначе^[196]. По собственному опыту мы знаем, что все люди разные, поэтому даже в одной семье могут

встречаться самые разные реакции на горе. Эта оговорка важна, поскольку наше внимание всегда будет тяготеть к традиционному, распространенному поведению, а не к специфически индивидуальному. Люди могут следовать традиции, подчиняться социальным ожиданиям, выдавать приемлемую публичную реакцию и во всех внешних проявлениях «справляться» с обстоятельствами, в то же самое время страдая от боли или мучаясь недоступным другим образом. Именно слезы, к примеру, могут давать более ясное понимание того, что мы можем с легкостью принять за должное; слезы занимают важное место в социологическом понимании ритуала, а также в психологии^[197]. Однако многие психологи различают слезы плача (crying) и рыдания (weeping), считая плач сигналом страдания, в надежде, что кто-то незамедлительно придет на помощь, а рыдание — признанием беспомощности. Рыдание может выражать «утрату... признаваемую как окончательная и безвозвратная», в то же время предоставляя «сильное утешение» и «ослабление изоляции»^[198].

Проявление горя

Возможно, проще признать тот факт, что не все культуры практикуют горе одинаково, чем признать безуспешность ритуала в наших собственных социальных мирах. Однако именно в публичном пространстве мы пытаемся не позволить нашему опыту диктовать, как мы воспринимаем эмоции, ритуал и веру других. Сказанное безусловно применимо к тому, что Эпштейн называет «праздником смерти» (pageant of death)^[199], описывая похоронные ритуалы, в которых базовые человеческие черты — «праздность и эгоизм» — могут сопровождать стандартизированное конвенциональное оплакивание. У утверждения, что в значительной степени человеческая деятельность — это своего рода представление (performance), есть реальный смысл. Мы учимся вести себя в различных контекстах и узнаем, что кто-то лучше других осознает и выполняет то, что обычно ожидается в типовой ситуации^[200].

Впрочем, не следует смешивать идею представления с проблемой искренности. Степень, до которой люди осознают, что они участвуют в представлении, может сильно варьироваться в разных обществах, у разных людей. Кажется справедливой мысль, что различия могут наблюдаться между выраженными группами. Как часто оказывается, например в

Британии, телевизионные сообщения о похоронах трагически погибших людей свидетельствуют о разнице между социальными классами. Часто показывают, как многих женщин из рабочего класса буквально — физически — поддерживают близкие, они не дают им упасть под грузом горя, в то время как женщины из высших слоев без помощи, контролируя эмоции, справляются самостоятельно.

Общество, в котором особенно драматична и востребована демонстрация горя, — новозеландские маори. Для них смерть традиционно является временем потенциально опасным, поскольку оно нагружено высоким уровнем *тапу* (табу) — своего рода духовной силы, основанной на уважении к особым сверхъестественным власти и авторитету^[201]. Дом, в котором умер человек, может быть сожжен. Труп облачается в наряды, и родня дежурит рядом с ним, поддерживая непрекращающийся плач. Когда присоединяется новый родственник, этот плач растет, превращаясь в вопль. Родственники могут наносить себе порезы до крови. Эрик Швиммер описывает сцены, когда все родственники «рыдают настолько сильно, что из носов течет слизь. Горе должно быть совершенно безудержным»^[202].

Слезы и эмоции

Ради упрощения мы сфокусируемся на двух «типах» слез, частных и публичных, что поможет нам заложить базу для более сложных теорий горя. В этом кратком описании я предлагаю лишь набросок, напоминание, что всем знакомое явление может иметь более глубокий смысл.

Частным образом слезы проливаются в одиночестве или в окружении близких, партнеров и друзей. В качестве символа горя они говорят об утрате, ощущаемой в уходе другого. Они говорят и о боли оставленного, и о скорби по ушедшему. Было бы негуманно и аморально говорить о подобных слезах как чем-то эгоистичном, так же как бесчувственно утверждать, что слезы, пролитые за других, бесполезны. Слезы являются символом в самом глубоком смысле: они участвуют в том, что репрезентируют, и репрезентируют одновременно живых и умерших. Очевидно, что подобные слезы оказываются активным эмоциональным резервом, значение которого не подчиняется в полной мере никакому описанию. «Почему я плачу?» — вопрос непростой. В антропологии есть правило считать некоторые ритуальные действия просто самоцелью^[203], оно же распространяется на слезы: просто нужно плакать! Плач сродни

ритуалам, являющимся не кодом, который нужно взламывать, чтобы узнать их смысл, а просто действием, в котором или при помощи которого актер чего-то достигает. Люди — предельно сложные эмоциональные существа, и иногда они нуждаются в разгрузке. Но даже в качестве самоцельного действия слезы могут стать частью личного нарратива человека. Мы все много говорим сами с собой^[204], и наш внутренний нарратив растет с накоплением эмоционального опыта. Мы говорим себе: «я плакал», «я рыдал», «у меня не осталось слез». И в этом растет наша идентичность, часть «самости», не рассчитанная на публичный мир. Оставлю пока что тему «самости», но что с публичными слезами?

Публичные слезы обычно проливаются в присутствии других, в том числе более дальних родственников, друзей и соседей. У многих есть опыт пребывания с пережившим утрату человеком или семьей вообще без плача, несмотря на печальную ситуацию. Затем в дом приходит кто-то еще, вступает в круг горюющих родственников, кто-то из них приветствует его со слезами и эмоциональным порывом: новоприбывший выполняет роль эмоционального триггера. Это важный момент, который ставит часто игнорируемый вопрос об эмоциях как таковых. Что такое эмоция? Это один из аспектов жизни, который все культуры принимают как данность, но относятся к нему по-разному. В глаза бросается разница между английской сдержанностью и итальянским кипением, но это лишь вершина айсберга человеческого разнообразия. В обществе люди склонны думать, что их образ жизни — надежный, конкретный и абсолютный. Пользу может принести более широкий взгляд, опирающийся на сравнительную антропологию и сформулированный, например, Росальдо: «чувство приобретает форму в мысли, а мысль нагружена эмоциональным значением... Эмоции — это мысли, прочувствованные в приливах крови, пульсациях, „движениях“ наших печени, сознания, сердца, желудка, кожи. Это воплощенные (embodied) мысли»^[205].

Эмбодимент, душа и роль

Подход к жизни исходя из теоретической рамки эмбодимента, а не ролевой теории, особенно плодотворен, когда мы говорим о горе, поскольку говорить об эмбодименте — значит обсуждать человеческие существа как цельные, не деля их на души или тела, или даже на реальные части и просто роли, которые люди играют в социальной драме

существования. Для понимания самих себя и других людей двойственность, лежащая за теологической схемой «душа — тело», столь же бесполезна, что и социологическое различие роли и исполнителя. Но, как мы увидим ниже, есть другая двойственность, фундаментально важная для личности.

Дым редко бывает без огня, и горячее принятие ролевой теории в середине XX века в западных городских сообществах приводит к восприятию жизни, разделенной на частный мир «настоящей самости» и публичный мир ролей. Такая модель — лишь другая версия фрейдовского деления на сознательное и бессознательное. Западная культура долго утверждала веру в какое-то подобное различие. Платоновское учение о разделении души и тела — одно из старейших оснований для представления, что мужчины и женщины фундаментально не являются тем, чем кажутся. В определенном странном смысле, это западная версия индийской идеи иллюзии, вера в то, что видимое — не предельная реальность, а просто завеса, ложь, мешающая восприятию.

Идея жизни, поделенной на уровни, становится очевидной в британском контексте в теории эмоции Джеймса. Если обобщить, то, согласно этой теории, личность — это емкость, наполненная эмоцией, емкость, обычно для внешнего мира невидимая. В случае утраты эмоция, наполняющая эту емкость, — горе. Здравая реакция предполагает, что емкость нужно освободить, а горе — отпустить. Согласно этой интерпретации, пролитые слезы оказываются желаемой формой освобождения. Слезы переносят внутренний мир вовне. Слезы — это здоровье.

Эта популярная теория эмоций, горя и здоровых реакций широко распространена и воспринимается как истина, в особенности в английском среднем классе, из которого происходят многие вовлеченные в консультирование для переживших утрату и смерть близких. Эта позиция может не быть правильной или по меньшей мере не представлять собой истину, а в каких-то случаях откровенно вводит в заблуждение. Стремящиеся помочь горюющему редко удовлетворяются, пока тот не начнет рыдать, пока не «выпустит все наружу». Возможно, они даже сочтут неудачей такой исход событий, когда тот, кому они пытаются помочь, не начнет плакать, поскольку плач может восприниматься как показатель определенных отношений. Многие рассчитывают на плач, который для них является знаком катарсиса или, более корректно, его символом, участвующим в процессе, который он представляет. Конечно, нет сомнений, что для кого-то плач является необходимой частью

кульминационных моментов радости или печали в жизни. Однако для плача в равной степени важны и контекст, и некие глубокие эмоции, стремящиеся вырваться на свободу.

Эмпирическое исследование, проведенное в рамках лейденского проекта изучения утраты (Leiden Bereavement Project), показывает, что, вопреки распространенному мнению, излишне эмоциональное поведение, в том числе плач, не обязательно коррелирует с лучшей адаптацией к утрате. Как утверждает Марк Клейрен, директор проекта: «Переживший утрату человек, демонстрирующий пылкое высвобождение эмоций и сильную озабоченность событием спустя несколько месяцев после него, с точки зрения обывателя кажется адекватно справляющимся со смертью. Обратное так же справедливо»^[206].

Благодаря сказанному можно предположить, что активно вовлеченные в консультирование во время переживания горя должны осознавать пределы своих возможностей, пытаться влиять на поведение других, с их точки зрения, наиболее подходящим способом. В нашем обществе, как и в ряде других, слезы свидетельствуют о социальных отношениях и маркируют степень привязанности и дружбы. В этом смысле они зависят от контекста, поскольку какие-то случаи и места требуют их демонстрации, а какие-то нет. Очевидна комплексность культурного измерения горя, а мы лишь начинаем понимать его сложность. Несколько примеров из различных европейских контекстов могут помочь нам продемонстрировать эти сложности и вывести на поверхность некоторые имплицитные допущения, которые обычно ускользают от внимания.

Начнем с Англии. Одно из моих собственных исследований показывает, что люди по-разному реагируют на эмоции и похороны в разных контекстах. В рамках опроса в Ноттингемшире были проведены шестьдесят два интервью^[207]. На вопрос, что информанты считают более эмоциональным, похороны или кремацию, никто не выбрал кремацию. Примерно половина сочла похороны и кремацию равно эмоциональными, а остальные посчитали похороны более эмоциональным событием, чем кремацию. Наиболее заметна разница в ответах тех, кто присутствовал на похоронах по крайней мере одного из своих родителей. Из двадцати трех таких респондентов семнадцать считали, что в целом похороны более эмоциональный ритуал, чем кремация, а шесть — что особой разницы между ними нет. Также интересны ответы на вопрос, есть ли какая-то разница в терапевтических возможностях похорон и кремации. Практически все, кто потерял родителей, супругов или детей, не видели

разницы между обрядом и его терапевтическими возможностями. Только двое считали, что разница есть, и воспринимали кремацию более позитивно, чем похороны. Стоит отметить, что даже те, кто говорил, что похороны — более эмоциональное мероприятие, чем кремация, не считали, что похороны из-за этого более терапевтичны. Этот пример, основанный на сравнительно небольшой выборке интервью, должен подкрепить тезис, что эмоцию в определенном контексте можно интерпретировать и как демонстрацию, а не только как высвобождение какой-то внутренней энергии. Совсем другой пример из традиционной Греции дополнит описанный материал.

Народная психология горя в Греции

В главах 2 и 8 я описываю практику похорон, эксгумации и окончательного захоронения костей у православных крестьян Греции. Одна из черт этого процесса переживания утраты — популярное отношение к эмоциям, ассоциируемым с горем. Исследование Дэнфорта^[208] демонстрирует, что примерно пятилетний период между захоронением тела и эксгумацией костей оказывается временем приспособления к смерти. Хотя окончательная эксгумация маркируется сильными эмоциями, она завершает период горя, воплощая то, что исследователь называет «туземной теорией катарсиса». «Результатом этого процесса оказывается настолько полное принятие окончательной и бесповоротной природы смерти, насколько возможно»^[209].

Эта теория катарсиса отражает веру, что постоянное говорение о смерти в конце концов избавляет людей от интенсивного переживания боли и страдания. Однако для понимания этой идеи необходима особая осторожность, ведь в то время как популярная точка зрения гласит, что песни и слезы не только помогают справиться с комком в горле, но и приносят человеку «легкость», остается «рана, которая никогда не залечится», как назвал одну из глав Дэнфорт^[210]. Предполагается, что хотя для горюющего важно вывести из системы какие-то эмоции, это не означает возврата системы к норме; скорее, именно выражение эмоций оказывается важно для совладания с непосредственным переживанием горя и приспособления к утрате с течением времени. В результате переживший утрату меняется и живет, приняв этот новый опыт смерти. Слова и действия погребальных обрядов таким образом достигают своей

цели.

Дэнфорт также предполагает, что люди посещают могилы и участвуют в похоронах, чтобы вновь пережить свое чувство боли, вспомнить умерших и поддерживать с ними связь. Он описывает также, как женщины, пережившие, как он его называет, обыкновенное горе, например смерть пожилых родителей, принимают смерть, что позволяет им передать какую-то толику принятия другим женщинам, переживающим более резкую утрату, например потерю ребенка или молодого мужа. Более интенсивное горе, так сказать, усмиряется реалистичным взглядом на мир большого числа людей. Этот пример хорошо показывает, как эмбодимент порождается общинной жизнью и питает ее.

Горе: норма или болезнь?

Этот греческий пример отражает предыдущую дискуссию о социальной дистанции у скорбящих, а также ставит вопрос «нормальности» применительно к горю. Здесь социологические представления о родственной дистанции неизбежно связаны с психологическими аспектами эмоций. Принимая во внимание взаимосвязь социальных и психологических моментов, обратимся к конкретному аспекту горя, который можно назвать «медицинской моделью». Здесь горе рассматривается скорее как болезнь, а не как изменение социального или религиозного статуса. Для начала рассмотрим идею нормальности, хотя это понятие может показаться странным применительно к утрате, учитывая присутствующее в ней предположение, что в жизни существует какой-то образцовый путь, от которого скорбящие отклоняются и к которому со временем возвращаются.

Во многих отношениях эта точка зрения сравнивает горе с болезнью, подразумевая, что, когда кто-то умирает, родственники в некотором смысле становятся больными. Они «ранены», и заживление этой раны занимает некоторое время. Эта медицинская модель болезни, как ее можно назвать, имеет много уровней значения. В современных обществах смерть часто случается в больнице после периода болезни, требующей госпитализации. Хотя этот факт нечасто обсуждается, он сам по себе может привести к тому, что больница станет ассоциироваться со смертельным исходом и с идеей неизлечимой болезни.

Но вместе с тем смерть часто называют «шоком». Даже после продолжительной болезни родственники нередко говорят, что само

событие и его последствия застали их врасплох. Этот элемент неожиданности можно легко анализировать с точки зрения медицины, поскольку во многих западных обществах наиболее драматические изменения настроения чаще интерпретируются с медицинской точки зрения, чем с богословской, социологической или философской.

Популярная фраза, в которой отражена эта же модель, гласит: «время лечит». Чтобы увидеть, насколько популярна эта идея, мы задавали в уже упомянутом опросе в Ноттингемшире вопрос, считают ли респонденты, опираясь на свой опыт, что эта фраза правдива. Для подавляющего большинства, около 79 % респондентов, это действительно так, а для 11 % нет. Для них аспекты их утраты оставались значимыми и в дальнейшей жизни. Около 10 % не дали никаких комментариев по этому вопросу. Интересно, что те, кто не считал, что время лечит, формулировали ответы так же, что и те, кто в основном соглашался с этой популярной мыслью, но уделяли гораздо больше внимания памяти. Многие соглашались, что время лечит, но также подчеркивали значение воспоминаний, которые могут быть или не быть болезненными. Характер воспоминаний определяло согласие или несогласие с тем, что время может лечить. Мужья, потерявшие жен, казались особенно вовлечены в воспоминания, но выяснилось, что в нашей небольшой выборке утрата у всех респондентов произошла в течение предыдущих двух лет.

Следующие цитаты отчасти отражают этот опыт, многими узнаваемый, когда речь заходит о памяти и времени:

«Сейчас это чувствуется не так сильно, но потеря остается с вами».

«Да, время в чем-то лечит, начинаешь видеть все в перспективе, но скучать по умершему не перестаешь».

«Время не лечит, но сейчас боль не так сильна» (через два года после смерти мужа). «Да, но это все еще свежо в моей памяти» (тринадцать лет после смерти сестры).

Пережившая религиозное обращение в христианство из активного атеизма также не согласилась с идеей целительности времени — не потому, что изменения не происходят со временем, а потому, что хотела подчеркнуть веру в то, что «Бог является целителем». На самом деле она «получала ответы на молитвы об исцелении от боли» и теперь чувствовала, что хотя боль утраты ее отца все еще сильна, она находится дальше от респондентки. Женщина живо описала состояние как «родовые боли наоборот».

Другой, более конкретный вопрос — как долго люди возвращаются к нормальной жизни? Большинство (45 %) считали, что это произошло в

течение нескольких дней, для 23 % — нескольких недель, для 18 % — месяцев и 15 % — лет. Промежуток времени отражает близость отношений между скорбящим и умершим. Одна женщина сказала, что ей потребовалось сорок лет, чтобы говорить о смерти матери, в то время как для дальнего родства или соседей нет реальной необходимости «возвращаться к нормальной жизни», поскольку обычная непрерывная ткань жизни ни в каком смысле не была изменена. Представленная здесь выборка охватывает разнообразные временные промежутки между мертвыми и скорбящими и подтверждает результаты гораздо более подробного исследования Марка Кляйрена, который на нидерландском материале обнаружил, что адаптация после утраты значительно отличалась у людей с разными родственными отношениями^[211].

Кляйрен описывает, как родители продолжают страдать от потери ребенка в течение длительного времени; это особенно верно в отношении матерей. В его выборке около 35 % матерей не показали признаков снижения привязанности к своему умершему ребенку через четырнадцать месяцев после его смерти. Кляйрен также подчеркнул, что отцы часто быстрее оказываются менее задетыми потерей детей, чем матери, и это может быть связано с поддержкой, которую они должны оказывать женам, при этом отцы часто начинают демонстрировать напряжение спустя месяцы. Он также обнаружил, что вдовцы приспосабливаются к утрате гораздо хуже, чем вдовы, а сестры особенно часто страдают от потери родного брата. Кляйрен назвал сестер «забытой группой», когда речь идет о скорби и горе. Взрослые сестры умершего человека гораздо реже получают поддержку и внимание, чем супруги или дети. Это интересно в свете того факта, что наименее проблемной группой в долгосрочной перспективе являются взрослые дети, особенно сыновья, умерших родителей^[212]. Маленькие дети, конечно, составляют совершенно другую категорию с разнообразными потребностями^[213].

Эти данные подчеркивают тот факт, что смерть часто вовлекает неоднородную группу людей, каждый из которых в большей или меньшей степени включен в сеть отношений, сфокусированных на умершем. Важно подчеркнуть это разнообразие, потому что слишком легко сосредоточиться только на ближайших родственниках умершего и забыть о других. Это часто происходило при исследованиях, обращающих внимание на вдов, но, например, игнорирующих сестер.

Различные исследования показывают, насколько вводит в заблуждение идея, что скорбящие возвращаются к нормальной жизни,

поскольку для многих близких членов семьи нет возврата к прежнему состоянию. Полученный новый опыт навсегда меняет людей. Идея возвращения к нормальной жизни похожа на идею выздоровления после какой-то относительно легкой болезни. В идее возвращения к нормальной жизни можно обнаружить больше смысла, если мы ее будем рассматривать применительно к социальному миру, а не к области внутренних переживаний. В течение периода непосредственно после тяжелой утраты люди часто воспринимаются, как будто они находятся в особой ситуации; им присваивается особый статус, который в большей или меньшей степени отделен от статуса остальных, чья жизнь продолжается обычным образом. «Возвращение к нормальной жизни» означает их возвращение к обычному течению жизни в терминах повседневности. Внутренние изменения в опыте, памяти и взгляде на мир могут дать совсем другую картину, чем просто внешний вид. Тем не менее для некоторых утрата меняет даже то, как они живут, когда возвращаются в обычный поток социальной жизни. Очень многое зависит от того, как умерший связан с выжившим, и от того, насколько повлияли социальные ритуалы.

Материнство и утрата ребенка

Исследования Кляйрена подтверждают знакомый большинству из нас факт, что личная идентичность частично определяется влиянием других, о чем мы более подробно расскажем ниже. Неудивительно, что некоторые матери просто не «выздоровливают» после смерти ребенка; действительно, само употребление этого слова скрывает значимость такой смерти. Говорить о выздоровлении — значит использовать болезнь в качестве модели скорби. Как будто мать заболела какой-то несчастной и неубедительной болезнью, но сейчас она выздоравливает, что рано или поздно приведет ее в норму. Поэтому необходимо проявлять особую осторожность, говоря о горе как о болезни, так же как в ситуации, когда эмоции в целом обсуждаются как болезни^[214]. Тем не менее до недавнего времени такое отношение было особенно распространено по отношению к женщинам, которые рождали мертвого ребенка. Работа Джейн Робинсон по перинатальной смерти уделяет особое внимание тому, какое значение многие матери придают рождению ребенка, независимо от того, жив он или нет после родов^[215]. Она документирует неприятную ситуацию, когда после самопроизвольных преждевременных родов мертвого ребенка

матери не только сказали, что, так как это событие было классифицировано как аборт, больница утилизирует биоматериал, но и еще больше расстроили, сказав, что она молода и успеет завести еще ребенка^[216]. Проблема здесь в том, как именно идентифицируется мертворождение, поскольку это влияет на то, как женщина воспринимает его, а также определяет, как другие, в том числе медицинские работники, относятся к женщине. Робинсон цитирует Ловелла, чтобы подчеркнуть жесткую рамку возможностей, когда мертворожденный ребенок не называется человеком или, во всяком случае, к нему не относятся как к человеку: «если ребенок родится раньше, чем через двадцать восемь недель, с точки зрения закона он может восприниматься так же, как гинекологические соскобы, и сжигаться. Он не считается мертвым человеком, это вещь. Его потенциальная идентичность разрушена вместе с его останками».

Такой взгляд выражает базовую медицинскую модель, игнорирующую глубинные факты существования, будь то экзистенциальный опыт, лежащий в основе жизни, или религиозный опыт в центре веры. Некоторые события так сильно влияют на человеческую жизнь, что люди никогда не становятся прежними, просто меняются из-за того, что с ними произошло. Говорить о выздоровлении значит говорить о некоем обратном изменении, отмене того, что произошло, об отмене части жизни. А это невозможно. Для многих процесс зачатия и вынашивания ребенка, рождения мальчика или девочки, воспитания их в годы беспомощности и, возможно, во взрослом возрасте отнимает огромное количество внимания, времени и психологической энергии, а также создает новое измерение в жизни женщины. Благодаря этому опыту женщина становится матерью, поэтому, если она теряет своего ребенка, именно мать, а не только женщина, погибает. В этом смысле материнство — экзистенциальный факт жизни, а не просто социологическое описание. Даже с точки зрения социологии показателен факт, что по-английски жену покойного называют вдовой, а для матери, которая потеряла своего ребенка, слова нет. Как физиологически, так и психологически верно, что ребенок является частью своей матери не так, как он является частью своего отца. Это не отрицает горе отцов по своим детям, не в последнюю очередь в культурах, где сильна связь между отцом и сыном, но демонстрирует очевидную разницу, обусловленную фактом беременности.

Надежды, чаяния, стремления и страхи, которые родители могут испытывать к своим детям, являются частью личности каждого родителя, так же как отношения между родителями частично состоят из общих ожиданий. Когда они сокрушены смертью, глупо как с философской, так и

с теологической точки зрения говорить об утрате в терминах, более подходящих для физического заболевания. В определенной степени этот факт о матерях и детях может также переноситься на другие интимные отношения, когда люди становятся «частью друг друга». Антропологи изучали эти явления с точки зрения социальных связей и сетей, которые меняются в результате смерти^[217].

Таким образом, до некоторой степени человеческая идентичность включает в себя идентичность других, и мы вскоре обратимся к этому в терминах личности. Мать есть мать, потому что у нее есть дети. Когда детей больше нет, ее личность радикально меняется. Это, вероятно, еще более важно в современной Британии, где женщины, как правило, имеют очень мало детей и каждый ребенок приобретает большое значение, часто задолго до рождения. Таким образом, хотя смерть может быть уничтожением чьей-то жизни, память об этом человеке все еще является частью жизни и идентичности живущих. В строго социальном плане это изменение особенно заметно в определенных категориях людей. Как мы уже говорили, жена становится вдовой, а муж — вдовцом после смерти партнера. Точно так же дети становятся сиротами после смерти родителей, но именование родителей, чьи дети умерли, не меняется. С помощью этого факта можно показать, что брак меняет социальный статус в Британии больше, чем рождение ребенка, но это, безусловно, не следует понимать психологически, как признак того, что быть матерью для женщины менее важно, чем быть женой. Значение этого факта растет с увеличением числа семей с одним родителем, где идентичность матери более важна, чем идентичность жены. Конечно, важно не игнорировать тот факт, что материнство — это экзистенциальный факт жизни, а не просто социологическое описание.

Вполне может быть, что описательные термины тесно связаны с социальными выгодами или их отсутствием в результате использования. Отсутствие в английском языке слова для матери, потерявшей ребенка, может многое сказать о традиционном отношении к деторождению и полу, но такая простота характерна не для всех культур. Так, например, в современном израильском обществе есть не только выражение *ima shkula*, означающее мать покойного, но есть аналогичные термины для отца погибшего, *aba shkul*, и для родителей, переживших детей, *horim shkulim*. Мало того что эти термины имеют психологическое значение для переживания утраты, но они имеют и огромное социальное и политическое значение в контексте стратегии военной обороны Израиля. Потеря сына, служившего в армии на защите страны, считается почетной жертвой для

нации. Регулярные и масштабные трансляции по телевидению похорон военных в Израиле отражают эти ценности. Это постоянное напоминание о необходимости быть внимательным к переключке риторики власти и сочувствия, политики и психологии в жизни человека. Это, возможно, особенно важно, когда уход и консультирование имеют финансовые последствия, а финансирование часто является политическим вопросом.

Таким образом, медицинская модель утраты как болезни, за которой следует этап выздоровления, неуместна. В некотором смысле эта идея может быть связана с тезисом Филиппа Арьеса, что в современной Западной Европе смерть стала техническим явлением, сконцентрированным в больницах^[218]. Но экзистенциальная модель, сфокусированная на проблемах идентичности и ее изменения, гораздо более уместна в вопросах жизни и смерти, чем медицинская модель, не в последнюю очередь потому, что она помещает в центр внимания отдельного человека, а не оставляет его или ее лишь объектом силы. Важное исследование, проведенное Кляйреном, показало, что многие матери просто «не возвращаются к нормальной жизни» после смерти ребенка. Такая потеря включает частичную потерю себя, которая не может быть компенсирована каким-либо простым способом; как выразил это Денис Класс в обширном исследовании о погибших родителях, «подобно ампутации, утрата родителей — это постоянное состояние»^[219]. И конечно же, ни одна простая стадийная теория скорби не может разобраться с такой утратой, как ясно показала критика стадийного подхода Элизабет Кюблер-Росс^[220].

Один очень важный аспект обширной проблемы природы горя раскрылся до, во время и после публикации в 2013 году «Руководства по диагностике и статистике психических расстройств» (DSM) Американской психиатрической ассоциации. В отличие от предыдущих изданий, в пятом позволяется классифицировать некоторые случаи скорби после тяжелой утраты как болезнь и получать соответствующее медицинское лечение. Здесь сложность вызывает различие «обычных» и «сложных» форм горя. В широком обсуждении звучало мнение, что здесь происходит медиализация обычного человеческого переживания горя, в то время как другие считали целесообразным признать, что для некоторых горе может быть настолько сильным, что медицинская помощь обязательно должна быть доступна^[221].

Как бы то ни было и какой бы ни была точка зрения на горе, мы настаиваем, что биологические и социальные измерения в совокупности

формируют людей, переживших в результате переживания тяжелой утраты определенные изменения. С помощью погребальных обрядов, не в последнюю очередь благодаря силе слов, они преодолевают жизненные трудности и тем самым подтверждают социальную цель своей культуры. Причина, по которой неправильна интерпретация горя как болезни, заключается именно в том, что выздоровление возвращает человека в нормальное состояние. Весь наш пафос заключается в том, что ритуалы утраты создают другого человека. В то время как похоронные обряды действительно представляют собой обряд перехода в смысле ван Геннепа, перевод индивида из одного социального статуса в другой, они вместе с тем должны рассматриваться в терминах Блоха как процесс отраженного завоевания, посредством которого происходят личные изменения вследствие опыта встречи со смертью.

Публичным признаком этой трансформации часто являются формальные памятники, свидетельствующие не только о том, кто умер, но и о тех, кто соглашается продолжать свою общественную жизнь. Военные мемориалы являются особенно хорошим примером текстов и архитектуры, свидетельствующих о том, как смерть может использоваться в качестве средства противодействия злу и стимулирования непрерывной жизни общества^[222]. Хороший пример — создание мемориала погибшим во время Фолклендской войны в английской частной школе Pangbourne College^[223]. В терминах этой книги, мемориалы — это триумф слов против смерти и символы оживляющей жизненной силы, обеспечивающей сохранение общества^[224].

Поведенческие, когнитивные и стресс-ориентированные теории

Теперь, после рассмотрения горя в рамках социологических и антропологических теорий утраты и идентичности, мы наконец обратимся к более конкретным и в основном психологическим теориям горя. Причина такого порядка отчасти в том, что некоторые психологические теории горя приобрели широкую популярность часто без лишнего внимания к социальному контексту скорбящих и отчасти, поскольку обеспечивали основания для относительно нового взгляда на горе, базирующегося на идее «личности».

Возвращаясь к более формальной работе с теориями горя, удачным было обращение к бихевиоральной перспективе, которая включает и

социально-психологические подходы к анализу реального поведения скорбящих, поскольку сам факт смерти неизбежно приводит к изменениям в жизни наиболее близких людей. Образцы поведения, которые когда-то составляли повседневную жизнь, разрушаются, и этот разрыв влияет на выжившего, который может стремиться избегать определенных мест или действий из-за боли, связанной с изменением их значимости. Потеря приводит к исчезновению триггеров действий, и поведение теряет некоторые элементы. Награды за деятельность отсутствуют. Жизнь беднеет, возникает своего рода депрессия. Это особенно важно в тесных партнерских отношениях, например в браке, где важно чувство взаимности, а не только привязанность. Когнитивный взгляд на такие отношения позволяет сформулировать то, что известно как «модель выученной беспомощности» горя. Этот подход хорошо документирован и применен к горю Вольфгангом и Маргарет Штребе^[225]. Скорбящие испытывают чувство беспомощности, поскольку они во многом зависели от покойного во время совместной жизни. Они видят мало надежды на улучшение своего положения и попросту учатся беспомощности. Эта когнитивная теория описывает потерю контроля и основана на экспериментах с животными, которые почувствовали, что в определенных ситуациях они беспомощны. Применительно к человеку, например, некоторые считают, что неудача на экзаменах может рассматриваться как неизбежность. Усвоенную беспомощность можно распространить на многие другие аспекты жизни. То же самое можно сказать и о горе: если потеря рассматривается как состояние беспомощности, возникает выученная беспомощность, в то время как другие могут видеть, что что-то можно сделать, и избегают такого исхода. Формированию беспомощности могут способствовать чрезмерная зависимость от партнера и чувство вины оставшегося жить после самоубийства.

Штребе особенно интересуются стрессом и тем, как жизненная ситуация может подавить способность справиться с ней, что приводит к ухудшению состояния, особенно в области близких семейных отношений^[226]. Для этого существует «дефицитная модель утраты партнеров». Здесь в фокусе внимания оказываются различные виды поддержки, исчезающие, когда один партнер теряет другого, от выполнения обычных домашних дел и утраты эмоциональной поддержки до потери социальной идентичности. Авторы также используют шкалу социальной адаптации Холмса — Рея^[227] для оценки необходимой перестройки в ответ на некоторые жизненные обстоятельства, хотя и

отмечают ее относительно слабую эмпирическую основу. Эта шкала ранжирует степень адаптации, требуемой в ответ на событие, от 1 до 43, причем смерть супруга является первой, смерть близкого родственника пятой, выход на пенсию и смерть близкого друга десятой, а рождественские каникулы — сорок второй. В отличие от фрейдовского понимания горя, сфокусированного на личности и ее внутренней динамике, Штребе предлагают более рассудительный подход как к внутриличностным, так и к межличностным формам преодоления горя. С их точки зрения, жизнь после тяжелой утраты необходимо связана с поиском смысла в опыте, с попыткой вернуть себе возможность управлять жизнью и повысить самооценку.

Стадиальные теории горя

Один из самых популярных ответов на вопрос, как люди реагируют на тяжелую утрату, состоит в том, чтобы предложить набор стадий скорби. Действительно, стадиальные теории в современном обществе приобрели огромную популярность, что само по себе может быть проблемой. Мы приступаем к обсуждению стадий только сейчас из осторожности, чтобы случайно не принять эту позицию некритично. Рассмотрев некоторые социологические и психологические факторы, мы можем подойти к теме стадий скорби со всей должной аккуратностью. Ключевая проблема заключается в образе, задаваемом словом «стадии», особенно когда оно означает фиксированные уровни, через которые кто-то должен постепенно пройти. Такие «стадии» легко спутать с «симптомами», с упрощенными описаниями настроений, чувств или действий и поведения. Другие психологи, например, предлагают ряд описательных симптомов, защищая теорию трех, четырех или пяти стадий. Штребе выделяют примерно двадцать четыре симптома горя, прежде чем остановиться на четырех «закономерностях» онемения, тоски и протеста, отчаяния, выздоровления и восстановления^[228]. Практически все, кто пишет сейчас на эту тему, оговариваются, что не все люди испытывают каждый симптом или что многочисленные симптомы могут возникать одновременно или по различным схемам. По сути, они описывают наборы настроений, со временем трансформирующихся в новую модель приспособления к жизни, а не стадии развития.

Важнейшей книгой, которая оказала значительное влияние на формулирование стадий горя, была работа Элизабет Кюблер-Росс «Смерть

и умирание», опубликованная в 1968 году. Идея книги, написанной в одних условиях, часто применялась в других. Хотя описание того, как смертельно больные люди в Чикаго реагировали на известие о своей надвигающейся смерти, часто воспринимается как описание того, как скорбящие люди реагируют на утрату, — это довольно разные ситуации. Кюблер-Росс наметила пять этапов для около двухсот человек, которых она изучала: отрицание и изоляция, гнев, торг, депрессия и принятие. Она четко определила их как «механизмы переживания» (копинга), которые могут «использоваться в течение разных периодов и заменять друг друга или время от времени сосуществовать», что указывает на общую неуместность идеи стадии^[229]. Одна из причин, по которой мог приниматься именно такой подход к исследованию утраты, состоит в том, что Кюблер-Росс включает в рассмотрение и «подготовительное горе», в котором «члены семьи проходят различные этапы адаптации, аналогичные описанным для наших пациентов»^[230]. Незадолго до этого британский антрополог Джеффри Горер, испытавший влияние множества исследователей, в том числе Фрейда, Мелани Кляйн, Линдеманны, Маррриса и Боулби — всех ключевых авторов, писавших о смерти и горе, — пришел к собственной стадийной теории не только горя, но и скорби. «Как правило, траур делится на три этапа: начальный период шока, стадия сильного горя и дезорганизации и обычно наиболее длительный период реорганизации». Кроме того, он предположил, что второй этап имеет тенденцию длиться «в Великобритании от шести до двенадцати недель»^[231]. Мы вернемся к Гореру ниже, поскольку его фокус на социальном контексте очень важен для моей аргументации по поводу идеи личности и смерти.

Тем не менее, учитывая эти критические факторы, многочисленные комментаторы с осторожностью относятся к стадийному подходу, сформулированному Кюблер-Росс^[232]. Интересным социологическим фактом является то, что очень многие, часто те, кто участвовал в консультировании по поводу утраты или читал материалы, связанные с этой темой, поддерживали эту конкретную теорию стадий поведения в течение 1980-х и 1990-х годов настолько, что она стала канонической. Возможно, это произошло потому, что смерть и утрата стали предметом более широкого общественного обсуждения, вместе с растущим числом консультантов по смерти начали появляться и группы взаимопомощи, которые часто создавались не высококвалифицированными медицинскими работниками. В атмосфере, соединяющей относительное невежество в отношении утраты, как на опыте, так и в теории, с желанием быть

информированным и компетентным, схема Кюблер-Росс предлагала готовое решение. Опираясь на рассказы людей с околосмертными переживаниями, Кюблер-Росс^[233] позже также предложила описание четырех фаз, с которыми сталкиваются люди после смерти, а именно: выплывание из тела с переживанием целостности, ощущение себя «духом и энергией», способным путешествовать далеко, а также встреча с фигурами вроде ангелов-хранителей, переход в реальность безусловной любви и красоты, которая навсегда изменит их отношение к жизни и, наконец, бытие «в присутствии Высшего Источника» в качестве «духовной энергии», больше не нуждающейся в «бесплотной форме».

Критикуя то, как использовалась работа Кюблер-Росс, важно не только повторить высказанное в первой главе замечание о значении «надежды» в последней главе книги «О смерти и умирании», но и в более общем плане рассматривать это исследование и его популярное восприятие как одну из форм риторики выживания, слов против смерти. Кюблер-Росс в высшей степени гуманно исследовала желания умирающих «подарить маленький подарок» или, возможно, «создать иллюзию бессмертия», с одной стороны, и увидела, как живые предлагают свои собственные «помощь, вдохновение и ободрение» умирающим, с другой^[234].

Сохраняющиеся связи и нарративные подходы

Один из подходов к исследованию горя, с середины 1990-х годов приобретающий все большую популярность, описывается выражением «сохраняющиеся связи» (continuing bonds)^[235]. Этот подход признает, что многие из нас имеют множество продолжающихся отношений с нашими умершими. Будь то с родственниками или другими людьми — это считается «нормальным», а не патологическим. Это же выражение является способом превращения «потери» в «привязанность и потерю», потому что, хотя мы, очевидно, теряем человека в том смысле, что он умирает и отстраняется от нас посредством похоронных обрядов, он может продолжать присутствовать различными способами: в памяти, в результате работы некоторых специфических сенсорных механизмов осознания или человек может быть связан с определенным объектом или местом. Этот подход стал актуальным вместе с постепенным признанием избыточности фрейдистского подхода в конце XX века^[236], при этом жизненный опыт человека стал приобретать все большую собственную эмпирическую

ценность, в том числе в своем нарративном формате, позволяющем людям, пережившим утрату, говорить об умерших более открыто^[237].

Классическое антропологическое описание личного эмоционального опыта смерти детей, произведенное на бразильском материале, и его влияние на последующие исследования мы видим в работе Нэнси Шепер-Хьюз о смерти и месте страдания в жизни^[238]. Еще один в чем-то схожий пример, хотя и сфокусированный на интервью, содержится в книге Кристины Валентайн «Нарративы об утрате. Сохраняющиеся связи в XX веке»^[239]. Она приводит примеры сенсорного осознания, которое описывается как возникающее между людьми не только после завершения жизни, но и когда оба партнера живы. Она описывает, как в некоторых интервью, казалось, «пространство для умершего» возникало настолько явно, что создавалось «ощущение его или ее присутствия между нами»^[240]. Это выводит нас за рамки «воспоминания в разговоре» Уолтера в телесную деятельность, где может появиться близость, даже когда человек избегает другого, и даже умерший может быть включен в процесс.

Исследование Валентайн^[241] полезно именно из-за теоретической нацеленности на понятие личности и особенно потому, что его часто описывают как «связное, ограниченное, индивидуализированное, интенциональное, локус мышления, действия и веры, происхождение его собственных действий, бенефициарий уникальной биографии»^[242]. Автор указывает на ограничения подобной точки зрения, отмечая, как личность «тесно связана с я других людей», и призывает к «более гибкому и детальному пониманию личности» как для тех, кто умирает, так и для горюющих^[243]. Чтобы преодолеть такие ограничения, мы примем другой взгляд на личность, основанный не на почти обыденных западных социолого-философских представлениях об индивидуальности, а на антропологическом анализе, типизирующем «дивидуальную» личность. В качестве краткой прелюдии к обсуждению «дивидуальности» стоит напомнить, что в своем антропологическом исследовании с акцентом на смерти, горе и трауре Горер выражал недовольство «картиной одинокого скорбящего с его горем» как «значительного упрощения»^[244], несмотря на то что в Британии довольно слабо понимаются потребности людей в момент смерти и игнорируется ритуал как потенциально ценный для поддержки человека.

Имея в виду индивидуальность и критику этого понятия, мы обратимся к идее дивидуальности. Предварительно замечу, что в этой главе во многих случаях я использовал слово «человек» (person) там, где могло бы ожидаться слово «индивид» (Individual). Это знаменует собой новацию по сравнению с главами 1 и 2 и теориями горя, изложенными в предыдущих изданиях этой книги. Однако, далеко не отрицая предыдущее обсуждение подходов привязанности, потери, сохраняющихся связей и нарративных подходов, дивидуальный подход предлагает уникальную точку зрения на части каждого из них.

Чтобы разъяснить термин «дивидуальность», я начну с основополагающей работы антрополога Маккима Марриотта, базирующейся на индийском материале^[245], которая еще не была привлечена в посвященные горю^[246] исследования смерти. Марриотт утверждает, что попытки антропологов понять многие аспекты общественной жизни в Индии были бы успешнее, если бы они пользовались подходом к человеку не как к индивиду, а как к «дивиду». Здесь, вторя процитированной выше Валентайн, слово «индивид» описывает человека как самодостаточного и, несмотря на связи с другими людьми, четко ограниченного и почти изолированного. Подобные индивиды играют значительную роль во все более распространенном акценте в социологии на «постмодернизме» с его идеей отсутствия общепринятых нарративов жизни. Проблемы людей, живущих по одному, и одиночества, казалось, добавили веса пониманию индивида как отдельного от других, но, как и в двух предыдущих изданиях этой книги, я с осторожностью смотрю на чересчур легкомысленное использование понятия постмодернизма для интерпретации многих аспектов современного западного общества.

Моей непосредственной целью является использование темы дуальности и личности Марриотта в качестве основания для формирования плодотворного и творческого подхода к горю. Его теоретическая пронизательность не ограничивается представлением о личности, по природе включенной во множество взаимодействий, как в социологической теории сетевой идентичности, но ширится, включая всеобъемлющую природу социальных и природных сред, взаимодействующих с человеком, проникая в него и покидая его. Тем самым усиливается значимость понятия эмбодимента и материальной основы человеческой и социальной жизни. Повторюсь, дивидуальность отображает поток явлений из человека в других и в окружающий мир в

целом. Следует всегда помнить, что мы строим теории и используем модели, с помощью которых можно «думать о вещах» — в данном случае о людях. Можно сказать, что дивид является более динамичной и интерактивной сущностью, чем индивид. Чтобы описать взаимодействие человека и окружающей среды, Марриотт использовал техническую формулу «субстанция-код»: он говорил о «дивидах» как о «всегда составленных из „субстанций-кодов“, которые они принимают». «Субстанция-код» является ключом к его теории. Есть множество сущностей, подлежащих серьезному анализу для полноценного применения этого подхода к области исследований смерти, но Марриотт включает сюда, например, «родительство, брак, торговлю, платежи, милостыню, пиршество», а также «слова» и «внешность» (appearances)^[247]. В контексте его исследований Индии и кастовой структуры этой страны относительно легко увидеть, как «субстанции-коды» способствуют проявлениям личности в ситуациях, когда имеют значение пища и то, кем она приготовлена, что может повлиять на статус человека и ритуальную чистоту. Так же и с браком. Другими словами, наше взаимодействие с окружающим миром очень важно, оно делает нас такими, какие мы есть, а мир таким, какой он есть. Набирающее популярность использование понятия «антропоцен» в значении эпохи активности человека в «мире» предлагает еще один пример большего значения «дивида» по сравнению с «индивидом», поскольку этот более вовлеченный во взаимодействие и меняющий среду человек влияет на мир и испытывает его влияние. Еще больше критиковали как индивидуализм, так и антропоцен другие исследователи, не в последнюю очередь Харауэй, в работе «Появление родства в ктулхуцене»^[248] сплетавшая концептуальные и эмоциональные сети смыслов, соединяя все виды земных, живых и иных сопутствующих вещей как в локальном, так и в более широком мире. Здесь, конечно, не находилось времени на «человеческую исключительность и связанный индивидуализм»^[249].

Хотя в некотором смысле такое взаимодействие может показаться равно очевидным и «западным» народам, и народам индийского субконтинента, я подозреваю, что «западное» понимание скорее является поверхностным, более внимательным к «отношениям» и индивидам, а не к еде, прикосновениям или разговорам дивидов. Однако мы могли бы хотя бы попробовать уловить эту точку зрения, в ситуации, когда, например, человек начинает придерживаться определенной диеты и видит, что его «тело» состоит из съеденного. То, что попадает в тело, воздействует на

него и становится его частью. Рассмотрев такие материальные примеры, мы можем пойти дальше в область менее очевидных материальных факторов «субстанций-кодов», таких как «родительство». Наши родители вносят фундаментальный вклад в то, кто мы есть, не просто в радикально материалистическом смысле нашего генетического кода, но с точки зрения ценностей, которые мы принимаем, и даже с точки зрения того, как мы действуем и ведем себя. В глубокой статье Кэтрин Браун, касающейся «памяти плоти», было предложено собственное описание чувства присутствия мертвых на примере того, как некоторые пожилые люди видят в собственных действиях отражение умерших родителей. То, что мы только что сделали или сказали, не только напоминает нам о наших умерших родителях, но в более глубоком смысле позволяет нам «видеть» или «чувствовать» их не только в собственной деятельности, но почти как нашу собственную деятельность. Это означает, что недостаточно говорить о «памяти», но о некоем общем эмбодименте. Мы становимся ими, они становятся нами, или на мгновение, или на время, которое позволяет их почувствовать. Несомненно, существуют степени такого осознания, которые могут даже «граничить с патологическими реакциями», если мы сталкиваемся с «проявлением черт покойного в поведении скорбящих», как заметил о горе Горер^[250], цитируя Эрика Линдемманна^[251]. Возможно, даже распространенные комментарии, что у ребенка глаза отца или нос матери, показывают нам пример того, что с точки зрения теории мы можем идентифицировать как «субстанцию-код». Для тех, кто знаком с социологической терминологией, идея «габитуса» также может быть полностью применима в этом размышлении об отраженном эмбодименте.

Поэтапное смещение мышления на позицию дивидуальности, а не индивидуальности предлагает нам средства для переосмысления существующих исследований, например работы Маргарет Гибсон об объектах, которые мы наследуем от мертвых. Она называет тела «шифрованными машинами живых и мертвых», что буквально в шаге от идеи «субстанции-кода»^[252]. Опять же, идея наследования, довольно близкая идее памяти, вероятно, представляет собой слишком слабый термин для той эмоциональной нагрузки, которая ощущается внутри и через объекты, «принадлежащие» теперь нам, но ранее принадлежавшие нашим умершим. Другими словами, чувство идентичности в разной степени и в разные периоды пронизано закодированной в теле (embodiment-coded) природой этих «субстанций».

Это поэтапное изменение также влияет на наш анализ слов, фраз или

идей, полученных от родителей, поскольку для Марриотта слова или идеи так же претендуют на включение в «субстанцию-код», как и еда. Нередко родители комментируют, что слова, которые они говорят ребенку, напоминают то, что им самим говорили родители, — как будто слышат речь своей матери или отца. Они говорят так: «Я слышала, что говорю, как моя мать» или «Я не мог поверить, что сказал то же самое, что и мой отец». Учитывая основополагающие допущения исследования Мариотта, особенно важность риторики для человеческих отношений, можно сказать, что дивидуальность здесь весьма показательна. Среди многих видевших ценность этого «дивидуального» взгляда на личность были влиятельный кембриджский антрополог Мэрилин Стратхерн^[253], археолог Крис Фаулер^[254] и антропологи Сабина Хесс^[255], Бенджамин Р. Смит^[256] и упомянутая выше Харауэй^[257] с ее запутанными размышлениями. Тот факт, что Стратхерн сосредоточила внимание на Меланезии, а Хесс на народе ни-вануату на островах Бэнкс, а не на западных обществах, которые социологи часто называют индивидуалистическими, не должен умалять потенциальную теоретическую силу идеи Марриотта. Аргумент Стратхерн, что «люди часто построены как множественное и составное пространство отношений, их породивших»^[258], заслуживает тщательного рассмотрения в самых разных социальных контекстах. Арнар Арнасон, антрополог с глубокими познаниями о Западной Европе, работавший также в Японии, указал на мою идею, когда ставил под сомнение концепт «западного человека» и акцент на «отношениях» между индивидами: его теоретические сомнения касаются «предположений, что социальные отношения существуют между позициями или ролями в структуре или, в лучшем случае, *между* людьми, временно занимающими эти места»^[259].

В отношении горя многое можно узнать из предположения Стратхерн, что «меланезийцы» бывают «настолько дивидуальны, насколько они воспринимаются индивидуально»: в ходе подробного анализа она показывает, что «они содержат в себе обобщенную социальность»^[260]. То же самое и с озвученным Арнасоном сомнением в адекватности «отношений». Оба эти тезиса созвучны моему прочтению идеи личности у Дюркгейма, отраженной в его термине *Homo duplex*, предполагающем, что «общество» настолько представлено в индивиде, что приводит ко всеохватному переживанию эмбодимента. Мы вернемся к этим моментам в главе 13 с точки зрения того, что я называл «морально-соматическими» отношениями^[261]. В этой главе мы показали, насколько эмоциональные реакции на смерть зависимы от наших культурных ожиданий и как они

могут меняться со временем. Это царство эмоций и их динамический контроль будут становиться все более очевидными по мере того, как в следующей главе будет рассматриваться роль насилия в связи с жертвоприношениями и завоеваниями.

Глава 4

Насилие, жертва и завоевание

Если ритуальные слова против смерти вселяют надежду в ситуациях, где к горю относятся с сочувствием, они принимают совершенно другой тон в контекстах, где насилие является основной причиной смерти. Контекст становится решающим в оценке значимости конкретных смертей и смерти в целом для каждого общества. Опираясь на широкий круг источников, Филипп Арьес представил убедительную интерпретацию исторических эпох как различных контекстов смерти в Европе^[262]. Она начинается с традиционного знания о «смирной» смерти, естественной и неизбежной для всех, и подвергается изменениям в XII веке, когда смерть приобрела индивидуальные черты и люди стали считать собственную смерть невероятно важным событием. В XVIII и XIX веках постоянно усиливавшееся чувство взаимозависимости сместило акцент на чувство озабоченности смертью других, а не собственной. Наконец, Арьес говорит о смерти в XX веке как о чем-то «безымянном» и далеком от повседневного опыта^[263]. Хотя эти общие тенденции на протяжении веков и эпох являются полезными в качестве общих ориентиров, им не стоит следовать слепо, применяя к культурам за пределами Франции, на которой автор делает акцент. Некоторые контексты и времена требуют большей точности, например его обобщения о кремации в Великобритании весьма сомнительны, и можно даже сказать, что они вводят в заблуждение^[264]. В отличие от Арьеса с его историческим подходом, я посвятил эту главу как психологическим объяснениям смерти, связанным с идеями насилия, так и социологическим вопросам власти и контроля над жизнями отдельных членов общества.

Контроль и смерть

Тем не менее некоторые обобщения неизбежны, и одно из них, приобретающее все большее значение в западной мысли XX века, касается проблемы контроля. Поскольку смерть бросает вызов жизни, неизбежность смерти, вероятно, будет становиться все более проблематичной по мере того, как люди делаются все более компетентными в овладении миром

природы. Вслед за социологом Максом Вебером^[265] часто утверждалось, что процесс секуляризации, в результате которого религиозные институты и вера теряют влияние на жизнь людей, усиливается прямо пропорционально усилению человеческого рационального господства и контроля над миром. Например, работа на фабриках находилась под контролем человека в большей степени, чем работа в поле, поскольку погодные условия становились все менее значимыми для работающих в помещении. Подобно тому как XIX век стал свидетелем быстрого роста способов производства, управляемых и находившихся под влиянием рациональных форм контроля, XX век добавил к этим человеческим возможностям значительно усовершенствованную способность медицины контролировать болезни. Сейчас, когда начинается XXI век, к управлению жизненными процессами доступ имеют больше людей, чем когда-либо прежде в мировой истории. Проект «Геном человека» с подробным описанием генетической основы человеческой жизни является своего рода свидетельством человеческих способностей, лейтмотивом начала нового тысячелетия. Но, и это важный момент, независимо от того, насколько для медицины становится подвластной отсрочка момента смерти, он все равно наступает. Некоторые даже думают, что разумно рассматривать непредсказуемость жизни и смерти как часть нормального взгляда на жизнь^[266]. Такой взгляд можно назвать мудрым, поскольку риск остается хоть и социально скрытым, но неизбежным фактором всего человеческого существования, особенно в том, что касается смерти. Риск — это другая сторона вероятности, но, хотя существует очень низкая вероятность и минимальный риск того, что человек погибнет, когда выпьет стакан воды, есть абсолютная уверенность — и это большая редкость, даже почти противоречивая с точки зрения риска и вероятности, — что все умрут. Хотя культуры и эпохи могут по-разному принимать этот факт, окончательного контроля над смертью нет. В этом смысле смерть по-прежнему противостоит людям, особенно тем, кто находится в расцвете сил и обладает обширными возможностями контроля в повседневной жизни и работе. В конечном счете, однако, как и у всех других, смерть контролирует конец их жизни; настойчиво стремясь к контролю, все равно они в конечном счете терпят поражение. Часто эта неудача помещается в медицинский контекст, особенно часто — в контекст хирургии, где профессионалы, как правило, считают смерть неудачей.

Но люди действительно стремятся контролировать смерть, хотя бы посредством религиозных верований или ритуалов. Они воздействуют на

жизнь определенных членов общества, используя жизнь как своего рода инструмент для выражения социальной или философской позиции. Имея это в виду, можно сказать, что, как это ни странно, смерть от естественных причин встречается редко. Это особенно верно в современных обществах, где врачи и больницы играют важную роль в управлении и контроле жизни и смерти и каждая смерть сопровождается медицинским свидетельством с указанием причины смерти^[267]. Часто эти причины относятся к относительно небольшому диапазону вариантов, из которых вариант «естественные причины» используется редко.

Итак, медиализация смерти — это своего рода контроль над ней.

В самом деле, определение причины смерти само по себе является своего рода контролем, и многие находят определенное утешение в том, чтобы узнать эту причину. Медицинская причина смерти как будто частично удовлетворяет потребность человека знать, почему кто-то умер. Хотя в логическом смысле это неубедительно, но все же верно, что некоторые люди считают причину смерти частью объяснения ее смысла.

В случае неожиданной смерти моральный вопрос о том, почему кто-то умер, имеет большее значение, чем то, как он умер; не в последнюю очередь сказанное касается и самоубийства, как мы увидим ниже. То же можно сказать и о младенцах: родители не видят смысла в утрате такой молодой жизни, независимо от причины. Смерть престарелого родителя, напротив, кажется более естественной и неизбежной, хотя родственники по-прежнему ожидают, что причина смерти будет указана, поскольку в современных обществах существует общее ожидание, что люди доживут до тех пор, пока какая-то болезнь в старости не унесет их. Все эти смерти от болезней, несчастных случаев или естественных причин можно противопоставить тому, что мы можем назвать смертью от социальных причин, и в этой главе мы сосредоточимся именно на таких случаях смерти. Хотя можно спорить, какие виды смерти классифицировать как социальные, здесь мы объединяем казнь, самоубийство и то, что можно было бы назвать жертвенной смертью; каждая несет разные положительные и отрицательные социальные ценности. Мы начнем со считающегося негативным аспекта смерти, связанного с насилием.

Жертвенное насилие и война

Среди наиболее влиятельных теорий, касающихся насилия и смерти, выделяются связанные с Зигмундом Фрейдом. И хотя значимые

психологические и антропологические исследования впоследствии сочли эти теории ошибочными, это не помешало их радушному восприятию в некоторых литературных и культурных кругах. Здесь наша задача — описать ключевые аспекты, а не критиковать их, и мы начнем с «Тотема и табу» Фрейда^[268], его великой гипотезы, что история человечества начинается с жестокого убийства отца сыновьями. Это миф о происхождении культуры, о табу на инцест и Эдиповом комплексе — обо всем вместе, но он не имеет под собой археологических, исторических или психологических фактов. Миф основывался на собственном клиническом опыте Фрейда с невротическими пациентами и, что очень важно, вдохновлен столь же умозрительной работой шотландского теолога и раннего антрополога Уильяма Робертсона Смита, книгу которого «Религия семитов» (1894) мы уже обсуждали в главе 1. В центре внимания был общинный ритуал жертвоприношения, который, по мнению Смита, был лишен понимания насилия, давал участникам чувство единства между собой и со своим богом. Фрейд взял этот элемент жертвенного убийства, представил своих собственных персонажей и добавил элемент насилия, чтобы ввести тему отцеубийства, дав психоанализу одну из основ и предоставив плодородную почву для последующих авторов. Среди последних можно выделить Рене Жирара и его подход к насилию, лежащему в основе жертвоприношения, а также исследование Марвин и Инглом насилия и жертвоприношения, лежащих в основе американской военной культуры.

Священное насилие

Рене Жирар, лингвист, историк и философ культуры, в работе «Насилие и священное»^[269] помещает насилие в основу общества. Он делает это, потому что считает, что насилие лежит в основе человеческой природы. В его работе предложен анализ «Тотема и табу» Фрейда в ответ подавляющему большинству антифрейдистов и некоторым фрейдистам, которые, по словам Жирара, хотят «утопить» его «в насмешках, безразличии и забвении»^[270]. По Жирару, религия существует для борьбы с насилием, и для него «подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие»; ритуал в этом случае функционирует как механизм очищения насилия, который необходим, если мы хотим «удерживать насилие за пределами сообщества»^[271]. С насилием справляются

посредством жертвоприношения; действительно, религию можно определить как «все феномены, связанные с воспоминанием, поминанием и продолжением единодушия, всегда в конечном счете построенного на убийстве жертвы отпущения»^[272]. Но все это скрыто от людей в повседневной жизни, потому что человечество не может «прямо смотреть на бессмысленную наготу своего собственного насилия, не рискуя этому насилию отдаться»: он даже интерпретирует сексуальность как нечистоту, «поскольку [она] связана с насилием»; соответственно, «причина ритуальной нечистоты — насилие»^[273]. Он считает, что причина, по которой религия становится менее значимой во многих современных обществах, состоит в том, что теперь правовые процессы, лежащие в основе судебной системы, спасают нас от мести^[274]. Хотя Жирара больше всего интересуют жертвенные смерти, он считает, что даже обычная смерть, «подобно всякому переходу», содержит потенциал насилия, не в последнюю очередь потому, что она часто вызывает среди выживших разногласия по поводу собственности^[275].

Однако многие из рассуждений Жирара оказываются далеко не безупречны, когда подвергаются детальному исследованию с точки зрения академических дисциплин, из которых он черпает свою излишне аккуратную теорию насилия и козла отпущения. Это убедительно показал Джон Даннилл, мастерская критика которого демонстрирует, среди прочего, отсутствие интерпретации идеи «дара» в описании Жираром жертвы^[276]. Даннилл выступает за взаимодействие богословских и антропологических представлений о жертвоприношении, а также о человеческом теле, чтобы понять феномен жертвоприношения, которое может стать основой христианского самопонимания и образа жизни. Его тройственная схема, включающая понятия «обмен, трансформация и действие», напоминает и явно соотносится с идеей Блоха об отраженном завоевании, обсуждавшейся в главе 1, за исключением того, что Даннилл привносит мощную христианскую теологическую рамку — видение «большой жизни», которое достигается в результате обменов, заключенных в жертвоприношении, особенно в жертве Христа, Евхаристии и «динамичном и вдохновляющем компоненте религиозной культуры», включая идею Святой Троицы^[277]. Хотя четко определенные аспекты богословских мотивов Даннилла, раскрывающие его собственный взгляд на практическое благочестие и религиозное рвение, могут больше понравиться христианам, чем другим читателям, его исследование остается ценным, поскольку он демонстрирует глубокие знания при критическом

исследовании текстов, которые многие, возможно, чересчур охотно принимали в духе работ Жирара.

Военная жертва

Осторожность, к которой призывает Даннилл в отношении Жирара, предлагает четкие инструкции при приближении к интригующему исследованию насилия в контексте жизни и смерти военных в Соединенных Штатах, проведенному Кэролайн Марвин и Дэвидом Инглом^[278]. Их работа была почти пророчески подтверждена террористическими актами в Международном торговом центре в Нью-Йорке в сентябре 2001 года. Они предлагают своеобразную интерпретацию значения смерти военнослужащих, считая смерть формой жертвы, лежащей в основе и укрепляющей жизнь США. Они утверждают, что эта жертва не уникальна и продолжает обширную традицию западной цивилизации, образцом которой оказывается двойная символика афинского Парфенона, являющегося символом классической греческой культуры, лежащей в основе многих интерпретаций Западом самого себя в философии, искусстве, архитектуре и политике. Но, и это их важнейшее наблюдение, один из скульптурных фриз Парфенона изображает человеческие жертвы и подводит авторов к выводу, что «в основе его лежит кровавая резня наших собственных детей»^[279]. Подзаголовок их книги «Тотемные ритуалы и американский флаг» указывает на в сущности дюркгеймовскую основу их фрейдистско-жираровской интерпретации, которой руководит социологическая убежденность, что общество удерживается от распада посредством ключевых ритуальных действий, главными из которых являются войны. То, что часто называют американской гражданской религией, разделяемое чувство божественного провидения, основанное на взаимной демократии между группами различного этнического и религиозного происхождения и формирующее особую американскую идентичность, как представляется, возникло в результате насильственной кровавой жертвы войны. Все это очень четко обозначает флаг США. Марвин и Ингл интерпретируют флаг через антропологическую идею тотема: символ, посредством которого люди идентифицируют себя и начинают думать о себе как чем-то обособленном. Но тотемический процесс действует таким образом, что люди не осознают этого связующего качества главного символа и

ритуалов, которые его обрамляют. Соответственно, жертвенная гражданская религия с флагом в качестве тотема составляет своего рода могущественную тайну, связывающую группу воедино. Базовая истина — это «знание того, что общество зависит от смерти собственных членов от рук группы»^[280]. Поскольку язык смерти сформулирован как язык самопожертвования благородных людей на войне, «тайна» далеко не очевидна; она раскрывается только через социологический анализ.

Эта схема настолько сильна, что вооруженные силы интерпретируются как форма священного сообщества, отстаивающего и выражающего основные социальные ценности. Марвин и Ингл даже интерпретируют солдатские раны как своего рода таинство, символизируемое медалями. Медаль — это таинство раны: то, что ценится и признается обществом в целом. Именно отсюда происходит «культ флага», который выражает всю систему жертвенных социальных связей. Флаг важен для граждан США, он присутствует в классах, залах судебных заседаний и государственных учреждениях и требует собственного ритуала, клятвы верности, который, например, в Великобритании невозможно представить себе в школах. Но именно на военных похоронах флаг приобретает свое самое формальное выражение в отношении смерти. Марвин и Ингл не только описывают военные похороны, но и интерпретируют складывание флага и передачу его, уже преобразованного в символ умершего человека — почти как младенца, — обратно кровному родственнику умершего. Здесь происходит примечательная трансформация символических обрядов. Сложенный флаг, как считается, изначально напоминавший форму шляп солдат Американской революционной армии, превращается в символ умершего не просто как мертвого человека, но как младенца, человека, выражающего новую жизнь. Это хороший пример мотива превращения смерти в жизнь, который часто встречается в обрядах смерти. Еще одна особенность их толкования заключается в определении солдат как тех, кто «прикасается к смерти» и из-за этого обладает особой идентичностью, отличной от идентичности обычных граждан. Они также исследуют важное различие между мужчинами и женщинами как соприкасающимися со смертью в американском обществе и формулируют новый взгляд на «американский образ смерти», что ценно, хотя и спорно.

В более широком контексте исследования Марвин и Ингла важно знать, что США наделяют солдат особым статусом и в том, что каждому человеку, уволенному с честью из вооруженных сил, а также супругу или супруге и несовершеннолетним детям умершего предоставляется бесплатная могила после смерти. Их могут похоронить на одном из 114

национальных кладбищ, расположенных по всей стране. Эта система была заложена президентом Авраамом Линкольном еще в 1862 году, чтобы чествовать смерть солдат Союза во время Гражданской войны. Система была творчески проанализирована на фоне общей веры в загробную христианскую жизнь обеих сторон конфликта^[281]. Осознать масштаб этой программы похорон можно, если представить, что, например, в 1995 году все еще были живы двадцать семь миллионов ветеранов, которые имели право на государственные похороны, хотя только около 10 %, по-видимому, решили избрать этот вариант, в основном потому, что национальные кладбища нечасто расположены рядом с местами их проживания^[282]. Мы вернемся к этому вопросу в главе 10, когда будем рассматривать смерть на войне в Европе. Стоит применить схему Марвин и Ингла к обсуждению террористической атаки на Нью-Йорк в сентябре 2001 года, когда погибшие были не солдатами, а гражданскими лицами, а международный рынок стал полем конфликта. Тот факт, что погибли не солдаты, нарушил символическую жизнь американцев, в результате чего почти сразу же стресс обрушился на пожарных и сотрудников различных служб, которые боролись с опасностями, что повлекло за собой значительные жертвы в их рядах. Этих узнаваемых представителей общества встречали аплодисментами, и их смерть многими была увековечена.

Тела и кровь

Также важным было отсутствие тел, которые либо сгорели во время пожара, либо оказались уничтоженными в результате обрушения зданий. Немногие «вернулись домой», чтобы быть похороненными, в культуре, где кремация остается относительно чуждой по сравнению с протестантской Европой. Сотни медицинских работников ждали в больницах не прибывших раненых, предоставляя средства массовой информации наблюдать за очередями добровольных доноров крови. Катастрофа часто вызывает желание помочь, почти вторя реакции «беги или бей», вызываемой личным страхом. Это то, что мы могли бы назвать порывом «собраться на помощь», когда общество подвергается нападению и проливается кровь.

Подобно смерти, кровь не является нейтральной субстанцией, но часто служит важным символическим целям. В качестве символа выживания и с

религиозной точки зрения она даже превращает выживание в спасение. В иудейском мире, представленном в Нью-Йорке, это кровь завета, она должна быть пролита при обрезании, чтобы обозначить союз между Богом и человечеством и между членами общины. Христианство перенесло эту силу на смерть Христа и, символически, на евхаристию. Подобно тому как язык дара смешивается с языком спасения в христианстве, так и мотив крови говорит о новом родстве между Богом и человечеством и внутри человечества. Даже «светская» кровь становится драгоценной, слишком дорогой, чтобы ее можно было покупать и продавать, но достойной того, чтобы ее «отдать». Это заставило людей выстроиться в очередь, толпу, упорядоченную во избежание путаницы. А на другом конце света, в Палестине, арабский лидер публично сдал кровь, столь же символическую, сколь и пригодную для переливания.

Гражданское насилие и личная свобода

Многие общества в истории человечества считали, что они обладают властью над жизнью и смертью простых людей. В обмен на преимущества защиты и выживания, связанные с принадлежностью к обществу, ожидается, что люди будут действовать в соответствии с его правилами, помогая поддержанию его единства и целостности. Нарушение правил означает возмездие, незначительное или серьезное. Другими словами, ожидается, что люди пожертвуют частью своей свободы, чтобы не посягать на свободу других. Это занимательная проблема, особенно в современных обществах, где индивидуальная свобода возрастает до такой степени, что личное удовольствие уже, кажется, занимает приоритетное место над социальными обязанностями и обязательствами.

Здесь снова можно говорить о влиянии Фрейда, который обращался к этой проблеме в книге «Недовольство культурой» (1930). В ней он исследует принесение в жертву личной свободы, необходимой для жизни с другими людьми и получения от общества выгоды в виде защиты. Эта проблема четко сфокусирована в выражении «Это мое тело, и я могу делать с ним все, что хочу». История человечества показывает, что большинство культур не принимают подобное утверждение неуместного индивидуализма именно потому, что многие корыстно заинтересованы в определенных человеческих телах. Родители, супруги и родственники, а также представители правоохранительных органов или даже медицины и религии часто проявляли интерес к телу человека и имели над ним власть.

Этот тезис остается верным в отношении мертвых тел. В современной Англии, например, труп юридически не принадлежит человеку, который когда-то жил как это тело; скорее определенные права собственности имеют ближайшие родственники^[283]. Таким образом, даже если человек искренне хотел, скажем, чтобы его захоронили, ближайшие родственники все равно могли выбрать кремацию.

Казнь продвигает этот контроль над телами еще на один шаг, отнимая у человека саму жизнь в предельной форме общественного контроля. Сила, а также потенциальный ужас казни кроется именно в том, что у кого-то жизнь отбирают официально и, в прямом смысле, хладнокровно^[284]. Высшая мера часто применяется к тем, кто лишил жизни другого человека или тем или иным образом действовал против благосостояния всего общества, например совершив государственную измену. Это один из ярких примеров того, как общество использует смерть, чтобы продемонстрировать величайшую ценность самого общества. Хотя казни обычно происходят в обществах с развитой системой права и социальной иерархией, их можно встретить в самых разных социальных группах. Некогда влиятельный исследователь Индии Кристоф фон Фюрер-Хаймендорф рассказывает о казни человека за постоянную кражу скота, превышающую уровень социальной приемлемости среди народов апа-тани на северо-востоке Индии.

Когда настал час казни, несколько лидеров объявили, что он должен умереть за свои воровские привычки: это его собственная вина, и он не должен держать на них зла. Затем ему отрезали руку, «которой он крал», вырезали глаза, «которыми он следил за скотом других людей», и разрезали рот, «которым он ел краденое». Через несколько минут он был мертв^[285]. Этот же антрополог показал, как некоторые племена с относительно простой организацией допускали возмездие даже за убийство, не отнимая у убийцы жизнь.

Одно из основных различий между современными обществами заключается именно в отношении к казни. Те, кто находится под глубоким влиянием западной либеральной мысли, склонны утверждать, что смертная казнь нецивилизована, потому что, например, она обходится с убийцами так же, как убийцы обращаются со своими жертвами. С точки зрения антропологии аргументы такого рода вполне понятны, поскольку общество, позволяющее людям придерживаться либеральных взглядов, также менее требовательно относится к преступникам. Доля смертных приговоров — это показатель того, в какой мере общество оказывает

сильное давление на своих членов. Социальная власть, выраженная в смертной казни, соответствует социальной власти, которая выражается в обычном социальном контроле в данном обществе, и, скорее всего, будет соответствовать степени, в которой оно разделяет набор моральных ценностей, а также чувство границы между этим обществом и другими.

Китай является ярким примером официальной власти, использующей для поддержания общества казни преступников. В имперском прошлом казнь оформлялась в языке и символике, выражавшими благоприятный случай, «в котором силы праведности и справедливости одержали победу в еще одной схватке против сил демонического зла и тьмы»^[286]. Идея заключалась в том, что государственные органы не прибегали к насилию, а исправляли мир, разрушенный насилием преступника. Даже мечи для обезглавливания могли размещать у кроватей больных, исходя из предположения, что, поскольку мечи уничтожают злых преступников, больные могут отбиваться от злых духов, вызывающих болезни. В современном Китае есть свидетельства того, что люди собирают стреляные гильзы, оставшиеся от официальных казней — в настоящее время осуществляемых через расстрел, — и по возможности окунают их в пролитую кровь умершего в надежде на аналогичную защиту^[287]. Вирджил Хо анализирует современные китайские казни, показывая, как насилие, хотя оно кажется практически универсальным понятием, приобретает местное значение, например в отношении зла и болезней. Смерть преступника подтверждает важность жизни, отнятой или испорченной преступным путем. Предполагается, что семья преступника даже заплатит за пулю, использованную на казни, как напоминание о том, что они должны были воспитать более достойного члена семьи и члена общества, и четкое подтверждение того, что этот акт официального убийства полностью оправдан.

Геноцид

Совершенно иной социальный мир обнаруживают контексты, где одна большая часть населения решает отомстить другой в рамках политической и экономически мотивированной войны, как произошло в Руанде в 1994 году, когда погибло около миллиона человек. В своем исследовании Крис Тейлор напоминает нам о многочисленных формах геноцида, имевших место в XIX и XX веках, включая нацистский холокост, истребление

турками армян с двумя миллионами убитых, сталинские чистки, повлекшие смерть около шести миллионов, и два миллиона красных кхмеров, убитых на «полях смерти»^[288]. А еще было уничтожение коренных американских индейцев и тасманийцев и многих других туземных народов в периоды колонизации и обретения независимости, как, например, в Индии и Пакистане в 1947 году. Тейлор сосредотачивается на примере Руанды и на внутреннем конфликте между народами тутси и хуту, в котором почти миллион тутси был убит менее чем за четыре месяца в 1994 году. Он документирует историческую подоплеку этого события и показывает, как местные теории власти, связанные с открытостью и потоком энергии внутри физического тела и «тела» общества, стали выражаться в формах насилия с постройкой баррикад, прокалыванием частей тела, кастрацией и удалением груди, что отсекает или блокирует нормальные пути телесной энергии. Тела тутси бросали в реки, чтобы их вымыло из страны. Он почти мимоходом отмечает, как доступные фильмы с Джеймсом Бондом, Брюсом Ли, Рэмбо и Арнольдом Шварценеггером повлияли на униформу и телесные жесты хуту^[289], этот факт многое сообщает нам о глобализации образов насилия и их использовании в разных культурных контекстах. В своей книге Тейлор выражает изумление и печаль по поводу жестокости, которую люди проявляли друг к другу. Это и напоминание о еще более недавней жестокости, применявшейся соседями друг к другу в балканских войнах, которыми Европа ознаменовала переход от XX к XXI веку.

Охота за головами

От казни и геноцида мы переходим к двум довольно разным формам насилия, в которых сила направлена вовне, а не внутрь, а именно к войне и охоте за головами. И то и другое связано со смертью и ситуациями, когда к убийце относятся положительно, а не отрицательно. Международная война, такая как Первая и Вторая мировые войны, представляет собой крупномасштабный пример этого положительно оцениваемого человеческого поведения, в то время как охота за головами — это относительно локальная и ограниченная формальная агрессия между группами. Один из элементов обоих этих видов деятельности — официальная санкция на убийство определенных категорий людей, обычно называемых врагами. В самом деле, убийство врага можно рассматривать

как добродетельный поступок, в то время как убийство сограждан — зло. Это показывает способность общества различать смерть как результат плохого и хорошего поведения, а также саму смерть воспринимать как явление, открытое для разных смыслов.

В отличие от войны, охота за головами фиксируется в истории человечества в ограниченном масштабе — это практика, описанная в нескольких культурах, часто как средство обретения охотником статуса и престижа или возмездия за причиненный его группе родственников вред. Здесь мы используем мужской род, потому что охота за головами, как и большинство боевых действий, — мужское занятие. Фюрер-Хаймендорф описывает, как пожилой коньяк-нага из северной Индии «пожалел мальчика, которого он и его соплеменники купили, чтобы отрезать ему голову»^[290]. В другой культуре, в культуре илонгот на Филиппинах, Росальдо наблюдал, как молодые люди учатся контролировать себя и становятся взрослыми мужчинами, отрезая головы^[291]. Здесь жизнь врага, похищенного незаметно, была средством обретения личного статуса. Хотя такая охота за головами, кажется, существует в совершенно ином плане, чем мрачные похороны в пригородах на Западе, обе эти практики связаны с проблемами идентичности и смерти. Смерть используется как средство повышения статуса и идентичности.

Самоубийство

Самоубийство ставит множество сложных вопросов, и для полноты картины необходимо обсуждать его значение в социальном контексте тех культур, где оно происходит^[292]. Основу современных исследований самоубийства заложил Эмиль Дюркгейм, социология религии которого, постулирующая интегративную силу коллективного ритуала, была обрисована в главе 1. Еще до работы «Элементарные формы религиозной жизни» (1915) он опубликовал труд «Самоубийство» (1897)^[293]. Ричард Сеннет, очень влиятельный современный социолог, начал свое введение к изданию «Самоубийства» 2006 года с того, что Дюркгейм «научил современный мир думать о самоубийстве». Сеннет подчеркивает: «Дюркгейм видел, что самоубийство имеет социальное измерение. Люди разных религий, классов и религиозных убеждений разрушают себя в разных пропорциях. Дюркгейм задался вопросом, почему это так»^[294].

Дюркгейм стремился выявить «социальные факты», группы идей или

моделей поведения, которые выделялись и требовали целенаправленного анализа. Самоубийство было именно таким фактом, и анализ Дюркгейма привел его к предложению следующих трех основных и одного потенциально незначимого типа самоубийства, каждый из которых отражает динамику взаимоотношений между индивидом и обществом.

Эгоистическое самоубийство — это результат того, что люди не полностью опутаны сетями социальной поддержки, но ощущают сильное давление на себя. Это означает, что в Европе конца XIX века католики были менее склонны к самоубийству, чем протестанты, и Дюркгейм задавался вопросом, было ли это связано с чрезмерным вниманием протестанта к себе как к религиозной сущности, в одиночестве стоящей перед Богом. *Альтруистическое самоубийство* рассматривало человека слишком запутанного, например, в родственных связях или связях в военной группе и воспринимавшего их как слишком сильное давление. Чтобы избежать такого давления, человек в этих обстоятельствах мог увидеть положительный смысл в смерти^[295]. *Аномическое самоубийство* предполагает, что люди обнаруживают себя в мире без правил или в мире, где правила меняются вместе с социальными изменениями. Вопросы смысла и бессмысленности возникают в такой нестабильной ситуации, не в последнюю очередь, если человек живет в условиях экономических сдвигов и при растущей социальной мобильности. Наконец, Дюркгейм также говорит о *фаталистическом самоубийстве*, когда социальные ситуации воспринимаются как угнетающие и подавляющие без очевидной вероятности изменения. Исследование самоубийства Дюркгеймом было основано на статистике смертей, а его социологическая теория привела других, например Сеннета, к скачку от статистического объяснения к теоретическому, без особого внимания к каким-либо промежуточным рассмотрением психологической или психиатрической динамики.

Личный опыт этого великого французского социолога, как и опыт каждого ученого, упомянутого в этой книге, влиял на его идеи. В случае с Дюркгеймом в это влияние входила его идентичность как еврея и решение, принятое, когда ему было около двадцати одного года, не следовать религиозному образу жизни, раввинистической традиции. Он, как и многие в те годы, пережил смерть близких, особенно важной была утрата сына во время войны в 1915 году, когда Дюркгейму было пятьдесят семь. Сам он умер в 1917 году; его племянник, влиятельный мыслитель Марсель Мосс, считал, что смерть была приближена потерей сына. В том же 1915 году он потерял ученика и друга, чрезвычайно многообещающего социолога

Роберта Герца. Но задолго до этого, когда ему было двадцать восемь лет, один из друзей Дюркгейма покончил жизнь самоубийством, и трудно не рассматривать его «исследования самоубийств» как следствие этого опыта.

Размышляя о работе Дюркгейма, мы можем сказать, что самоубийство — это противоположность «правильной» смерти в том, что касается преодоления смерти. Оно переворачивает идеал победы над смертью, поскольку самоубийство часто, хотя и не всегда, интерпретируется как своего рода неудача отдельного человека или неспособность общества преодолеть жизненные невзгоды. В связи со сказанным возникает вопрос об ответственности и вине, а также о «поисках объяснения»^[296]. В этом смысле самоубийство — выражение безнадежности или победы негативных сил над позитивными социальными силами. Оно не дает возможности обществу или, на первый взгляд, самоубийце сказать слова против смерти. Возможно, именно по этой причине многие общества традиционно предпочитали хоронить самоубийц отдельно от других людей. Согласно Катехизису католической церкви, «каждый несет ответственность за свою жизнь перед Богом, который дал ее ему»^[297]. Совершить самоубийство — значит действовать безответственно как по отношению к себе, так и по отношению к ближнему, не говоря уже о Боге; предполагается, что человек в этой ситуации сохраняет рациональный контроль и саморефлексию. Действительно, во многих обществах обсуждение самоубийства скатывается к тому, был ли человек в здравом уме и трезвой памяти, что само по себе может быть способом, с помощью которого общество смиряется с проблемой самоубийства.

Многие другие культуры создали собственное объяснение самоубийства. Например, шайены Северной Америки традиционно говорят о самоубийцах как людях, души которых не прошли полного пути, чтобы жить рядом с Великим Мудрым; они сбились с дороги, когда достигли развилки Млечного Пути, и отправились в небытие. Единственное существенное исключение — судьба воинов, принесших суицидальную клятву погибнуть в бою^[298]. Этот пример демонстрирует ценность жизни и того, каким образом она утеряна. Убить себя — это совсем не то, что быть убитым, особенно в культуре, где большое значение придается достоинству личности наряду с долгом перед более широким сообществом, и не в последнюю очередь перед сообществом воинов. В этой же культуре мужчины могут решить испытать боль в ритуале Санденс, когда подвешенные на веревках символически нагруженные предметы прикрепляются к ранам на груди или лице. Считается, что причинение себе

такого типа боли приносит пользу сообществу и является своего рода самопожертвованием, совершенно противоположным самоубийству и выражающим преодоление страха и смертности. Еще один необычный контекст смерти и самоубийства обнаруживается у народа квакиутль в Британской Колумбии, для которого несчастные случаи были «основной причиной смерти», а утопление — главной формой несчастного случая: некоторые антропологи подозревали, что «некоторые предположительно случайные утопления — вовсе не случайность»^[299].

Выше я упоминал, что самоубийство «на первый взгляд» не позволяет произносить слова против смерти. Но это не совсем так из-за самого факта наличия письменных культур, которые знакомы с «предсмертными записками». В целом многие из них можно принять как слова против смерти, написанные теми, кто тем не менее намеревается убить себя; по крайней мере, кажется, что не многие самоубийцы покидают мир без слов. Джанет Тодд в своем интересном отчете о попытке самоубийства Мэри Уоллстонкрафт предполагает, что «предсмертная записка — странный документ, исследовать который почти бестактно»^[300]. Но если не брать во внимание тактичность, такие записки представляют поле для увлекательного кросс-культурного исследования смерти.

В части книги Марьи-Лиисы Хонкасало, включающей ценные кросс-культурные и исторические исследования самоубийств, подробно описаны предсмертные записки в современной Финляндии, что позволяет нам увидеть, что многие мужчины из рабочего класса, живущие на обочине социальной жизни, рассматривают самоубийство как принятие ответственности за себя в ситуации, которую они считают невозможной^[301]. Она подчеркивает, что культурный мотив «выносливость, или настойчивость, или... уединенный самоконтроль» следует понимать в связи с культурными идеями насилия и представлением о Финляндии как «самой жестокой стране в Западной Европе», например в употреблении алкоголя мужчинами как стратегии копинга. Она проводит ценный анализ, как эмоции, особенно стыд или, например, страх потерять супруга в результате развода, лежат в основе выражения некоторого заключительного акта контроля. Более того, она указывает на феномен «убийства-самоубийства», когда мужчина убивает жену, а затем себя, а также «филицида», когда он убивает еще и общих детей; чтобы привлечь внимание к высокому уровню убийств женщин, она также говорит о «фемциде»^[302]. Некоторые из этих актов, в частности убийство человеком только себя, могут на местном уровне попадать в

категорию действий, вызывающих восхищение, поскольку человек берет на себя окончательную ответственность, и эта черта обрисовывает нам определенные черты местного понимания лютеранского богословия, касающегося существования индивида. Такие случаи показывают, насколько в исследованиях смерти важна тонкая структура культурной интерпретации.

Жертвенная смерть

Такие подробные описания локальных обстоятельств затрудняют какие-либо обобщения относительно «хороших» и «плохих» смертей. Тем не менее многие общества проводят различия между разными типами смерти, не в последнюю очередь по тому, как они отмечаются и запоминаются социумом. Все это позволяет нам осмысливать некоторые другие формы смерти, которые можно классифицировать как социально одобряемые жертвенные смерти. Именно в жертвенной смерти ценность жизни выходит на первый план, будь то ценная жизнь, которой жертвуют, или жизнь, которая каким-то образом будет сохранена, если за нее будет сделано жертвоприношение. Некоторые виды жертвоприношений людей или животных, отважные смерти на войне и даже некоторые виды самоубийств могут представлять собой жертвенную смерть. Имея это в виду, стоит рассмотреть некоторые конкретные формы жертвоприношения, связанные со смертью.

Майкл Бурдийон говорил о «ритуальном контроле над смертью», описывая позднюю викторианскую и весьма спекулятивную теорию жертвоприношения сэра Джеймса Фрэзера^[303]. Она была частью романтической интерпретации Фрэзером древних классических мифов. Он считал, что король-священник, не добившийся успеха в достижении своей цели по поддержанию процветания народа, будет принесен в жертву. В противоположность этой умозрительной интерпретации Бурдийон озвучивает хорошо известный и важный антропологический анализ добровольной смерти ритуального эксперта народа динка в Судане, задокументированный Годфри Линхардтом^[304]. Линхардт описывает, как мастер рыболовного копья, человек, наделенный властью и способностью благословлять людей, не просто умер, от болезни, старости или по другим естественным причинам, но был добровольно похоронен заживо. Он делал это для блага своего народа, и, соответственно, его нельзя было

оплакивать, так как его смерть принесла пользу. В символическом смысле этот акт добровольной смерти создал из мастера рыболовного копья идеал и образ жизненного динамизма. Рассказ Линхардта об этом захоронении (он более подробно описывается в главе 6) сопровождается чувством трепета и пониманием силы. Кажется, он задевает самую суть жизни, показывая, что человек может иметь такую глубину приверженности обществу, чтобы принять смерть ради благополучия этого общества, что выражается в последних словах умирающего против смерти.

Sati

Одна из практик, которую также можно интерпретировать как выражение приверженности социальным идеалам, — это практика сати в Индии. Иногда ее называют «конкремацией», поскольку сати предполагает кремацию живой вдовы на костре ее умершего мужа. Хотя сати действительно можно толковать как акт преданности жены мужу, эта практика также вызывает решительные протесты как жестокий акт насилия по отношению к женщинам. В основе данных интерпретаций лежит несколько различных видов ангажированности^[305].

Многое зависит от того, как интерпретируются некоторые священные индуистские тексты. Ключевой текст из Ригведы (X, гимн 18, стих 8) описывает погребальный обряд, в котором женщину представляют лежащей на костре вместе с мужем, но ее призывают сойти с костра и присоединиться к живому брату мужа. Некоторые традиционалисты привлекают внимание к первой половине этого стиха, указывая на то, что жена должна лежать со своим мертвым мужем во время его кремации и, таким образом, кремироваться сама. Определенные ограничения применялись для предотвращения совершения сати беременными, кормящими, менструирующими или принимавшими наркотики; последнее актуально, потому что в некоторых частях Индии людям, потерявшим близких, могут давать специальные средства, чтобы помочь в их горе. Религиозная традиция утверждала, что, когда женщина предает себя такой смерти, «она следует за своим мужем в другой мир и будет жить во славе столько лет, сколько волос на теле человека, или 35 миллионов»^[306]. Другие подчеркивают вторую половину текста, показывающую, что жена должна оставить мертвого мужа и вступить в брак со своим живым зятем, чтобы воспитать детей во имя умершего. Третьи утверждают, что, если она

не вступит в такой повторный брак, вдова должна вести аскетический образ жизни.

Многочисленные ранние правители Индии и более современные реформаторы, особенно Рам Мохан Рой, выступали против практики конкремации вдов. Часто остается неясной мотивация поступка: является ли он полностью добровольным со стороны преданной жены, потерявшей близкого, или существует степень принуждения со стороны семьи, сообщества или из самого контекста смерти. Кейс июля 1979 года ясно иллюстрирует это. Муж семнадцатилетней женщины был застрелен вместе со своим братом-близнецом. Дживатри, жена, была убита горем. Родственники умершего мужа обвинили ее в том, что она принесла семье несчастье, и она ответила, что совершит сати, — и сделала это. Говорят, что она сидела, улыбаясь, когда ее кремировали, костер загорелся сам по себе, и полиция, которая присутствовала и должна была предотвратить это ныне незаконное действие, не сделала этого и в конечном итоге, по слухам, отдала дань уважения кремированной женщине. Впоследствии на месте кремации был построен храм, который стал местом паломничества местных жителей, что приносит очевидную экономическую выгоду семье и общине^[307]. Несколько подобных недавних случаев также привели к появлению храмов — мест местного поклонения.

Эти примеры не должны создавать впечатление, что конкремация вдов широко распространена в Индии; это не так. В кратком, но важном эссе по социологии сати Ашиш Нанди провел различие между случайными проявлениями и регулярными обычаями^[308]. Нанди обнаружил в истории Индии три периода, когда сати становились скорее обычными, чем периодическими; это были периоды политических завоеваний и социальных изменений, включая Средневековье, когда королевства раджпутов подвергались нападениям, и XVIII и XIX века, когда британцы утвердились в Индии. Нанди также обнаружил, что сати встречается среди высших каст или в кастах, которые стремились к продвижению вверх, особенно при британском правлении, и что оно имеет место в большей степени в вестернизированных и урбанизированных слоях населения; в деревнях, не подвергшихся колониализму, почти не было сати. За четырехлетний период в Калькутте было обнаружено около 1500 случаев, это составляет две трети всех зарегистрированных случаев. Нанди утверждал, что «во всех известных случаях применялось прямое или косвенное принуждение»^[309]. Его вывод несколько неоднозначен, поскольку он утверждает, что смерть от конкремации утверждала ценность

самопожертвования в периоды, когда эта идея звучала лицемерно, и что конкремация была средством достижения экономического процветания. Подобные проблемы интерпретации священных текстов окружают вопрос о том, практиковались ли когда-либо человеческие жертвоприношения в древней Индии^[310].

Убедительный анализ более очевидных случаев самоубийства в Индии, основанный на множестве фактов, предложен в превосходном исследовании Джоселин Лим Чуа о высоком уровне самоубийств в Керала, Южная Индия, с конца 1990-х годов^[311]. Она начинается от идей Дюркгейма, описывая «самоубийство в стране бедствия», как «последствие ложных или неудавшихся устремлений, социальную патологию, симптоматичную для высоких мечтаний и разрушенных надежд». Она описывает его в контексте «борьбы за видение хорошей жизни» среди определенных людей среднего класса, «чья борьба иногда терпит отчаянное поражение» и чье «элитарное домашнее воспитание» становится необходимостью в условиях относительного отсутствия более широких «систем социальной поддержки»^[312]. Из этого и других упомянутых описаний очевидно, что суицидальные смерти открыты различным значениям и акцентам в зависимости от культурных контекстов и точки зрения интерпретатора.

Человеческие жертвоприношения у ацтеков

На другом конце света, в Мексике, человеческие жертвоприношения практиковались в культуре ацтеков еще в XV и XVI веках, вплоть до испанского завоевания. Это приношение человеческой жизни было частью религии, которая обеспечивала тесные отношения между богами, природой и обществом в рамках мифической системы, согласно которой солнце поддерживалось в своем ежедневном цикле силой крови. Рабов или других пленников клали на алтари на вершинах священных пирамид, после чего приносившие жертву жрецы вырезали им сердце; их содранная кожа также использовалась как элемент ритуала — в качестве одеяния.

Сердце называлось «драгоценным плодом орла-кактуса» в соответствии с одним из ключевых мифов культуры, который гласил, что люди должны поселиться там, где они обнаружат сидящего на кактусе орла, убивающего змею; согласно одной из интерпретаций этих обрядов, боги живут за счет «преображенной энергии человеческих сердец, вырванных из живого тела в торжестве жертвоприношения»^[313].

Этот пример иллюстрирует идею силы или жизненной энергии, возникающей из смерти и способствующей более высокому уровню жизни в форме божества солнца при его ежедневном восходе. В древней цивилизации майя подобный миф утверждал необходимость использования человеческой жертвенной крови для усиления солнца после ежедневного пересечения им небес. Считается, что за многочисленными человеческими жертвоприношениями древних майя следовали каннибальские трапезы, а также танец, в котором жрец надевал содранную кожу принесенного в жертву человека, обычно военнопленного^[314].

Победа над смертью

Здесь мы можем еще раз воспользоваться теорией отраженного насилия Мориса Блоха для интерпретации силы этих разнообразных обрядов. Блох предполагает, что обычные биологические факты жизни, картины рождения, размножения и смерти часто отвергаются отдельными обществами, где появляется социальный ритуал, в котором утверждается, что некто умирает и рождается заново уже как человек нового типа, над которым смерть потеряла контроль. Получается, что социальные факты жизни включают естественное рождение, ритуальную и социальную смерть и ритуальное возрождение. В христианстве говорится, что люди умирают через крещение и возрождаются силой Святого Духа и тем самым участвуют в воскресении Иисуса Христа. Я развил эту тему в другой работе, где говорил о Деяниях апостолов в Новом Завете. Этот пример имеет особое значение для христианства, потому что он самым серьезным образом повлиял на эту становящуюся религию и, как я подозреваю, способствовал развитию ее как мировой религии^[315].

Мое толкование схождения Духа к ранним христианам было частично заимствовано из рассказа Блоха о ритуальных процессах, в которых, выражаясь символически, жизнь трансформируется в смерть прежде, чем смерть трансформируется в более высокую форму жизни. В то время как антрополог Виктор Тернер^[316] заимствовал лиминальную стадию из схемы обрядов перехода ван Геннепа и разработал ее в собственном исследовании *коммунитас*, представляющего собой чувство единства и сочувствие между людьми, вместе переживающими ритуальные события, Блох по сути сосредоточился на постлиминальной фазе, чтобы показать, например, что инициаты не просто оставляют «с размахом одну форму существования,

чтобы просто вернуться к ней»; вместо этого они достигают нового уровня существования, «достигая сочетания сакрального и профанного», по крайней мере в терминах Дюркгейма^[317].

«Отражение насилия» как идиома включено в теории ранних марксистов, фрейдистов и постфрейдистов, основанные на вере в то, что насилие присуще человеческой культуре, будь то конфликт между социальными классами или динамика индивидуальной психики. Находки и Фрейда^[318], и Жирара^[319] довольно очевидны, в то время как исследование динка Линхардтом^[320] представляет собой классическое и более существенное изучение взаимосвязи между слабостью и силой в рамках культурных классификаций человечества.

После смерти человеческое тело исчерпывает свои возможности. Даже сила медицины в ее идеальной больничной среде в конечном счете пасует перед силой болезней и несчастных случаев. Здесь сам процесс кремации может служить позитивным целям. Хотя большинство британцев кладут своих мертвых в гробы и этим стремятся преодолеть разрушительные последствия захоронения в земле, многие не видят особого смысла в какой-то окончательной победе над смертью, за исключением придерживающихся традиционной христианской веры в вечную жизнь. Во многих частях США чувство победы над смертью может иметь больше общего с косметической обработкой мертвых в их чрезвычайно прочных гробах, которые, в свою очередь, помещаются в железобетонные могилы, игнорируя тот факт, что единственная их задача состоит в сдерживании гниения человеческих останков, предотвращая его поглощение землей в более естественном процессе.

Кремация, напротив, предлагает символическую возможность взять процесс разложения тела под контроль: общество больше контролирует тело-микрокосм в ходе кремации, чем при погребении. Мы покажем, насколько это верно для кремации в индуизме, в следующей главе. Кремация — это не просто акт сжигания. Конечный продукт, кремированные останки, или *cremains*, как их называют в США, имеют высокую ценность, репрезентируя личность, которая когда-то существовала. Фактор отраженного насилия включает принятие мертвого тела и преобразование его, вместо того чтобы оставить разлагаться в ходе биологических процессов. Пепел, образовавшийся в результате этого процесса, представляет собой элемент отраженного насилия; он обозначает переход умершего в новое символическое существование как человека, который может укорениться в памяти и вступить в новые, хотя и

абстрактные, отношения с живыми.

Кремация и отраженное насилие

Именно благодаря этой умозрительной интерпретации кремация может рассматриваться как насилие над мертвыми. Хотя насилие в значительной степени безлично, невидимо и является частью технологического ритуала кремации, оно лежит в основе победы над смертью. А завоевание в понимании Блохом ритуального процесса трансформации оказывается практически синонимом насилия. В британском контексте люди знают, что тела сжигаются, но не видят этого и не говорят о них как о сожженных. Как уже упоминалось, вид и запах кремации вызывают в британском обществе крайне негативную оценку. Только индийские группы внутри британского общества хотят видеть, как дым — символ традиционных индуистских обрядов кремации, подразумевающих собственную мифологию кремации как своего рода приношения божеству, — поднимается из трубы.

В США и в некоторых частях Швеции похоронные службы могут проходить в специальном похоронном бюро или церкви, причем кремация оказывается совершенно отдельным действием, которое либо посещают немногие родственники, либо не посещает никто. Кремация оказывается отделенной от социальных ритуалов, совершаемых живущими. Традиционные американская и британская культуры не содержат позитивной мифологической или теологической оценки самого акта кремации. Вместо этого мы наблюдаем, как или символические смыслы одалживаются у похоронных обрядов, или вместо мифа возникает идеологическая тишина, вознаграждаемая лишь утилитарными идеями гигиены и экономии пространства. Но даже в такой ситуации тела умерших не оказываются окончательно уничтожены кремацией, поскольку пепел становится новой символической средой, «сухой», в терминах Герца, что можно интерпретировать в терминах Блоха как отраженное насилие или завоевание. Когда родственники забирают останки после кремации, чтобы разместить их в значимых для них местах, они, в определенном смысле, вовлекаются в преодоление смерти. Мертвые превосходят факт смерти; захоронение пепла наделяет место новой значимостью.

Сосредоточиться отдельно на идее кремации и насилия непросто, потому что в большинстве западных обществ царит молчание относительно фактической идеи сжигания мертвых. Европейская

культурная история крематориев под воздействием опыта Холокоста оказывается настолько же негативной, насколько и позитивной. На самом деле Холокост здесь интересен, потому что он кажется примером скорее внеритуального сжигания, чем ритуальной кремации. Возможно, этот недостаточно изученный фактор может объяснить, насколько разрушительный культурный образ представлен в подчеркнуто утилитарном и технологическом способе массового сжигания людей. Здесь мы имеем дело с редким примером действия, которое «должно быть» исполнением ритуала с участием мертвых людей, но вместо этого представляет собой механическое разрушение тел. Здесь не могло быть «отраженного насилия» или «завоевания» смерти именно потому, что те, кто проводил это действие, специально стремились уничтожить всякую социальную идентичность тех, кого они убили. В самом умозрительном смысле современное государство Израиль — это реакция на Холокост, реакция отражения насилия; вероятно, не случайно кремация в Израиле не практикуется.

Вернемся к современной Британии. Мы уже упоминали, что дым из труб крематория социально неприемлем; это отражает неприятие реальности огня в связи с кремацией. Характерные для центральноевропейских стран крематории, снаружи и внутри которых на символических стендах горит пламя, по комплексу причин не будут ни с архитектурной, ни с социальной точки зрения одобрены в Британии. Возможно, отчасти причина такой сдержанности кроется как раз в осознании факта, что живые каким-то образом уничтожают своих мертвецов. Например, когда Общество католической правды разъясняло принятие кремации Римско-католической церковью, оно прямо заявляло о «жестокоем разрушении трупа огнем» и о «насильственном уничтожении огнем»^[321]. Поскольку люди редко высказывают эту позицию, трудно быть уверенным, влияет ли она на людей на каком-то негласном уровне или на самом деле чужда британцам. Интерпретации здесь, разумеется, проблематичны, но хотя бы по причинам теоретического свойства и в качестве основы для будущих исследований стоит поставить этот вопрос в связи с идеей Блоха об отраженном насилии.

В этом контексте также стоит отметить, что идея Блоха об отраженном насилии имеет семейное сходство с важным понятием Тамбиаха об «этической жизненной энергии», которое используется для интерпретации телесного контроля в создании заслуг в определенных буддийских ритуальных контекстах^[322]. И «отраженное насилие», и «этическая

жизненная энергия» обращаются к символическому господству и контролю над телами в связи с почитаемыми социальными ценностями, ориентированными на жизнь и на отношения между жизнью и смертью. Именно потому, что эти термины связаны с жизнью и смертью, они обладают очевидной привлекательностью, когда дело доходит до интерпретации ритуала кремации.

Мы уже предположили, что кремация в Британии подразумевает своего рода социальный контроль над телами, ведущий к социальной выгоде; к этому мы можем добавить гипотезу о том, что, когда кремированные останки забирают и используют для положительного подкрепления прежних отношений, они могут рассматриваться как придающие ценность этим контекстам. Они придают ценность прошлой жизни и продолжающимся отношениям живых с памятью о мертвых и тем самым подразумевают, что смерть окончательно не восторжествовала.

Факт остается фактом: все более доступная в Британии возможность кремировать и использовать кремированные останки остается идиосинкразической. Теоретически ситуацию можно интерпретировать как осознание того, что теперь делается что-то положительное для человека, против которого ранее совершался негативный акт кремации. Хотя было бы неправильным использовать язык жертвоприношения для процесса кремации в британском контексте, можно говорить о нем как об одном из символических изменений, отражающем идею Блоха об отраженном насилии как средстве достижения преодоления смерти.

Интересно приложить эту теорию к наблюдениям Гаррити и Висса за североамериканским ритуалом смерти в Кентукки 1970-х годов^[323]. Те описывают, как строгие христианские общины использовали похороны в качестве повода для проповеди Евангелия несколькими известными пасторами. Пение и проповедь продолжались до тех пор, пока, как это часто случалось, кто-то не «выходил вперед», чтобы «спастись» от своего греха. В терминах теории Блоха мы можем утверждать, что смерть преодолевалась на примере человека, переживающего ритуальную или символическую смерть у могилы, чтобы «родиться свыше» как христианин. Духовная новизна жизни символически выступала против физической смерти члена этого сообщества. Евангельская весть содержала слова против смерти, обещая вместе с тем новообращенному духовную жизнь.

В качестве последнего примера я хочу предположить, что эвтаназия, которая в настоящее время начинает распространяться в некоторых частях западного мира, является ярким примером попытки победить смерть. Она приобретает дополнительную силу в медицинском мире, где чаще всего и происходит. В современном обществе часто говорят, что многие не боятся смерти, но боятся умирания и боли, которую они могут перенести в конце болезни. Часто используется слово «достоинство», люди говорят о желании умереть «достойно». Это можно интерпретировать как стремление сохранить тот статус и чувство идентичности, которые приобретены на протяжении жизни. Никто не хочет превратиться в страдающего человека, лишённого всякого контроля и постепенно лишаящегося чувства собственного достоинства. Здесь медицина приобретает огромную силу и как контекст, в котором неизлечимая болезнь находит свое обычное определение, и как источник контроля, доступный для этой последней фазы жизни.

Некоторые говорят не об эвтаназии, а о «рациональном самоубийстве», о логической способности обдумывать жизненную ситуацию и, взвесив все соображения, принимать решение о выборе в пользу смерти^[324]. Эта глубоко проблематичная область затрагивает вопросы, обладают ли люди правом на смерть и каковы последствия для тех, кто участвует в организации смерти. Будь то эвтаназия или рациональное самоубийство, активный процесс принятия смертельно больным индивидом решения об условиях и времени смерти позволяет сказать последние слова другим людям, а также, в некотором смысле, не оставить последнее слово за разрушительной силой болезни.^[325] Здесь риторика смерти опирается на медицину и автономию личности. В символических терминах медицина привлекается для победы над смертью от болезни, медицина используется против врага медицины, который есть не что иное, как смертельная болезнь.

Глава 5

Судьба и смерть на Востоке

До недавнего времени большинство цивилизаций размышляло о жизни после смерти, выражая неудовлетворенность повседневным миром смертности и описывая альтернативные миры, куда, как представлялось, люди попадают после смерти. Идея души, о которой уже говорилось в главе 1, стала наиболее распространенным объяснением, как происходит это перемещение, будь то в индийских традициях, которым посвящена эта глава, или в других религиях, рассматриваемых в этой книге^[326]. Ритуалы, окружающие смерть, тесно связаны с этим многообразием представлений о судьбе человека, в особенности со связью между материальным телом и каким-либо духом — носителем энергии.

Ближневосточные религии с их пророческими традициями помещают человечество в исторические рамки, начинающиеся с творения и завершающиеся в неизвестном будущем после сверхъестественного суда. Древнейшую сохранившуюся традицию такого рода представляют парсы. К ней мы и обратимся, прежде чем говорить о великих восточных религиях, происходящих из Индии, которые скорее мифологически описывают время, предпочитая делать акцент на человеческом сознании и различных медитативных процессах как источниках спасения. Подобным же образом христианская идея спасения, даруемого Богом из его любящей щедрости и милости, до определенной степени отличается от восточных традиций, помещающих спасение в схему реинкарнации, подчиняющейся кармической системе, согласно которой индивиды приходят к результатам своих собственных действий^[327]. Но даже здесь сложно обобщать, поскольку есть и восточные традиции, представленные сикхизмом, а также некоторыми течениями в рамках индуизма и буддизма, подчеркивающие любовные отношения между божественным началом и его приверженцами, открывающие возможность для проявления благодати^[328].

Несмотря на эти отличия, базовое понятие души или жизненной силы, уходящей от умершего, достаточно схоже на Западе и Востоке и оформляет один из самых распространенных способов самопонимания у всех человеческих существ. Хотя и в древних, и в современных обществах встречались скептики и рационалисты, только с развитием биологии в середине XIX века широко распространилось неверие в существование

души. Но даже сейчас многие по-прежнему верят в душу как основу человеческой природы и судьбы.

Посмертные обряды зороастрийцев и парсов

Зороастризм — древняя религия, возникшая в Персии (современный Иран) примерно в середине второго тысячелетия до н. э., переместившаяся в Индию и за ее пределы, где стала известна как парсизм. Базовыми элементами для ритуалов здесь являются вода и огонь; растения и животные ежедневно приносятся в жертву постоянно поддерживаемому огню.

Представления о посмертном существовании у зороастрийцев основываются на идее духа, который, согласно верованиям этой древней традиции, путешествует в подземное царство, а поминальные кровные жертвы помогают ему. Ритуалы совершаются ежедневно на протяжении месяца после смерти, затем их частота снижается, и где-то через тридцать лет душа, как считается, становится частью сонма предков, почитаемых в последнюю ночь года, когда души посещают свои бывшие дома^[329].

Со временем зороастрийцы сформировали веру в более радостную форму посмертного существования — воскрешение тела. Вероятно, это была первая традиция, дошедшая до веры в идею рая. Древние священные тексты зороастризма очень четко описывают судьбу умерших и учат живых «не доверять жизни, поскольку смерть одолеет тебя, и собаки с птицами будут пировать на трупе, а кости будут валяться на земле. Три дня и три ночи душа сидит у изголовья мертвеца»^[330]. Тексты описывают путешествие к мосту воздаяния и дальше, где человека встречает прекрасная девушка, которая, неузнаваемая, воплощает его добрые дела. Наконец, он или она — тексты в полной мере допускают спасение женщин — чувствует благоуханный ветер с небес и достигает Бесконечного Света, где ему подают «масло ранней весны». Подобным же образом злодей отправляется в подземный мир боли и пыток, встречая страшную старуху и питаясь ужаснейшими вещами вплоть до дня всеобщего воскрешения. Любопытно, насколько этот священный текст напоминает, в самом общем смысле, тибетскую «Книгу мертвых», которую мы рассмотрим ниже, в описаниях странствий души.

Возможно, именно отказ от похоронных обрядов и развитие практики отдавать тела умерших стервятникам для уничтожения плоти, после чего

захоранивались оставшиеся кости, связан с этой верой в душу, отправляющуюся в небесный мир, прежде чем воссоединиться с телом в будущем. Древняя форма погребального обряда сменила эту практику оставления тел, а зороастрийцы стали известны особыми сооружениями, называемыми *дахма* (слово, ранее значившее «могила»), или башни молчания, как их обычно именуют, где и оставлялось тело — на платформе, чтобы не соприкоснуться с землей. Кремация никогда не становилась традиционной: мертвое тело считалось чрезвычайно ритуально нечистым, поскольку именно избыток зла, на нем сосредоточенный, и должен был привести к смерти. Для зороастризма принципиальна фундаментальная оппозиция добра и зла, между которыми люди выбирают; соответственно, священный огонь не может оскверниться загрязненным телом.

В XX веке миграция парсов в городские центры Персии, Индии и других стран привела к значительным переменам в ритуалах, поскольку стало еще сложнее создавать башни молчания — теперь поблизости от городов или даже в их черте. В 1937 году в Тегеране было основано кладбище, а в Мумбаи парсы даже практиковали кремацию, впрочем, не без протестов со стороны более традиционалистски настроенных последователей^[331]. И хотя священнослужители играли определенную роль в поминальных ритуалах, с течением времени победу над смертью в большей степени стала определять моральная жизнь индивида, которая становилась очевидной во время посмертного суда.

Адаптация к новым обстоятельствам продолжилась, например, в США и Великобритании, где зороастрийцы стали прибегать как к кремации, так и к похоронам, поскольку оставление тел умерших было культурно неприемлемым. Ни одна из этих практик не приближается к идеалу, учитывая то, что уже было сказано о ритуальной чистоте природных элементов, однако адаптация неизбежна, и хотя многие заявляют о желании после смерти быть отправленными в Индию для совершения традиционных обрядов, это труднодостижимо и дорого. Хиннелс исследовал соображения современных британских зороастрийцев на эту тему и обнаружил, что большинство, около 90 %, в конечном счете предпочитает кремацию похоронам^[332]. Проблема осквернения трупом огня, такого священного для зороастрийцев, была переосмыслена в том ключе, что британская практика кремации предполагает высокую температуру и отсутствие реального пламени, в особенности в электрических крематориях^[333]. Усиленные молитвы охватывают периоды

подготовки тела, его захоронения или кремации и последующие дни памяти, и существует предположение, что эти человеческие действия могут помочь *фраваши*, небесной сущности умершего предка, способствуя его перемещению с более низких к более высоким уровням посмертного существования^[334].

Путешествие и молитва. Хотя мы эксплицитно не обращались к текстам молитв, сопровождающих ритуалы индийского и персидского происхождения, все они подразумевают риторику странствий души — мотив, хорошо известный и в других религиозных традициях^[335]. Будь то в предоставлении руководства в иных мирах, с их препятствиями, судом и благословлениями, или поддержке посредством ритуалов, связанных с пищей, живые поддерживают умерших в их перемещении. То, что смерть, в особенности для зороастрийцев, оказывается ритуально тесно связана с идеей нечистоты, скверны, лишь подчеркивает необходимость словесных ритуалов для безопасного протекания этого переходного периода нечистоты, на пользу живым и умершим. Важно, что в смерти продолжается путешествие, начатое в жизни, поэтому этот мотив идеально подходит для всего происходящего. Степень согласованности между риторикой духовности в жизни и в смерти — проблема, особенно значимая в периоды социальных перемен, будь то для зороастрийцев в Англии, или для нерелигиозных британцев, вовлеченных в традиционные христианские ритуалы, или более общих контекстов^[336]. Степень согласованности или несогласованности между внутренним языком индивида и публичным языком ритуала значима для окончательного успеха или провала поминальных обрядов.

Индийские обряды смерти

Основные религиозные течения Индии обычно разделяют веру в переселение душ, при котором жизненная сила проходит через множество рождений, стремясь следовать универсальным моральным принципам для накопления все большего числа заслуг и в результате получить лучшее перерождение на следующем цикле. Этот процесс реинкарнации или переселения часто называют сансарой, в то время как моральные заслуги или недостатки, вытекающие из образа жизни, — кармой. Сансара и карма обеспечивают динамику, лежащую в основе традиционной индийской кастовой системы, в которой люди рождаются, и правила, определяющие

течение жизни и предполагающие лучшее положение в следующей жизни. Такие взгляды объединяют индуизм, буддизм и сикхизм; также они определяют специфику человеческой идентичности и имеют далеко идущие последствия для ритуалов, связанных со смертью, и особенно с кремацией^[337].

Общая картина индуистских ритуалов смерти очень хорошо задокументирована, например, в прекрасном исследовании Джонатана Пэрри о почитаемом городе Варанаси на священной реке Ганг^[338]. Вкратце, умирающего нужно положить на землю и читать вслух священные тексты, что должно помочь ему сосредоточиться на имени Бога. Тело омывают, одевают и переносят из дома на погребальный костер для кремации, череп раскалывает старший сын, а затем останки бросают в священную реку. Последующие обряды выполняются для того, чтобы дух умершего должным образом прошел свой путь.

Ухаживающие за матерью после родов, которые сами по себе являются ритуально загрязняющим процессом, происходят из низших каст. Смерть структурно параллельна рождению, поскольку материнское тепло помогает рождению ребенка, а тепло кремационного огня разрушает плоть, оставляя лишь кости. Происходит так, как будто элементы, происходящие от женщины, уничтожаются вместе с грехами индивида, которые символически связаны с волосами на теле, также гибнущими в огне. Оставшиеся после кремации кости отправляются в реку, которая связана с женским началом, что, таким образом, символизирует оплодотворение. В одной из популярных интерпретаций кремации, приведенной Пэрри^[339], говорится, что труп поднимается из костра дымом, превращающимся в облака и в дождь, который, в свою очередь, рождает овощи, то есть пищу, и та, в свою очередь, разумеется, становится мужским семенем.

Таким образом, смерть превращается в нечто положительное. И подобно тому как дух входит в плод в утробе через череп, так и уходит он через череп, намеренно расколотый в ходе кремации. Пэрри даже утверждает, что «в смерти рожают мужчины»^[340], в том смысле, что они берут на себя ответственность за ритуальное действие, приводящее к изменению личности умершего. После кремации приношение рисовых шариков, еды и подарков специальному священнослужителю — специалисту по похоронным обрядам помогает превращению умершего из призрака в предка. Это может показаться странным, учитывая идею реинкарнации, которая так часто принимается за ключевое индуистское представление о жизни после смерти, но Пэрри приводит характерный

факт, указывающий, как в индуистских взглядах на жизнь и смерть идеи комбинируются. Говорят, что покойный стал предком, чтобы вернуться на землю в виде кого-то другого, чаще всего внука, или даже возродился в какой-то другой форме жизни. Каждая версия служит своей цели, при этом идеи реинкарнации и перерождения используются, возможно, «для объяснения всего происходящего, идеи рая, ада и спасения — для визуализации будущего»^[341]. Эта цитата нуждается в комментарии, поскольку она решительно противоречит тому, как обычно описывают индуизм в официальных учебниках, в которых подчеркивается только вера в переселение души и реинкарнацию. Пэрри показывает, что в религиозной практике люди здесь сочетают два довольно отличных взгляда на жизнь. С одной стороны, когда они говорят о своем нынешнем существовании, то используют идею переселения души и видят себя реинкарнацией, но когда говорят о будущем состоянии тех, кого кремируют, они говорят скорее с точки зрения рая и ада. Это напоминает о комплексном характере человеческих верований и показывает, как различные выражения или описания жизни могут создаваться для конкретных целей.

Также Пэрри утверждает, что индивид обладает двумя видами оживляющей силы. Один — очевидные признаки жизни, а другой — скрытые. Первое дыхание, или жизненная сила, покидает тело в момент, который обычно называют временем смерти. Это одна из причин, почему умирающему важно находиться на открытом воздухе — чтобы дыхание могло легче покинуть его. Но второе, пронизывающее тело дыхание не так легко выпустить. Фактически, оно покидает тело только в момент ритуала кремации, когда раскалывается череп.

С этим различием между двумя видами «дыхания» связаны некоторые интересные следствия. В самых простых терминах женщина, например, не считается вдовой, пока не сломан череп ее мужа; ведь до тех пор в определенном смысле тот все еще жив. Как только последнее дыхание или дух освобожден, тело наконец становится по-настоящему мертвым, каким остается в процессе кремации. Подкрепляет эту точку зрения то, что тело не считается ритуально нечистым до последней части процесса кремации; оно скорее священо, чем нечисто. Объяснение причины такого статуса кроется в иной интерпретации смерти и кремации в индуизме, основанной на восприятии всего процесса как своего рода жертвы.

Как мы уже видели, человеческие культуры часто стремятся контролировать смерть, создавая впечатление, что она служит положительной цели, а не негативной, которой оказывается окончательный финал жизни. Эта тема постоянно звучит в Индии, где кремацию вполне можно интерпретировать как своего рода жертву, связанную с различием между хорошей и плохой смертью. Действительно, описание Пэрри хороших и плохих смертей оказывается полезным для иллюстрации человеческого контроля над смертью^[342]. Хорошая смерть — это та, к которой человек готовился, постился и пил воду Ганга; его тело ослаблено, чтобы духу было легче уйти, а фекальные массы не испортили последние моменты. Другими словами, смерть — это своего рода добровольное подношение тела божествам. Не следует цепляться за жизнь. Плохая смерть — та, которая уносит жизнь неожиданно, как при несчастном случае, или когда рвота или фекалии загрязняют тело. Говорят, что умершие хорошей смертью легко сгорают, и в народном восприятии их тело рассматривается как почти самовоспламеняющееся и горит божественным сиянием. Плохая смерть, напротив, приводит к тому, что тела чернеют и их трудно сжечь.

Подготовка к смерти подобна подготовке жертвоприношения. Платформа для сжигания готовится, как жертвенник; дрова для кремации подобны используемым для подношений божествам. То, как зажигается костер, и добавленные материалы отражают этапы жертвоприношения: кремацию даже называют таинством огня, *да санскара*, или последней жертвой, *антьешти*^[343].

Традиционные обряды не всегда можно соблюсти досконально, не в последнюю очередь в ситуациях, когда индийское население мигрирует и оседает в других странах. Так обстоит дело в Великобритании, где индуистские группы в той или иной степени вынуждены приспосабливаться к новым условиям, как умело продемонстрировала Ширли Ферт^[344]. Новая ситуация приводит к новым формам, связанным с умиранием в больнице, а не дома, или с использованием кремации с меньшим непосредственным контактом с умершими, а также к тому, что ритуальные специалисты, которые в Варанаси занимались только посмертными обрядами, теперь также должны совершать и другие обряды перехода, со всеми следствиями для ритуальной чистоты.

Пэрри представляет другое проявление победы человека над смертью, описывая аскетов-агхори, которые часто посещают пылающие гхаты Варанаси^[345]. Агхори принадлежат к монашескому ордену, члены которого ходят обнаженными или в накидках, снятых с мертвых. Их волосы спутаны, они спят на носилках, используемых для транспортировки мертвых, едят пепел из костров кремации и носят с собой миски, сделанные из человеческих черепов. Агрессивные и сквернословящие, они, согласно распространенному мнению, едят мертвечину и участвуют в человеческих жертвоприношениях. Их религиозные практики включают секс с проститутками, предпочтительно во время менструации, когда, как говорят, они практикуют прерванный половой акт (испытывая оргазм без семяизвержения). Символическое значение этого поведения становится более ясным в свете их собственных ритуалов смерти, поскольку агхори, как говорят, не умирают. Скорее полагают, что они вступают в своего рода окончательную медитацию, и их трупы не кремируют, а зарывают в медитативной позе на территории монастыря. Их черепа не ломают, и, согласно общему мнению, их тела не разлагаются. Над могилой агхори устанавливают святилище, отмеченное фаллическим знаком Шивы, который также является божеством кремации. В последние десятилетия определенные изменения в некоторых группах агхори привели к направленной благотворительной работе, оформленной в соответствии с современными требованиями менеджмента и связей с общественностью^[346].

В совокупности эти черты создают образ людей, преодолевающих смерть через аскетизм. Они переходят все границы нормальной жизни, игнорируют различия между ритуально чистыми и нечистыми вещами и презируют правила, которым следуют другие люди. Агхори похож на Шиву и принимает смерть как вечную медитацию. Другими словами, немногочисленные представители этой группы являют в жизни и поведении ту же цель преодоления смерти, которая совершенно разными способами представлена в обрядах во время кремации и после нее в жизни простых индийцев. Соответственно, считается, что пока агхори живы, они обладают духовной силой, из которой преданные им надеются извлечь выгоду. В некоторых отношениях они напоминают вождя шкуры леопарда народов динка в Судане, о котором будет сказано в главе 6. В обоих случаях похоронные обряды могущественных символических личностей представляют собой победу над смертью и обеспечивают источник силы для живущих.

Буддизм избирает кремацию как предпочтительное средство избавления от человеческих останков не в последнюю очередь потому, что тело Будды было кремировано после его смерти в VI веке до н. э. Традиция повествует, что его кремированные останки были разделены на восемь частей и отправлены в разные регионы Индии. Горшки с этими останками были помещены в памятники, называемые ступами. Позже император Ашока, который возглавлял своего рода буддийское возрождение в Индии, поделил эти останки, и было построено очень много ступ, что еще больше способствовало благочестию верующих^[347]. В то время как религиозное значение ступы зиждется на останках Будды или, как в новых ступах, на останках какого-то прославленного духовного лидера, ее архитектурная форма все больше и больше разрабатывалась, так что каждая часть архитектурного сооружения приобретала особое значение.

Ступа — это простая и вместе с тем чрезвычайно сложная структура: квадрат, вписанный в круг, представляющий трехмерную модель того же, что мандала изображает в двух измерениях. В каком-то смысле ступа — это мандала, насыщенный набор символов, отражающих природу космоса, а также жизнь и природу Будды. Полусферический холм, поднимающийся над землей, с квадратной структурой около вершины, которую венчает шпиль. С точки зрения символической интерпретации и способности стимулировать медитативное состояние ступа, как объясняет Снодграсс^[348] в своем магистерском исследовании, «невывразима: в конечном счете значение ступы не может быть выражено». В прямом смысле ступа представляет собой физические останки Будды и символически обозначает его вхождение в нирвану после смерти и достижение истинной природы Будды. Согласно одной из традиций в истории религий, ступа представляет собой *axis mundi*, или центр мира. Абстрактная идея мирового дерева, которая часто используется для обозначения такой центральной оси, вполне может относиться к буддийскому почитанию дерева Бодхи, связанного с просветлением Будды, именно оно символически представлено на вершине ступы^[349]. Ступы служат фокусом преданности и благочестия для многих буддистов, будь то в их архитектурной форме или в изображении^[350].

Буддистскую традицию построек, содержащих кремированные останки или вещи святых людей, можно интерпретировать как выражение победы над смертью. Это не негативные символы торжества смерти над

человечеством; здесь отдельные люди символизируют, что горечь жизни вселяет в других чувство надежды. Сила подобного символизма интересна потому, что именно результат физической смерти в форме кремированных останков становится центром почитания и религиозной практики, которая ставит целью триумф над материальными проблемами существования. В этом смысле, возможно, мы могли бы говорить, что ступа содержит не только пепел, но и просветление.

Погребальные обряды тибетского буддизма разнообразны и традиционно включают в себя кремацию, помещение трупов в воду, их захоронение или разделывание и скармливание диким животным^[351]. Покупка дров для кремации была труднодоступна для бедных, а погребение не любили, ведь душа в такой ситуации могла остаться с телом и превратиться в своего рода вампира. Эти доводы помогают понять, почему практиковалось то, что называлось погребением в небе или в воздухе (воздушное погребение), или скармливание расчлененного тела птицам и животным; даже оставшиеся кости могут быть стерты в порошок и скормлены птицам в виде теста. Наконец, тела знаменитых религиозных лидеров могут мумифицироваться и храниться в храмах, где им поклоняются^[352]. За тибетским буддизмом стоит добуддийская традиция бон, которая, как утверждается, много внимания уделяла обрядам смерти, но не практиковала расчленение^[353].

Причина, по которой тибетская практика приобрела известность в западных обществах, заключается не столько в этих разнообразных ритуалах захоронения трупов, сколько в словесных ритуалах, используемых до, во время и после физической смерти. Когда Эванс-Венц, на которого очень повлияла антропология начала XX века в Оксфорде, особенно через его заботливого учителя Р. Р. Маретта, в 1927 году впервые опубликовал версию того, что он назвал «Тибетской книгой мертвых», он представил благодарной аудитории текст, описывающий круг отношений между душой и телом умершего, а также между этой душой и помогающим священнослужителем. Названный по-тибетски «Бардо Тхедол», этот текст дает своего рода психологическую и религиозную картину *бардо*, или состояния между прошлой жизнью и следующей инкарнацией. Жрец или монах, призванный к умирающему, использует личную духовную силу в словесном ритуале, чтобы объяснить и описать умирающему человеку переживания, которые он испытывает сейчас, и помочь сознанию отделиться от тела, позволяя самому телу умереть и понять свое переходное состояние. Умиравший освобождается, слушая

слова ритуала, и получает возможность пройти тройственную серию состояний *бардо* в течение сорока девяти дней, прежде чем перевоплотиться в другое тело. Использование слов важно, поскольку акцент делается на сознании умирающего и на необходимости быть осознанным и внимательным к самому процессу умирания, так же как цель жизни состоит в том, чтобы развить свое внимание к тому, каковы вещи на самом деле и какими они кажутся^[354]. Другими словами, смерть — это не просто что-то, с чем сталкиваются люди, а активный процесс, в который умирающий глубоко вовлечен и может оказать положительное влияние на происходящее. Это отражает понимание в тибетском буддизме смерти и жизни как «модификаций сознания»^[355].

Соответственно, монах должен четко говорить в ухо умирающего и приказывать человеку не цепляться за эту жизнь, а отправиться в путешествие в следующую фазу существования. Здесь, в тибетском буддизме, общая идея смерти как путешествия оформляется в ситуацию, где «области космоса более точно описываются как различные состояния ума»^[356]. После избавления от тела ритуалы продолжаются до сорока девяти дней после смерти, используется изображение мертвого или монах мысленно представляет его самого, его душу и участвует в словесном ритуале с этими образами. Существуют нарративы о чувствах и эмоциях, переживаемых душой при встречах с различными божествами, и даже, например, о настроениях, возникающих при зачатии в утробе матери как для мужчин, так и для женщин. Один из них гласит, что те, кто должен быть зачат как мальчик, будут чувствовать глубокое влечение к матери и ненависть к отцу, в то время как зародыш девочки будет чувствовать сильную привязанность к отцу и отвращение к матери^[357].

Эта тибетская буддийская традиция, представляющая собой один из самых известных примеров высоко схематизированного представления о смерти, умирании и загробной жизни, была недавно переформулирована в более современных терминах в «Тибетской книге жизни и смерти» учителем тибетского происхождения Согьялом Ринпоче^[358]. Его книга разрабатывает и применяет традиционный тибетский подход к смерти в западных контекстах и активно привлекает воображение, чтобы примириться с различными отношениями людей к смертности. Новизна его книги заключается в эксплицитном разговоре о смерти, не только нашей собственной, но и других. Он дает советы, как использовать воображение в медитативных практиках для достижения сбалансированного отношения к смерти и преодоления страха перед ней, а также описывает способы

помочь другим подготовиться к смерти. При этом его подход очень эклектичен, он цитирует работы медиков, например Сисили Сондерс, и призывает людей всех религий использовать символику их собственного мировоззрения в предлагаемых в этой книге медитативных практиках. Привлекательность этого подхода заключается в том, что он, по-видимому, дает доступ к секретным знаниям и позволяет победить смерть, опираясь на сочетание традиционной мудрости и современной психологии.

Глава 6

Предки, кладбища и локальная идентичность

В любом человеческом обществе существуют ритуалы смерти, бесчисленные примеры этого задокументированы по всему миру. Для этой главы я выбрал примеры, иллюстрирующие ритуальные средства изменения статуса умершего, особенно связанные с категориями предков и потомков; они указывают на разнообразие человеческих действий, предпринимаемых против смерти. Некоторые отражают локальные варианты, почерпнутые из современных мировых религий, в то время как другие выражают верования локального, этнического характера. Большинство почерпнуто из современных практик, а древние традиции Египта и Чили задают историческую перспективу. Другие примеры выбраны, чтобы противопоставить примеры, когда мертвых лелеют и когда их ненавидят. Каждый можно было бы изучить гораздо глубже, чтобы показать, как язык, связанный с утратой, и погребальные обряды выражают это отношение. Слова против смерти часто выступают как слова за и против мертвых, и в этой оценке важно видеть, что каждое общество отличается способами примирения со смертностью. Очевидно, что местные обстоятельства и образ жизни в значительной степени влияют на них, так что, например, нельзя ожидать, что оседлые египтяне будут справляться со смертью так же, как это делают кочевые цыгане. Что касается недавней тенденции захоронения в лесах в Великобритании и других странах, мы видим нечто вроде того, как слова против смерти могут принимать очень позитивную формулировку, когда ими движет чувство родства с землей.

Мумии Востока и Запада

Одна из наиболее драматических форм борьбы со смертью и, в определенном смысле, победы над ней — это мумификация, предохраняющая тело от окончательного разложения. Хотя эта практика обычно ассоциируется с Древним Египтом, один из самых ранних известных примеров связан с культурой чинчорро в древнем Чили, которые хранили своих мертвых еще в пятом тысячелетии до н. э.

Чинчорро из Чили

Чинчорро жили в поселениях или на плодородной прибрежной полосе между Тихим океаном и пустыней Атакама примерно с 7000 года до н. э. В этих условиях их материальные потребности легко удовлетворялись, и кажется, что они тратили значительное количество времени и усилий на сохранение своих мертвых, особенно детей и даже зародышей. Это интересный факт, поскольку в большинстве культур захоронения детей привлекают наименьшее внимание. Чинчорро, возможно, заимствовали идею искусственной мумификации из естественной мумификации, которая происходит в условиях пустыни Атакама, но наверняка имелись и социальные факторы, хотя они сейчас нам не доступны. Из 282 известных мумий 47 % были естественными, а 53 % — искусственно мумифицированными^[359]. Мумии, которые Бернардо Арриаса классифицировал как «черные мумии», подвергались сложным манипуляциям, в ходе которых с тела снимали кожу, практически разбирали его на части, удаляли плоть, сушили кости, а затем снова собирали все вместе, укрепляя палками, веревками, тростником и пастой (pasta). Даже кожа лица, видимо, заменялась на заполненном черепе после удаления мозга. На мумию также помещали скальп и кожу морского льва, после чего все тело покрывалось черной марганцевой краской. Арриаса описывает некоторые из этих мумий как сложные произведения искусства, больше похожие на изображение или смертную статую, чем просто на тело^[360]. «Красные мумии» менее сложно обрабатывались, а затем их покрывали краской из оксида железа. Облепленные грязью мумии не были выпотрошены, но, похоже, их приклеивали к полу могил, в отличие от других мумий.

У чинчорро не было письменности, так что у нас нет пути интерпретации значения мумификации для них — не то что для египтян, которые начали мумифицировать примерно на две тысячи лет позже. То, что с мумиями захоранивались еда и некоторые рыболовные инструменты, может указывать на представление о будущем мире, в котором такие вещи окажутся полезны. Более поздние практики мумификации в Андах привели к почитанию мертвых, как произошло у инков, одевавших и кормивших своих мумифицированных правителей; их несли процессией, что говорит о сохранении ими роли в общественной жизни. В отсутствие текстов мы вынуждены оставаться в рамках гипотез, но Арриаса, работа которого в этой области очень важна, предполагает, что, говоря символически, «без

искусственной мумификации их общество погибло бы... Метафорически сохранных предков можно сравнить с сушеной рыбой в приморском сообществе», как обладающих силой кормить других, хоть и в духовном смысле^[361]. Это предположение подтверждает тот факт, что без информации мы ничего не можем сказать о словах против смерти, но крайне маловероятно, чтобы весь ритуал мумификации и захоронения проходил в тишине или что он не был обращен к факту смерти. То, что чинчорро жили небольшими группами и что внешняя индивидуальность мертвых, похоже, сохранялась после мумификации, заставляет предположить, что смерть и была личной проблемой, и вызывала социальную реакцию.

Египетские мумии

От дописьменного Чили до цивилизованного Египта — огромный шаг во времени и пространстве, хотя в их обращении с мертвыми наблюдается сходство. Обе культуры практиковали мумификацию, хотя древние египтяне приняли эту практику не раньше 2500 года до н. э., а пика процесс достиг около 1000 года до н. э. и сохранялся в меньших масштабах примерно до VII века н. э. Период ранних коптов или египетских христиан также тяготел к сохранению тел с помощью химических средств.

Эта химическая основа отражена в словах «бальзамирование», происходящего от латинского выражения *in balsamum* — помещение в различные ароматические масла, и «мумификация», которое, вероятно, происходит от арабского слова «мумия», обозначающего деготь — черную жидкость, в которой иногда замачивали трупы^[362]. Еще одно вещество, кристаллическая сода — смесь солей натрия, использовалось для хранения трупа и отвода влаги. Для более продвинутой формы мумификации мозг удалялся через нос, а внутренние органы — из брюшной полости и груди, хотя сердце и почки часто оставляли на месте. Удаленные органы подвергались химической обработке и помещались в специальные сосуды, называемые канопами; в наборе из четырех сосудов определенные органы помещались в разные сосуды, хранившиеся в отдельном сундуке. Более того, на крышках этих сосудов иногда изображались четыре сына бога-сокола Гора; эти особи с головами павиана, человека, ястреба и шакала охраняли легкие, печень, кишечник и желудок соответственно^[363]. В конце концов труп тщательно пеленали и помещали в ящик.

Все эти этапы были связаны с религиозными ритуалами, общая цель которых заключалась в обеспечении безопасности тела и души или жизненных сил умершего для будущего существования после смерти. При этом особые группы бальзамировщиков и жрецов совместно пытались предотвратить безвозвратную потерю физического тела и неосязаемого духа. Хотя на самом деле процесс мумификации, вероятно, занимал около сорока дней, общий ритуальный период длился около семидесяти дней; это точно отражает ветхозаветный рассказ о мумификации Иакова (Быт. 50: 2–3), которая, как недвусмысленно сказано, заняла сорок дней из общего погребального периода в семьдесят дней. Как и его отца, Иосифа бальзамировали и мумифицировали «и положили в ковчег в Египте» (Быт. 50: 26). Интересно, что первая книга Библии заканчивается именно рассказом о бальзамировании и мумификации двух великих деятелей библейской истории.

Как мы уже упоминали, египетская практика была связана с системой религиозных верований о жизни после смерти. Считалось, что жизнь человека не ограничивалась только физическим телом, но включала еще и дополнительные элементы. *Ка* считалась жизненной силой, которая покидает тело и существует сама по себе после смерти, когда, как считалось, она находится рядом с мумией, в специальной камере, часто на уровне земли, где ее поддерживают приношениями еды. *Ба* — своего рода проявление мертвых, некая комбинация *ка* и мертвого тела. *Ба* могла принять форму птицы с человеческим лицом, но должна была возвращаться в гробницу ночью. Еще одним элементом был *акх*, который привносит довольно сложную идею в египетский ответ смерти. *Акх* — часть личности, которая существовала среди звезд, вдали от земного пространства; в этом смысле он отражает идею вечности. Обладая *ба*, *ка* и *акх*, мертвый египтянин обладал множеством различных сфер посмертного существования. Первые две относились к образу завершившейся жизни, в то время как последняя была гораздо более трансцендентной, и все вместе обеспечивали широкий рабочий набор верований, который мог помочь понять мертвых как одновременно близких и отдаленных существ.

Самый известный аспект египетских погребальных обрядов, помимо мумификации, — пирамидальные структуры, построенные над погребальными камерами с забальзамированными мертвецами, принадлежащими к самым богатым и царским родам в Египте. Эти пирамиды были формой архитектурной защиты для богатых умерших, а также специальных даров для умерших, принесенных, чтобы помочь им в

следующей жизни. В этих тщательно продуманных гробницах было реализовано множество функций, чтобы помешать грабителям^[364]. Очевидно, что в Египте были и другие виды гробниц, которые не венчались пирамидой, но форма пирамиды являлась символическим утверждением человеческой воли, выражающей надежду и веру в то, что жизнь продолжается после смерти. В гробницах изображены религиозные верования египтян; это впечатляющий ритуальный пример того, что мы могли бы назвать искусством против смерти. В изобразительной форме они отражают могущественные мифы и заклинания, используемые на различных этапах бальзамирования, являясь прекрасным примером слов против смерти.

В Египте представления о жизни после смерти шли рука об руку с мифами о богах, особенно об Осирисе, в которых судьба фараона соединялась с судьбами обычных египтян и которые показывали, как люди борются с фактами жизни и смерти и надеются преодолеть связанное со смертностью отчаяние. Менее известны, чем мумии или пирамиды, обширные погребальные тексты, в которых описываются отношения между мертвыми и божествами и которые, вероятно, читались во время бальзамирования и погребения умерших. Эти погребальные повествования представлены, например, в комплексе текстов, который стал называться «Египетской книгой мертвых»; тексты описываются как имеющие «величайшее значение: считалось, что их произнесение способно обеспечить умершему безопасный путь к богу в ином мире, преодоление всех препятствий, чинимых враждебными духами, наделять его покоящееся в гробнице тело силой противостоять тлению и обрести новую жизнь на небесах в светящемся теле»^[365]. Этот египетский пример объединяет ряд форм противостояния смерти: иероглифические тексты, а также процесс бальзамирования и архитектурный реализм пирамид и других гробниц. Здесь слова против смерти явлены в камне и в физических телах умерших. Противостоянию смерти было уделено много культурной энергии.

Северная и Южная Америка

В истории религий много внимания уделялось литературным традициям, описывающим смерть и процессы в сознании, которые, как считается, связаны с душой после смерти, — например, египетской «Книге

мертвых» и тибетской «Книге мертвых» в главе 5, но многие до- или бесписьменные устные традиции обращались к аналогичным проблемам в своих мифах и верованиях, творчески разрабатывая их в местных культурах. Здесь мы рассмотрим лишь несколько примеров, начиная с обеих Америк.

Коренные жители Северной Америки

Часто считается, что окончательная судьба зависит от человеческих усилий и этических устремлений. Пример такого понимания мы обнаруживаем у виннебаго, коренного народа Северной Америки, описывающего путь через различные опасности, который человек должен пройти после смерти. Мертвые встречают крутое ущелье, которое, как им кажется, не перейти; именно тогда они вспоминают совет предков, что следует «броситься насквозь». Когда они встречаются с непреодолимой преградой из прутьев, когда покрываются злой и зловонной мокротой и когда видят землю в огне, они знают, что должны «нырнуть насквозь». Наконец, им дают священную и поддерживающую их пищу, и они достигают царства предков, которые их встречают и приветствуют^[366].

Идея души играет важную роль во многих традициях коренных американцев и часто воплощается как вера в две души, одна из которых тесно связана с телесными движениями, а другая — со снами. Вторая, душа или сон, в конечном счете попадает в мир мертвых, что приводит к тому, что вскоре уходит и телесная душа, что означает физическую смерть^[367]. Обширная традиция мифологии навахо выделяла динамическую жизненную силу и ее отсутствие при смерти в общей теории «священных ветров». Такие ветры приходят к растущему зародышу, чтобы дать ему жизнь и способствовать его процветанию, а в конце земного существования эти животворные ветры удаляются из человеческого тела, оставляя его умирать^[368]. Шайенская традиция также рассматривала смерть как результат того, что душа, *тасум*, оставила тело и отправилась к своей судьбе, либо с Великим Мудрым, либо, для тех немногих, кто покончил жизнь самоубийством, к исчезновению, свернув по неправильному пути от развилки в Млечном Пути^[369]. После смерти шайенны быстро приступали к погребальным обрядам, включавшим обвязывание тела в полный рост тканью и размещение его либо на дереве, либо на платформе над землей, хотя оно могло быть также завалено

камнями. Убивали лошадь мужчины, чтобы оставить на месте захоронения, а для женщин — принадлежности для готовки. Скорость процедуры объясняется тем, что умерший не мог отправиться в важнейшее путешествие в иной мир до завершения погребальных обрядов. Практика помещения мертвых на платформы или деревья, иногда перед погребением, или над землей в пирамидах из камней была широко распространена в Северной Америке, хотя некоторые племена хоронили в земле, а некоторые кремировали, особенно на западном побережье^[370].

Идея о том, что мертвые отправляются в путешествие, приходя на развилку путей к блаженству или ужасу, чрезвычайно распространена в истории человечества и представляет собой интересное использование земного человеческого опыта, опыта путешествия, в качестве модели для рассмотрения человеческой судьбы в потустороннем мире, лежащем за пределами смерти. Некоторые утверждали, что эти два пути в еще большей степени отражают человеческие идеалы: например, в нордических мифах о культуре воинов говорится о победоносных мертвых, проходящих путем бога в Валгаллу, в то время как те, кто умирает от болезней или старости, по пути в Хель отправляются к обители отрицательно воспринимаемой богини Хель^[371].

Некоторые ученые считают идею посмертного путешествия души отражением очень широко распространенной практики шаманизма — веры в то, что у людей есть духовная сила совершать путешествия в царство богов, чтобы получить какую-то пользу для членов своего сообщества^[372]; разница между шаманом и обычным человеком в том, что шаман может переходить из одного мира в другой по своему желанию, а другим этого не дано. Шаманы часто используют символ священного дерева для своего путешествия в потусторонний мир; оно образует ось мира и иногда помещается в центр ритуальных площадок или в церемониальной палатке, и по этому столбу можно возносить молитвы духам умерших.

В некоторых группах традиционные и более поздние христианские обряды сочетались или дополняли друг друга, например у квакиутлей в Британской Колумбии, христианские погребальные обряды у которых могли проводиться до или после более традиционных обрядов, включая ритуалы потлача, танцев и вручения подарков гостям. В случае потлача сын мог не только танцевать в память об умершем отце, но и получить особые имена, которые когда-то принадлежали его отцу^[373]. Это показывает, как изменения идентичности, затрагивающие как мертвых, так и выживших, могут быть отмечены с помощью погребальных обрядов.

Южная Америка и Мексика

Не все похороны носят грандиозный характер и требуют участия религиозных экспертов. Часто многое зависит от обстоятельств и статуса умершего. Антрополог Питер Ривьер описал погребальные обряды в животноводческой культуре рораймы на севере Бразилии^[374]. Там умершего обычно хоронят в день смерти. Интересный аспект похорон, который он описал, предполагает, что обычные люди иногда должны принимать решение о ритуале, когда сам он продолжается. Это достойный противовес идее, которая так легко формируется в городской среде, хорошо обслуживаемой профессиональными специалистами по ритуалам, что ритуал — это устоявшийся набор практик. Ривьер описывает, как на похоронах маленького ребенка не только обсуждалась глубина могилы, но и была пауза в церемонии и несколько изменений направления, прежде чем окончательно решилось, в какую сторону должен быть ориентирован гроб^[375]. Обряд проводился без священника, но на ежегодном Дне всех душ 2 ноября священник на кладбище отслужил особую мессу; были зажжены специальные свечи и произнесены молитвы за этого ребенка и всех людей, умерших за год. Эта особая церемония, известная как *Día de Finados*, или День мертвых, широко распространена в католических культурах и иногда ассоциируется с большим праздником и радостью. Это один из обрядов, в котором жизнь утверждается вместо смерти. Во многих таких контекстах в организации ритуалов часто играют роль деньги, приобретая огромное значение в «культурах бедности». Антрополог Оскар Льюис, предложивший этот термин, издал ставший классическим анализ смерти и похорон в Мексике в 1960-х годах в такой бедной семье. В произведении, которое читается как гибрид этнографического очерка и романа, «Смерть в семье Санчес» четко прослеживаются реакции различных членов семьи на финансовые требования священников и распорядителей похорон^[376].

День мертвых

Похороны, задокументированные Льюисом, состоялись вскоре после одного из самых масштабных мексиканских праздников, Дня мертвых, выпадающего на 1 и 2 ноября, то есть церковные праздники День Всех Святых и День поминовения усопших, хотя празднование может

продолжаться с 18 октября до 30 ноября, дней святых Луки и Андрея соответственно. В этот период в разные дни привечаются определенные категории умерших, например дети или взрослые^[377]. Семьи убирают могилы, перекрашивая и украшая их цветами и зажигая свечи, а также строят сложные алтари для подношений умершим в каждом доме. Говорят, что мертвые питаются принесенными для них пищей и питьем. Множество изображений, картин, коллажей и скульптур создается, покупается, продается и используется в качестве карикатур на смерть: скелеты и трупы изображаются самыми разными способами, многие комично. Здесь смерть как всеобщая судьба людей соединяется с конкретной потерей каждой отдельной семьи; радости и печали существования находятся в непосредственной близости друг от друга. Общий праздник параллелен заупокойной мессе, которая также возглашает позитивную сторону жизни, несмотря на смерть, хотя и в гораздо более торжественной форме. Становится очевидной и тема превосходства и завоевания: жизнь стоит того, чтобы жить, несмотря на факт смерти, и это постулируется как на домашнем, так и на церковном уровне общественной жизни.

Африка

Африканские обряды смерти, очевидно, включают тысячи локальных кейсов, многие из которых связаны с изменением статуса мертвых и переходом в категорию предков. Здесь мы начнем с примера, который иллюстрирует силу слов в погребальных обрядах и показывает, что личность человека находится под сильным влиянием смерти. Он взят из классической этнографии нуэров Судана Эванса-Притчарда^[378].

У нуэров нет культа мертвых; могилы без опознавательных знаков и относительно быстро забываются. Как выразился Эванс-Притчард: «Мемориал человека не в каком-то памятнике, а в его сыновьях»^[379]. Другими словами, сохранение идентичности происходит в посюстороннем измерении, а не в какой-то потусторонней сфере. Это не просто метафорическое утверждение; его также оформляют правила родства. Вдовы не вступают в повторный брак и не наследуются кем-то другим; они продолжают рожать и растить детей во имя умершего, а братья их мужей выступают в качестве биологических отцов. Даже если дети рождаются от другого мужчины, они все равно носят имя мертвого партнера. Если мужчина умирает неженатым и не оставив детей, долг его живого

родственника состоит в том, чтобы жениться от его имени и вырастить ребенка с именем умершего родственника, чтобы оно сохранилось в линиях наследования. Как выражается Эванс-Притчард, нуэры «заинтересованы не в выживании индивида как призрака, а в сохранении социальной идентичности в имени»^[380]. Соответственно, погребальные ритуалы говорят не о конце личности человека, а о ее продолжении в линидже. Другими словами, именно линия наследования и присутствие в ней имени умершего приобретает значение, не в последнюю очередь в тех официальных случаях, когда декламируется список членов линиджа. Здесь снова важна сила формальных слов перед лицом физической смерти.

Другой пример из культуры нуэров подтверждает значимость точного социального статуса умершего в связи с совершаемыми обрядами смерти. У нуэров о близнецах традиционно говорили как об «одном человеке», как о единой личности, несмотря на то что они были двумя отдельными людьми. Близнецы также назывались «птицами» — это символическое утверждение, связанное с идеей, что близнецы — особое проявление сверхъестественной силы; они принадлежали к сфере «высшего», «духа» или Бога. Соответственно, для близнецов не проводилось никаких официальных погребальных обрядов, даже когда умирал второй из близнецов. Когда младенцы-близнецы умирали, как это часто случалось, тела в тростниковой корзине помещали в развилку дерева, что символизировало их идентичность как «птиц». Когда умирал взрослый близнец, его не клали на дерево, но и не хоронили так же, как обычного нуэра; вместо этого готовилась могила, в которой возводилась платформа, куда помещали накрытое шкурой тело, затем могилу засыпали землей. В этом отношении взрослый близнец сохранял идентичность, отличную от всех других нуэров, навсегда оставаясь существом «из высшего мира», даже будучи помещенным под землю. Близнецы всегда являются «детьми Бога» и просто не подчиняются миру «нижнего», подобно другим людям.

Соседнее племя с нуэрами — динка, у которых мы наблюдаем еще одну символическую форму победы над смертью, связанную с идеей самопожертвования. Эта форма обряда смерти очень ясно выражает идею того, что мы называли в этой книге «трансцендентностью смерти». Этот обряд сосредотачивается на смерти мастера рыболовного копья, человека, который занимал очень важное место в обществе динка, как уже упоминалось в главе 4. Суть этой смерти заключается в том, что специалист по ритуалам в некотором смысле контролировал собственную смерть и принимал решение, когда он должен умереть. Он выбирал смерть, а не лишал себя жизни; сохраняя контроль, он достигал превосходства над

смертью. Когда мастер болел и решал, что время его смерти приближается, он просил, чтобы его похоронили. Для него делали могилу и помещали в ней на своего рода кровати под навесом. После того как он произносил слова благословения и силы своей семье, могилу засыпали землей. В каком-то смысле это пример захоронения заживо; в другом — добровольное жертвоприношение, дарение жизни и недопущение насильственного ее лишения.

Отличительная особенность этого примера заключается в словесном аспекте всего происходящего и в том, как слова благословения, исходящие от того, кто должен умереть, отражают значение и силу слов, произносимых динка при приношении в жертву животных. Линхардт убедительно доказывает, что словесный призыв того, кто приносит в жертву быка, становится все более значимым, преодолевая жизнеспособность животного^[381]. В символической форме язык обозначает сферу культуры и человеческого существования, в то время как жизненная сила жертвы выражает животный уровень существования. В жертвоприношении животных сила слова побеждает истощающуюся жизненную силу умирающего зверя. В подобном смысле можно было бы утверждать, что слова мастера рыболовного копья, когда он буквально лежит на смертном одре, демонстрируют сохраняющееся преобладание слов и царства культуры, а не господство смерти отдельных тел. Этот пример похож на смерть агхори в Варанаси, описанную в главе 5. Так же как они считались не умершими, а завершившими свою человеческую жизнь в состоянии заключительной медитации и хоронились соответственно, так и мастер рыболовного копья в символическом смысле хоронится по собственному желанию.

У народа лугбара в Уганде существует развитый культ мертвых, в котором предкам и призракам уделяется серьезное ритуальное внимание, но не для того, чтобы подготовить их к некоему райскому царству. Фактически, у лугбара не было никаких традиционных представлений о рае или аде, награде или наказании после жизни; скорее, их беспокоила продолжающаяся жизнь линиджа^[382]. Утверждается, что Бог несет ответственность за все смерти, хотя более непосредственной причиной считается колдун. Мертвых хоронили, и их могилы, как и у нуэров, вскоре забывали, за исключением пожилых мужчин и женщин, над могилами которых можно было посадить деревья с их именами. Считается, что мертвые обладают оринди, особой душой, и их даже можно слышать ночью, но это несущественно для живых.

Что касается слов против смерти, важно, что лугбара используют высокоценные официальные речи в связи с болезнью и со смертью. Эти речи сильны не только в выражении человеческой искренности, но и в том, что они помогают восстановить родословную больного или умершего человека. Очень полный отчет Миддлтона о составе идентичности лугбара, состоящей из различных жизненных сил и сверхъестественных элементов, дает материал, позволяющий проследить интересную разницу между обществом этого типа и, например, обществом тибетского буддизма.

Умиравший лугбара, вероятно, «осознает расколы внутри линиджа», и в своих последних словах будет стремиться нанести наименьший вред структуре родства его народа^[383]. Фактически, похороны — это время, когда могут вспыхнуть споры и родословные претерпевают некоторую перестройку; это период, когда статус умершего меняется с живого родственника на мертвого. Другими словами, в то время как тибетское пространство смерти фокусируется на индивидуальном сознании умирающего с максимальным ритуальным усилием, направленным на воспитание полной осознанности как части ритуального путешествия уходящей жизненной силы, лугбара сосредоточены на этом мире. Линидж как главная забота жизни заменяет частное сознание. В общих чертах можно сказать, что в одном случае спасение в общественном порядке, а в другом — в сознании.

Помимо классических этнографий, в последнее время стало расти число исследований смерти в африканских обществах. Отмечая вариации и модернизированные формы погребальной практики, они описывают разоренные СПИДом районы, где кремация стала допустимой — практика, избегаемая в иной ситуации традиционными народами, для которых родственные узы в большей мере связаны с захоронением и его местом^[384]. Ламонт показал, что в Центральной Кении «до 1930-х годов меру избавлялись от мертвых и умирающих, размещая их на земле в необитаемых лесных районах», где гиены и стервятники могли уничтожить то, что считалось грязной плотью, которая „источала невидимые миазмы“». Он также приводит истории, как некоторые, вместо того чтобы быть приговоренными к смертной казни за какой-либо проступок, попадали в категорию своего рода «живых мертвецов», на них была возложена задача «избавляться от мертвых и умирающих»^[385]. Что касается современного празднования смерти в формате вечеринки, Джонатан Робертс описывает «щедрые мероприятия с едой, напитками, диджеями и танцами» в современной Аккре, основывающиеся на взаимном осознании

необходимости присутствовать на похоронах других людей, чтобы на собственных будущих похоронах также присутствовало много людей, — желание, основанное на чувстве, что «живые должны помнить о человеке, чтобы он существовал в загробной жизни»^[386]. «Смысл» такого отношения сплетается из идентичности и судьбы и, в некотором смысле, предлагает собственное «спасение».

Азия и Океания

Филиппины: убийство и горе

В совершенно ином мире племени илонгот на Филиппинах «спасение» скорее лежало в сфере обретения определенной степени психологического равновесия и внутреннего спокойствия после тяжелой утраты, и по крайней мере один из способов достижения этого, вероятно, удивил бы представителей многих других культур, поскольку в нем предполагалось убийство другого человека. Этот кейс народа илонгот, задокументированный антропологом Мишель Росальдо, не только предлагает пример того, как песня и формальная речь служат для создания определенных настроений, но и является одним из самых ярких примеров того, как справляться с горем^[387].

До 1970-х годов, до христианизации, илонготы были охотниками за головами. Они считали, что смерть родственника делает сердце «тяжелым и обезумевшим» и что посредством убийства и отрубания головы врагу люди, по крайней мере, могут «сбросить тяжесть горя и боли»^[388]. Этот пример процесса горевания и скорби показывает, насколько разнообразными могут быть человеческие обряды смерти в самом широком смысле. После 1960-х годов многие илонготы были обращены в довольно фундаменталистскую форму христианства; одна из причин заключалась в том, что политически охота за головами стала менее возможной, и горе, связанное с утратой, вело их к новой религии, которая утверждала, что также способна успокоить убитое горем сердце. По иронии судьбы Ренато Росальдо описывал собственное переживание гнева от горя^[389], которое он интерпретировал через илонготский взгляд на жизнь; эту схему Эпштейн интерпретировал как перенаправленную агрессию^[390].

Меланезийское морское захоронение

Для народов, живущих на относительно небольших островах, для которых море является неотъемлемой частью жизни, практика морских захоронений была традиционно довольно распространенной, например на многочисленных меланезийских островах. Здесь статус умершего часто влиял на характер избавления от тела. Людей с относительно низким статусом можно было просто бросить в море, в то время как людям с более высоким статусом устраивали более длительный период траура, перед тем как поместить тело в воду. Тела некоторых вождей или лиц, пользующихся большим уважением в семье, можно было не хоронить в воде, а держать дома в деревянных контейнерах. Многие мифы связаны со смертью и дальнейшим путешествием души. Призраков часто считают опасными и могущественными, и они, видимо, символизируют умершего человека, находящегося между мирами живых и предков. Например, говорят, что призрак слаб, пока тело гниет, но когда запах утихает, призрак становится сильным, потому что тогда это уже не человек^[391]. Даже в некоторых случаях погребения в воде кости изымались и складывались на суше. Части тела, часто черепа, сохраняются как памятники умершим и рассматриваются как обладающие некоей положительной силой, полезной живым. Это своеобразный пример смерти, не завоевывающей в конечном счете человечество, но приносящей определенную выгоду группе выживших родственников.

Предки, идентичность и смерть

Именно эта сохраняющаяся группа составляет одну из самых характерных черт жизни, потому что на протяжении большей части истории человечества, известной нам, мужчины, женщины и дети принадлежат к семьям в рамках идентифицируемых сообществ. Факт родства лежит в основе всех известных человеческих обществ и обеспечивает не только индивидуальную и групповую идентичность, охватывающую живых и мертвых, но и совладание со смертью. Именно на уровне родственных обязанностей, обязательств и культурных ожиданий смерть приносит значительные изменения. Близкие родственники умершего следят, чтобы погребальные обряды проводились должным образом, чтобы можно было достичь желаемого посмертного статуса.

Одновременно меняется личность выжившего родственника: старший ребенок, возможно уже взрослый, становится главой семьи и может наследовать имущество умершего, выживший партнер становится вдовой или вдовцом и т. д. В погребальных обрядах предки не только создаются, но и отвечают взаимностью, принося пользу потомкам.

В этой главе рассматривается разнообразие влияния предков на потомков, будь то передача культурной идентичности или свидетельство того противостояния смерти, которое часто отмечает человеческую реакцию на смертность. В такой ситуации компенсируется излишний упор на горе в связи со смертью, характерный для западных обществ, как будто утрата связана только с эмоциональными состояниями, тогда как на самом деле большинство смертей связано с изменениями жизненных обстоятельств, касающимися денег, наследования и изменения социального статуса.

Индия

В Индии старший выживший сын в долгу перед родителями, особенно перед отцом, и ответственен за проведение той части церемонии кремации, когда череп раскалывают, чтобы высвободить жизненную силу для переселения, как описано в главе 5. Это действие утверждает родство между ближайшими поколениями, но мало что дает в понимании предков. Хотя в традиционной Индии власть пожилых людей над младшим поколением была значительной, после смерти она, как правило, не проявлялась. Это было связано с влиянием идеи индивидуальных заслуг в системе кармы, лежащей в основе веры в спасение. Заслуги должны быть получены индивидуальными действиями, а не от предков через их благословение. Это важный момент, требующий некоторого акцента, поскольку он подтверждает тот факт, что отношения между живым человеком и мертвым часто отражают общую схему спасения в культуре. Общества с сильными культами предков часто делают упор на благословение, проклятие или что-то еще, получаемое от предков группами потомков, а не на какое-либо индивидуалистическое спасение.

В традиционной Индии жизнь часто описывалась как в идеале проходящая через четыре стадии: ученика, домохозяина, полуотшельника и полного отшельника. Последние две фазы показывают, что мужчина, который был влиятельным главой семьи, начинает отказываться от своих социальных обязательств. В случае, если мужчина доживал до финальной

стадии, проводилась церемония, которая символизировала его собственные похороны и знаменовала отделение от обычной жизни в рамках подготовки к реальной смерти и последующему пути реинкарнации. Человек здесь отказывается от тех сторон жизни, которые поддерживают и укрепляют статус предка. Сфера кармы, системы моральной взаимозависимости, в которой будущее состояние личности определяется действиями, совершенными в предыдущей жизни, заменяет сферу социальных обязательств. «Карма» иногда описывается как безличная причинно-следственная схема; принимая это описание, можно увидеть, насколько оно альтернативно сугубо личному набору обязательств, характерному для культов предков.

Как было сказано в главе 5, погребальные обряды представляют собой главную площадку, на которой мертвым придается статус предка, а потомки должны использовать их, чтобы отплатить свой долг мертвым, которые теперь становятся предками. Именно в религиях Восточной Азии и в некоторых африканских племенных обществах такие родовые отношения приобрели наибольшее развитие.

Китай

Предки занимали привилегированное место в традиционных китайских обществах. После тщательных погребальных церемоний в форме захоронения кости эксгумировались и помещались в контейнеры, которые могли быть частично перезахоронены, а потом окончательно помещались в постоянные и более сложные гробницы. Имена умерших вносились в таблички, расположенные в родовых залах, принадлежащих определенным группам клана. Эти похоронные обряды были описаны как «превращение изменчивого духа в смиренного прирученного предка»^[392]. Это была непростая задача, и так происходило не со всеми; наблюдение показывает, что смерть может иметь множество социальных и политических последствий и измерений.

В отчете Р. С. Уотсона о современных погребальных обрядах утверждается, что на юго-востоке Китая мертвые обладают не одной, а тремя душами, или аспектами души^[393]. Считается, что один из них остается в могиле, другой — в табличке, а третий — в подземном мире. Вскоре после смерти, часто на следующий день, мертвых хоронят в неотмеченном месте на холмах поблизости. Этому месту уделяют мало

внимания, поскольку оно временное. Через семь — десять лет останки извлекают, кости очищает эксперт и помещает их в глиняную урну, которая, в свою очередь, частично зарывается в землю. Для многих это последнее пристанище, так как потомки могут перестать посещать его, и о месте просто забудут. Однако для важных людей кости могут быть захоронены в кирпичной гробнице через несколько десятилетий после смерти, но только если потомки сочтут это целесообразным. Кажется, очень немногие достигают этой последней стадии трехэтапного процесса.

Имена умерших добавляются в списки предков в домах, в то время как имена тех, кто имеет политическое значение для определенных родственных групп, также могут быть указаны в таблицах предков в чертогах предков. Со временем эти внутренние списки меняются, по мере того как новые поколения умирают и занимают их место; имена многих оказываются утрачены, а местонахождение их костей забыто: они исчезают из социального мира, как из царства предков. Таким образом, память или выживание мертвых зависит от интереса, проявляемого живыми, а живые, в свою очередь, проявляют интерес в зависимости от того, какую пользу они получают от предков. Один из важных элементов этой пользы — политические союзы и властные связи, формируемые группами, почитающими одни и те же конкретные могилы. Группы людей могут даже решить сосредоточить свои заботы на конкретном человеке и объединить свои экономические интересы в едином предке, который становится стержнем их вновь выстраиваемых совместных действий.

У богатых больше шансов выжить с течением времени, чем у бедных, поскольку их потомки или объединенные родственные группы, вероятно, поместят их в могилы в благоприятных местах. Эти места создаются за счет денег, полученных либо от богатства умерших, либо от имений, созданных одним или несколькими живыми людьми, которые теперь хотят быть связаны с предками. Случается, что относительно далекие родственники решают выбрать давно умершего предка, которого они будут почитать. Поступая таким образом, они укрепляют связи друг с другом через этого общего предка и используют вновь обретенное единство в экономических и политических целях^[394].

Расположение могил предков у китайцев само по себе имеет большое значение для потомков из-за идеологии *фэншуй* (буквально «ветер и вода»). Принципы *фэншуй* включают гадание для определения направления и местоположения предпочтительных мест. Эта практика до сих пор используется при похоронах, но привлекается и для планировки коммерческих и деловых помещений.

В традиционные времена китайские императоры занимали значительное место в обществе и в отношениях людей с небом. Их смерть сопровождалась множеством ритуалов, в том числе сожжением имущества, которое могло понадобиться императору в загробной жизни, а траур соблюдался по всей империи. Императоров хоронили в гробницах, соединенных с жертвенным залом, в котором хранились их духовные таблички, а ритуал, форма поклонения, совершался в этих залах два раза в месяц и в другое установленное время в течение года. Один интересный аспект обрядов смерти заключался в выборе нового имени для умершего, которое будет записано на табличке предков и под которым он будет известен потомкам. Такие некронимы, или имена умерших, известны и в других частях мира и отражают новую идентичность, полученную мертвыми.

В современном Китае и некоторых других восточноазиатских обществах, в том числе Северной Корее и Тайване, для высокопоставленных политических лидеров проводились тщательно продуманные государственные похоронные обряды, как это было после смерти Мао Цзэдуна в сентябре 1976 года. Публичное оплакивание и центральная роль в обрядах должностных лиц Коммунистической партии превалировали над участием в прощании ближайших родственников. Один из мотивов, заметных в событиях, последовавших как за смертью Мао, так и за смертью в апреле 1975 года его великого политического оппонента генерала Чан Кайши, лидера китайцев на Тайване, — превращение «горя в силу»^[395].

«Горе — в силу» как отраженное насилие

Превращение «горя в силу» может быть истолковано не только с точки зрения темы отраженного насилия, рассмотренной в предыдущих главах, но и как форма слов против смерти. Ради собственного выживания общество не позволяет своим членам пребывать в состоянии подавленности горем, но преодолевает его с чувством победы и триумфа. Мемориальный зал, построенный для размещения тела председателя Мао, например, был завершен за шесть месяцев, в его создании приняли участие «более 700 000 человек со всего Китая», что было истолковано китайским коммунистическим руководством и многими другими как акт преданности Мао и продолжающийся триумф его идеалов^[396].

Многие китайцы, уезжая из Китая, часто сохраняли эту практику. Китайские иммигранты на Гавайях основали кладбище в 1851 году, используя традиционный метод *фэншуй*, чтобы выбрать благоприятное место^[397]. Оно расположено на холме, ограниченном с трех сторон водой, который считался особенно подходящим местом, потому что вода ограничивает свободное передвижение душ. Символические врата для духов у входа на кладбище также служат для предотвращения «блуждания» духов.

Примерно через семь лет кости эксгумируются и помещаются в керамические горшки, которые находятся в специальном домике для костей. Первоначально это делалось до тех пор, пока не наступит удобное время, когда их можно будет забрать обратно в город их происхождения в Китае. Но со временем стало ясно, что многие китайцы будут жить на Гавайях постоянно, и дом для костей стал конечным пунктом многих останков. В апреле и мае китайские семьи проводят праздник мертвых Цин Мин, во время которого они ищут благословения предков для себя и для плодородия природы. Жертвуются продукты питания и чай, совершаются обряды на могиле неизвестного китайского солдата, на могиле Матери-Земли и в домике для костей. Китайцы избегали кремации, за исключением тех, кто нарушил определенные религиозные правила.

Японцы, напротив, предпочитали кремацию, но останки тщательно сохраняли и помещали в урны в хранилищах. Гавайские японцы сохранили многие из этих обычаев и часто устанавливают памятные камни в виде пагод на местах хранения кремированных останков; эти многоуровневые структуры символизируют землю, воду, огонь, ветер и воздух. Во всех этих обрядах подчеркивается значимость уважения к предкам для постоянного благополучия современных японцев.

Обряды смерти на Мадагаскаре

В индийских, китайских и японских примерах факт происхождения и наследования имеет большое культурное значение, транслируя глубокое уважение, испытываемое к предкам. Схожие процессы с идентичностями предков можно обнаружить на Мадагаскаре, где мертвые превращаются в предков, связанных с живыми посредством продолжающихся периодических контактов, как подробно описано в исследовании Мориса Блоха^[398], которое здесь можно лишь кратко обрисовать. Сразу после

смерти тела хоронят во временных земляных могилах, а через некоторое время переносят в могилу, находящуюся в ведении группы, к которой умерший принадлежал и делал финансовые вклады в течение своей жизни. Эти гробницы предков являются очень сложными сооружениями, часть которых находится под землей, а часть — на поверхности. В определенное время к этим гробницам выкапывались ступени, запертая дверь открывалась, давая живым родственникам доступ к камере с полками, на которых лежат завернутые тела умерших членов семьи. Их вынимали из гробницы, перематывали в новую ткань и устраивали нечто вроде танца, при котором эти останки-скелеты можно было подбрасывать в воздух и ронять на пол. Они как бы «дробятся в процессе перезахоронения, чтобы стать безличной массой предков»^[399]. После этого они возвращаются в гробницу вместе с телами относительно недавно умерших, которые были доставлены на землю предков и в гробницу из других частей острова. Исконная территория очень важна для народа мерина, символизируя их идентичность, что тем более важно, когда они живут и работают вдали от этого места. В самом буквальном смысле эти люди возвращаются в могилу своих предков и на родовую землю, поскольку по мере того, как их тело разлагается и перемещается с верхних на нижние полки гробницы, оно превращается в прах и землю этой территории.

Обряды смерти у цыган

Описанная ситуация в корне отличается от той, которую можно наблюдать у цыган, традиционный образ жизни которых был кочевым, с идентичностью, подразумевавшей перемещение с места на место, и с движением, противопоставленным оседлому образу жизни не-цыган. В метафорическом смысле смерть и погребение цыгана знаменует собой странное изменение, поскольку, вместо того чтобы перемещаться как живой, мертвый цыган останавливается в могиле, противопоставленной движущемуся каравану — она больше похожа на постоянный дом не-цыган. Окели интерпретирует цыганские обряды смерти, утверждая, что в смерти цыган становится похож на не-цыгана, что предполагает своего рода символическая перевернутость, выражающаяся в том, как труп одевают в вывернутую одежду^[400]. В момент смерти цыганская идентичность также выворачивается наизнанку. Это полная противоположность мадагаскарскому кейсу, в котором мертвое тело

становится более тесно связанным с землей при смерти, чем когда-либо при жизни. После смерти мадагаскарский мигрант возвращается домой, на территорию предков и к своей истинной идентичности, в которой мертвые становятся одним целым с самой землей своих родственников; здесь смерть объединяет группу родства.

Напротив, отношение британских цыган к смерти и погребению носит отрицательный характер и разделяет живых и мертвых. Цыгане часто делят мир на вещи, которые ритуально положительны, и вещи, которые в символическом смысле являются нечистыми. Смерть и похороны относятся к категории нечистых вещей. Цыгане предпочитают, чтобы смерть происходила в больницах, принадлежащих не-цыганам, которых они называют *горгио*, веря, что ритуальная нечистота смерти может перейти на *горгио*. Подобным образом цыгане относятся к родам, которые тоже считаются нечистым процессом, и предпочитают роды в больнице. Мертвое тело одевается в одежду, вывернутую наизнанку, и отправляется в последний путь в церковь, где после христианской панихиды захоранивается. Члены семьи участвуют в драматических публичных выражениях горя в зависимости от близости их родственных отношений с умершим человеком. Чем ближе к мертвым, тем драматичнее представление. В конце концов над могилой ставят надгробие.

В США цыгане, которые в основном иммигрировали после 1865 года, проводят дорогие и примечательные похороны; в Британии они по-прежнему используют «довольно скромные» надгробия, которые «незаметно сливаются» с надгробиями людей среднего класса^[401]. Это, вероятно, подтверждает интерпретацию Окели обрядов смерти британских цыган, которые, по ее мнению, отражают процесс, где группа дистанцируется от мертвых, которые утратили свою цыганскую идентичность и стали больше похожи на аутсайдеров^[402]. Это яркий пример того, как живые определяют мертвых как принадлежащих к совершенно иной сфере, нежели живые, с точки зрения родственных отношений и этоса общественной жизни. Живые не хотят контактировать с мертвыми и стремятся превратить могилу в место, где мертвые остаются; отсюда и традиционный обычай сжигания и уничтожения вещей умерших. Это сочетается с неприязнью цыган к призракам и сохраняющимся определением мертвых как сущностей, которые могут желать продолжать отношения с живыми.

С точки зрения формального погребального обряда интересно, что для службы выбирается самая обычная (mainstream) церковь: в Англии —

англиканская, а в США — обычно римско-католические или даже грекоправославные церкви^[403]. Это говорит о том, что официальные слова против смерти исходят из-за пределов цыганской общины и подкрепляют желание живых удерживать мертвых на должном месте и на расстоянии.

Лесное захоронение

Совершенно иной подход возник в Великобритании в середине 1990-х годов. Он известен под разными названиями: лесные, зеленые, естественные или экологические захоронения^[404]. Каждый из этих терминов охватывает отдельные аспекты того, что означает для избравших такой путь захоронения в месте, подчеркивающим окружающую среду, землю, растения и животных. Такие могилы, как правило, не украшают формальными каменными памятниками, хотя местонахождение останков фиксируется с помощью различных электронных средств; они сливаются с ландшафтом, в отличие от официальных кладбищ с рядами могил с каменными надгробиями. Сначала этот подход предполагал захоронение тела, но со временем подобные места привлекают и тех, кто желает поместить здесь кремированные останки. Возникло несколько мотивов, выражающих желание тех, кто стремится вернуться к земле или что-то отдать ей. Подобный союз с «природой» в том виде, в каком он задуман в современной Британии, может сосуществовать либо с идеями о том, что смерть, погребение и поглощение землей составляют судьбу человека, либо с верой в душу или жизненную силу, которые переходят в какую-то другую сферу. Не так очевидны традиционные христианские идиомы «покойся с миром» или «воскресение мертвых». Эта схема захоронений зародилась в творческом мировоззрении одного человека, Кена Уэста, и с середины 1990-х годов в Карлайле на северо-западе Англии превратилась в относительно известную культурную модель: к 2016 году существует примерно столько же природных кладбищ, сколько и крематориев^[405].

Схожий пример демонстрирует практика «похорон дерева», или *дзюмокусю*, в Японии, появившаяся в дзэн-буддистском храме на севере Японии в 1999 году. Для защиты окружающей среды над трупами высаживались деревья, что позволяло избежать использования пространства и множества каменных памятников и вырастить «новый лес»^[406]. Совместные разработки, стимулированные примером Швеции, привели к тому, что это, по сути, сельское явление стало применяться в

городах, породив захоронение *сакурасо боти*, или вишневого дерева. Считается, что это нововведение, особенно в отношении кремированных останков, обосновано существованием людей, лишенных потомков, индивидуализмом, «двойной привязанностью женщин к своей родной семье и семье мужа и тягой к возвращению к природе»^[407].

Маори

Именно в обрядах, использовавшихся для предков, слова против смерти находят непреходящую силу и придают обществу непреходящее значение. Это заметно, например, в Новой Зеландии, где традиционные обряды маори включают погребальный ритуал, отражая веру в смерть как процесс, а не мгновенное изменение. Смерть не считалась завершённой до тех пор, пока тело полностью не разложилось, что могло подразумевать временное захоронение, пока плоть в значительной степени не отделялась от костей. После этого происходила вторая церемония, называемая *хахунга*, на фоне вокальных выражений горя, когда оставшаяся плоть соскребалась с костей перед их окончательным захоронением. В отношении процесса смерти полагали, что дух умершего остается среди живых до полного разложения тела, затем скорбящие обращались к мертвым и побуждали их отправиться в Хаваики, место предков^[408]. Такой подход к судьбе мертвых позволяет понять, почему живые достаточно часто могли считать, будто ощущают присутствие мертвых через некоторое время после их смерти. Тем не менее культура маори предлагает пример судьбы тела, соответствующей переходу умершего от статуса одного из членов семьи в статус предка, владения которых находились где-то в другом месте.

До XIX века умирающих маори традиционно помещали в отдельное убежище, покрывая предметами для предков, в окружении близких родственников, пока не наступала смерть. Джоан Медж описывает этот период^[409]. Труп, окруженный родственниками, которые постоянно стенают в течение первых нескольких дней после смерти, оставался непогребенным на срок до трех недель, чтобы все родственники могли засвидетельствовать свое почтение. Наконец, труп заворачивали в циновки и прятали в пещере, на дереве или в земле. Эксгумация происходила через год или два после смерти; кости очищали, выкрашивали красной охрой и выставляли на традиционном месте собраний, перед тем как похоронить в секретном могильнике. Считалось, что духи мертвых совершают

путешествие на север, прежде чем попасть в подземный мир богини смерти и деторождения, где они наконец встречаются и включаются в число предков.

Современная традиция сохраняет элементы прежней практики. Женщины принимаются плакать; дальние родственники организуют похороны, оставляя ближайших родственников горевать и принимать посетителей, пришедших засвидетельствовать свое почтение. Формальные стенания возобновляются по мере приближения каждого нового гостя. Это хороший пример перформанса горя, объединяющего как социальные, так и психологические факторы смерти. Посетители обращаются с речами к мертвым, указывая им путь и наказывая присоединиться к предкам. Похороны происходят через три дня после смерти и обычно следуют христианскому обряду.

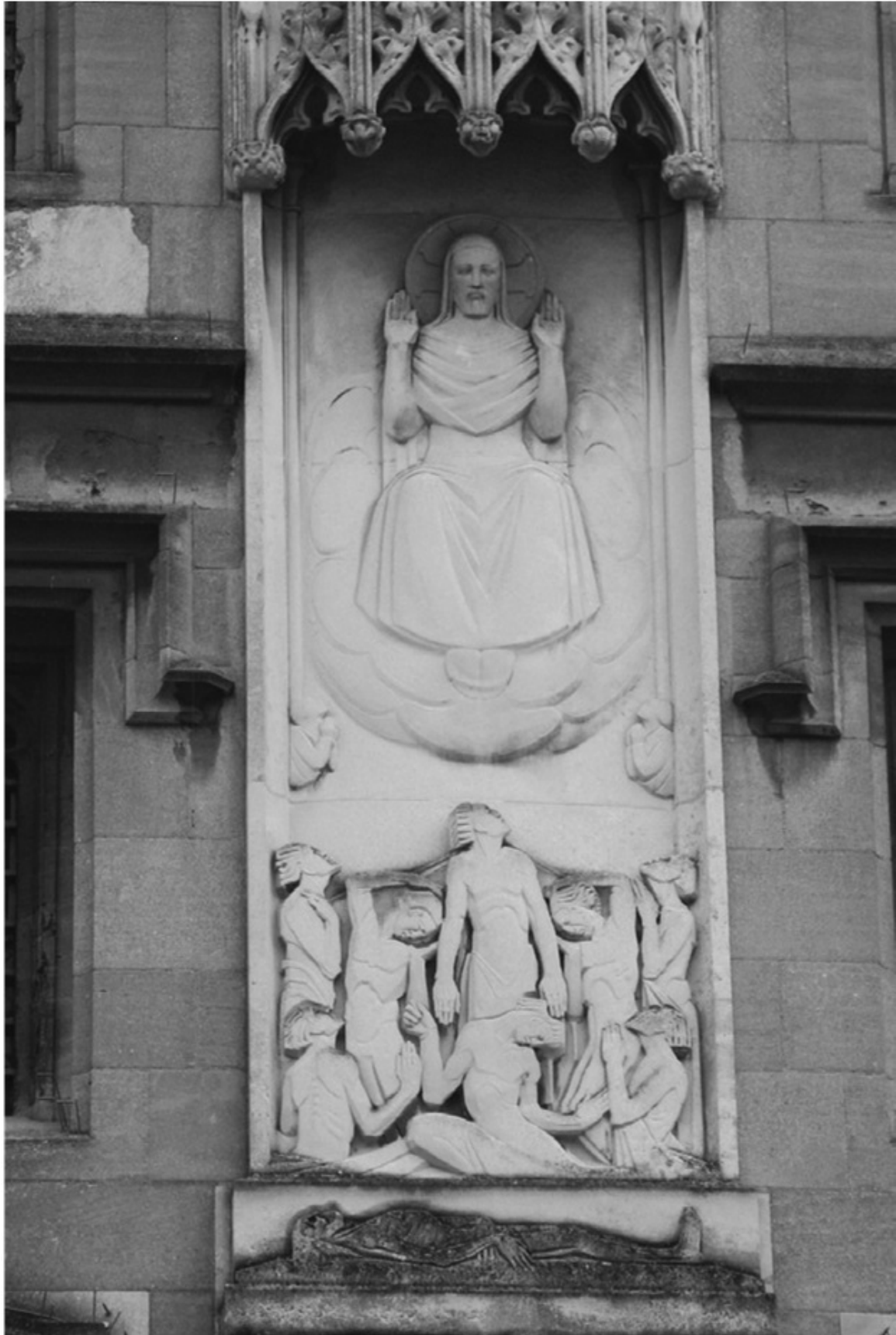
После погребения скорбящие совершают обряд омовения, чтобы снять с себя тапу (табу). Когда похоронная группа возвращается к мараэ (месту собраний общины) и с него тоже снимается тапу, они приступают к поминальному пиршеству, что вызывает сдвиг эмоций на «более веселые темы»^[410]. Алкоголь и музыка оказывают свое воздействие, собравшаяся община помогает скорбящей семье, прежде чем привести их обратно домой к месту смерти, с которого также снимается тапу. В течение следующего года время от времени происходят события, кульминацией которых является заключительное собрание сообщества — хуэй, во время которого открывается мемориал умершим. Медж описывает маори как людей, которые верят в то, что нужно делиться горем, а не скрывать его, и предполагает, что формальное оплакивание дает естественный выход горю для многих женщин маори. Дети участвуют во всех этих событиях, с раннего возраста знакомясь со смертью в контексте сообщества. По случаю похорон многие люди двадцати — тридцати лет произносят свою первую официальную речь в мараэ, делая это под влиянием чувства утраты, когда они благодарят тех, кто их поддерживал. Этот пример обширной практики произнесения речей демонстрирует явную силу слов против смерти, обращены ли они к мертвым или к другим членам общины. Словесный ритуал утверждает значение продолжающейся жизни общества.

Идентичность, миграция и предки

Группы мигрантов представляют поучительные сведения о значении обрядов смерти как средства утверждения идентичности сообщества через

диалог со смертью. Показательный пример — итальянцы в Америке, принешие с собой обычай помещать фотографии мертвых на могилах — эта практика стала возможной с 1851 года, когда появилась технология дагеротипа^[411]. Хотя некоторые американские католические авторитеты возражали против этой практики, чуждой большинству североамериканских культур, она утвердилась, и теперь с развитием технологических процессов изображения мертвых становятся все более изощренными.

Утверждалось, что в течение почти тысячи лет, вплоть до XX века, католическая традиция с ее доктриной о чистилище характеризовала живых и мертвых как находящихся в своего рода взаимных отношениях, получивших название «взаимная экономия спасения»^[412]. Молитвами и добрыми делами живых умершие члены семьи могут пожинать плоды их заслуг. В конце XIX и начале XX века американцы итальянского происхождения нанимали женщин для пения панегириков мертвым, а на ежегодный День поминовения усопших семья ставила тарелку спагетти для умерших родственников^[413].



Ил. 2. Колледж всех душ, Оксфорд

Прочная связь между живыми и мертвыми нашла поддержку в католической теологии чистилища как промежуточного состояния, в котором душа может быть очищена от греха с помощью контролируемых церковью заслуг как живых, так и святых. Тысячи монашеских и других учреждений помогли обосновать это богословие посредством ежедневного совершения месс и молитв. Например, в 1430-х годах, во время Столетней войны, Генри Чичел, архиепископ Кентерберийский, вместе с королем Генрихом VI основали колледж в Оксфорде, в котором не только велась передовая научная деятельность, но и молились за погибших военнослужащих, а также отошедшие души верных. Скульптура, которая сейчас находится над парадным входом в Колледж всех душ, отражает именно такое богословие, изображая переход от трупов к мертвым, поднимающимся перед божественным судьей.

Лишь чуть более века спустя в ходе протестантской Реформации возникла совершенно иная теологическая позиция: например, шотландские реформаторы отвернулись от католической теологии и ритуалов, игнорируя все религиозные ритуалы на похоронах. В «Первой книге дисциплины» 1560 года похороны были представлены тихим и лаконичным действием, не требующим помощи какого-либо священнослужителя. Однако в «Книге общего порядка» Джона Нокса 1562 года предполагался более широкий выбор действий на усмотрение местных жителей^[414]. Здесь доктринальная позиция реформатского богословия с его верой в Божью благодать во Христе и предопределение означала, что между живыми и мертвыми не может быть плодотворных отношений в том, что касается спасения.

Это решающий момент, поскольку именно в обществах, которые верят, что между живыми и мертвыми могут существовать полезные отношения, факт родства используется для определения предков как значимых личностей. Часто считается, что эти отношения взаимны, поскольку в загробной жизни предки извлекают выгоду из обрядов, выполняемых живыми, в то время как они сами благословляют и воспитывают живых. В христианстве это привело к определенным образцам церковного строительства и создания кладбищ. Но случай молчания на похоронах поучителен еще и потому, что, на первый взгляд, не позволяет ничего сказать против смерти. Поразмыслив, однако, можно заметить, что это связано с верой в то, что именно Бог посредством божественных указаний о предопределении уже сказал решительное слово

против смерти при распределении людей по группам спасенных или проклятых. Молчание на похоронах символизировало веру в окончательность этого в вечности провозглашенного божественного слова.

Кладбища и этническая принадлежность

Нормальная жизнь обычно отвергает такое молчание, чтобы утвердить себя в момент смерти. Связи с предками имеют много значений, будь то непосредственно экзистенциальное сомнение в окончательности смерти или воспроизведение идентичности, полученной по наследству, преемственности и этнической идентичности. Для многих групп их культурная идентичность тесно связана с публичными погребальными обрядами и образцами увековечения памяти. Это особенно верно в отношении США, где иммигранты в XIX и XX веках основали самобытные общины, идентичность которых была отмечена в том числе строительством кладбищ^[415]. Эти новые кладбища представляют два совершенно разных явления. С одной стороны, часть кладбищ отражает этническую идентичность, поскольку семьи иммигрантов из определенных местностей были похоронены вместе и окружены памятниками, отражающими их национальное происхождение, но, с другой стороны, одну из основных целей кладбищ в Америке можно описать как «соединение представителей его культурно разнообразного населения в символическое единство»^[416].

Пример первого явления, подчеркивания культурных различий, можно найти на кладбище, посвященном американцам украинского происхождения, в Нью-Брансвике, Нью-Джерси, где, как говорят, «украинский дух» сияет сквозь надгробные камни^[417]. Это конкретное кладбище следует обычаю хоронить людей согласно их профессии или образу жизни, так что, например, врачей, художников и священников хоронят вместе с людьми такого же призвания. Их надгробия также отражают профессию: например, у священников на них изображают причастную чашу и облатку. Основное внимание уделяется мужским профессиям; жен хоронят вместе с мужьями. А второе явление, объединение различных культурных групп, отслеживается во множестве кладбищ со стенами, объемлющими различные подгруппы, — это своего рода символическое выражение самих США, включающих различные сообщества. Иногда отдельные культурные традиции разграничивают несколько групп. Так было, например, в Новом Орлеане, где потомки

французских католиков хоронили своих мертвецов в надземных склепах, отчасти потому, что уровень грунтовых вод был очень высоким и людям не нравилась идея заболоченных могил. Со временем эту практику переняли и епископалы.

На таких кладбищах сама архитектура выступает как творческий ответ человека на смерть, а также как маркер исторической идентичности. Надписи на памятниках выражают не только человеческое прошлое, но и надежду на будущее, показывая, что определенные этнические группы, как и человечество в целом, привержены жизни. В таких случаях слова против смерти не только выступают частью общей религиозной традиции группы, но и имеют локальный колорит, будь то японский, украинский или любой другой.

Интересно то, что захоронение оставалось основной формой похорон в Северной Америке на протяжении всего XX века; кремация имеет второстепенное значение по многим причинам^[418]. Определенную роль сыграла позиция традиционных религий^[419]; языческое происхождение кремации также оказало влияние^[420]. С экономической точки зрения некоторые утверждают, что распорядители похорон и профессиональные журналы, ориентированные на экспертов в области смерти, по собственным причинам подчеркивали предпочтение захоронения^[421]. Но значимость групповой идентичности и исторического смысла, сосредоточенного в конкретных кладбищах, не следует игнорировать во многих частях США. Один из ярких примеров — культурная жизнь мормонов, в которой чувство истории сочетается с уникальным учением о семье, смерти и загробной жизни.

Предки в мормонизме

Для мормонов семья и родство имеют основополагающее значение, так как умершие в некотором отношении считаются предками. Церковь Иисуса Христа святых последних дней была основана в США в 1830 году ее первым пророком Джозефом Смитом; после его смерти в 1844 году мормоны мигрировали на запад, в штат Юта. В дополнение к обычным часовням или местам поклонения они строили особые храмы, которые существуют по всему миру и которые могут посещать только мормоны, имеющие хорошую репутацию в церкви. Вместе с храмами появились новые доктрины, касающиеся особых ритуалов, которые проводились в

храмах и гарантировали верным мормонам особое место после смерти в будущих царствах вечности^[422].

Центральное место в этих обрядах занимают крещение от имени умерших с последующим посвящением в мормонское священство и другие обряды, которые запечатывают мужа, жену и детей вместе не только на эту жизнь, но и на всю вечность; все эти обряды могут совершаться живыми от имени мертвых. Согласно вере мормонов, человеческая семья постепенно может приобрести божественный статус, и умершие люди могут получить новые блага в загробной жизни именно потому, что от их имени в земных храмах проводились ритуалы. Чем больше становится эта семья, тем больше у нее чувства успешности и, в некотором смысле, спасения.

Идея большой семьи лежит в основе всех этих ритуалов и глубоко мотивирует семейную преданность и заботу о семейной истории. Мормонизм — единственная современная религия, которая развила идею генеалогии как особого вида религиозного долга. Так, многие мормоны, особенно старшее поколение, тратят много времени, составляя свое генеалогическое древо, чтобы точно установить, кем были их предки. В рамках этого поиска церковь активно фиксировала и компьютеризировала миллионы записей о рождении, браке, смерти и крещении во многих странах мира, особенно в Великобритании и Северной Европе, из которых тысячи новообращенных мигрировали в США в середине и конце XIX века, чтобы заложить основу для нового штата Юта и его мормонского общества.

По мере того как семья отслеживает своих предков, она приступает к выполнению широкого набора ритуалов от их имени. Так, например, если обнаруживаются имена бабушек и дедушек и факты их жизни, их живых потомков крестят от их имени перед рукоположением и венчают вместо них в храме. Вера мормонов рассматривает эти обряды как предоставление предкам возможности войти в полноту мормонской религии в вечных мирах за пределами этой жизни. Это очень интересный случай, когда живые потомки ясно и отчетливо изменяют или, по крайней мере, создают основу для изменения статуса предков. Но живые также извлекают выгоду из этой заместительной работы для предков в том смысле, что вся их семья, земная и в загробной небесной жизни, достигает полноты процветания по мере того, как все большее число предков входит в группу тех, кто переживает спасение или растет во славе, как это описывают мормоны^[423].

Тесная связь между храмом и вечностью видна в том факте, что после смерти тело подготавливается: его омывают и облачают в специальную

храмовую одежду, которая обычно используется только в храме. Для мужчин она включает в себя особый предмет одежды, похожий на фартук, который имеет обширное символическое значение для мормонов и который, по мнению некоторых, изображает ту самую одежду, которую сделали для Адама, когда Бог изгнал Адама и Еву из Эдемского сада. В регионах распространения мормонской культуры распорядители похорон, скорее всего, тоже мормоны, они и будут выполнять эти приготовления; в других частях мира есть члены церкви, которые будут помогать скорбящим, заботясь об умершем. Отпевание проводится в местной мормонской церкви, а не в храме, и тело хоронят. Церковь мормонов не запрещает кремацию, но отдает предпочтение погребению. В США такой способ захоронения все еще более популярен, чем в Великобритании^[424], где в настоящее время доминирует кремация, но мормоны также предпочитают погребение, поскольку твердо верят в воскресение из мертвых и считают захоронение естественной прелюдией к грядущему воскресению; могила благословлена как место упокоения до наступления этого события в будущем^[425].

На этом примере мы можем увидеть, как индивидуальное представление мормонов о своей идентичности во многом связано с идентичностью их предков: не просто в историческом смысле знания, кем были их предки или откуда они пришли, но в более динамичном чувстве объединения в реальную семейную структуру, которая все больше распространяется в прошлое, поскольку в ходе генеалогической работы выявляется все больше новых членов семьи.

Фактически, храмовый ритуал мормонов является первым в относительно современных западных обществах заметным примером заботы о предках и их спасении. Мы можем даже говорить, что мормонская церковь состоит из «сотериологических родословных» — феномен, совершенно новый для современных обществ. Я проанализировал эту идею и всю схему мормонской культуры в качестве яркого примера проекта по преодолению смерти в исследовании мормонской культуры спасения^[426]. Обряды смерти святых последних дней помещены в гораздо более широкие рамки работы от имени умерших и семьи. В отличие от многих современных религий, мормонизму есть что сказать и сделать перед лицом смерти; это может быть одной из основных причин того, почему его послание довольно распространено в мире, где семейные ценности легко разрушаются и где присутствует сильное невежество в отношении смерти.

Мормоны рассматривают смерть как процесс, посредством которого мертвый человек переходит в другой мир, также они верят, что рождение — это процесс, посредством которого уже существующий дух получает возможность прийти и испытать жизнь во плоти. Мало того что индивидуальному «я» дана вечность прошлых и будущих существований, оно также не остается в одиночестве, а находится в рамках обширной наследственной сети отношений. Слова против смерти у мормонов произносятся задолго до похорон, когда преданный при жизни совершает храмовые ритуалы, дающие уверенность в том, что смерть может быть побеждена посредством соблюдения обетов и ведения моральной жизни. Похороны — просто время, когда эти сильные слова начинают действовать.

Пример мормонов в значительной степени основан на христианской традиции, но при этом добавляет характерные особенности. Действительно, множество культурных достижений основано на христианстве и его огромном успехе как религии спасения от смерти и ее причин, поэтому важно обратиться к ранним стадиям этой религии, чтобы увидеть, как ее обращение к смерти сделало христианство привлекательным для целых цивилизаций, что мы и сделаем в главе 8.

Мифы о смерти

Хотя в этой книге относительно мало внимания уделяется мифическим объяснениям смерти, стоит упомянуть, что в мифах большинства стран мира часто говорится, что человечество изначально было бессмертным, но какое-то человеческое решение привело к появлению смерти. Так, например, в одном распространенном меланезийском мифе рассказывается, как человечество жило вечно. Периодически старики входили в воду и сбрасывали морщинистую кожу, чтобы снова стать молодыми. Однажды одна старуха вышла из воды в своем юном образе и обнаружила, что ее ребенок отказывается узнавать ее. Мать заметила, что ее старая отслоившаяся кожа зацепилась за ветку, вернулась и снова надела ее. С тех пор люди старятся и умирают^[427]. Другие мифы излагают схожие истории с кожей, и все они транслируют тот факт, что смерть не была частью изначального или реального состояния человечества. В этом смысле мифы о происхождении смерти усиливают обряды, утверждающие, что жизнь продолжается после смерти, хотя и в трансформированном мире. Мифы выражают силу слов, которые

противопоставляются силе природы, несущей людям смерть. Одно из самых обширных описаний мифов о смерти было составлено некогда влиятельным антропологом Джеймсом Фрэзером^[428].

В некоторых из этих мифов смерть не воспринимается не только как исключительно негативное явление. Часто она связана с какой-то положительной стороной жизни. В только что упомянутом мифе сброшенная кожа позволила матери продолжить отношения со своим ребенком. В мифах догонов Судана появление смерти связано, например, с возникновением искусства и человеческого творчества^[429]. Во многих христианских интерпретациях грехопадения человека в библейской Книге Бытия человеческое непослушание приводит к сексуальной активности и рождению детей, что включает и позитивную сторону удовольствия.

Посредством мифов о смерти общество за обществом утверждает свою веру в то, что люди обладают глубиной, которая не заканчивается смертью^[430]. Говорят, когда-то люди не умирали. Затем какая-то ошибка, провинность или акт непослушания привели к радикальному изменению, означавшему, что смертность запечатала судьбу человеческого тела. Тем не менее миф часто сохраняет оптимизм или надежду на то, что для людей свершится нечто положительное. Такие мифы содержат одни из самых ясных слов против смерти. Они проникают в современность и даже в постмодерн из архаичного прошлого человеческого животного и по-прежнему вызывают оптимизм или пробуждают надежду в новых диалогах со смертью.

В связи ли с мифами или в их отсутствие, многие обряды настоятельно предполагают верование в загробную жизнь, к которой умерших готовили с помощью погребальных даров. Например, в захоронениях викингов мертвым оставляли одежду, украшения и хозяйственные предметы, которые могли даже включать лодки или, особенно в Исландии, лошадей в качестве предпочтительного вида транспорта как на земле, так и, предположительно, за ее пределами^[431].

Конкурирующие и дополняющие обряды

Развитие человеческих культур иногда приводит к тому, что в обществе может сосуществовать несколько взглядов на жизнь. Это может подразумевать прямую конкуренцию или сотрудничество между идеологиями и ритуальными схемами, а также приводить к слиянию

традиций с течением времени. В отношении смерти достаточно четырех кратких примеров: из Японии, Сиккима, Румынии и Англии. Первые два демонстрируют сосуществование, третий демонстрирует смешение традиций, а четвертый — скорее добровольное добавление обряда к традиционной практике.

В современной Японии традиционная религия синтоизм сосуществует с разновидностью буддизма, и именно этот японский буддизм предоставляет людям ритуалы смерти и подразумевается популярным японским выражением, что люди «рождаются синтоистами и умирают буддистами»^[432]. Один антрополог описывал эту ситуацию так: «для обычных людей буддизм представляет собой систему удаления мертвых»^[433]. В то время как традиционный синтоистский образец ритуальной жизни старательно избегал всего, что связано со смертью, предпочитая подчеркивать укрепление жизни, плодородие и процветание, более поздние тенденции включали рост синтоистских ритуалов, связанных со смертью, и святилищ, связанных с местами смерти^[434].

В Сиккиме, в южных Гималаях, буддисты, исповедующие форму ламаизма, который первоначально процветал в Тибете, совершают один набор погребальных обрядов для умершего человека внутри жилища, в то время как другой набор обрядов смерти проводится за пределами дома священнослужителями *мун*, которые представляют древнюю традицию Сиккима. Джеффри Горер составил полное описание этих дополнительных обрядов, которые он изучал в 1930-х годах, прежде чем Сикким в значительной степени закрылся для внешних посетителей^[435]. Горер описал не только, как тела утилизируют путем захоронения, кремации или помещения в реку, в зависимости от обстоятельств смерти и гороскопов, составленных ламами, но и очевидное противоречие между буддийской верой в перерождение и верой *мун* в постоянное пребывание в версии рая или ада, и участие в жертвоприношении животных, и одержимость духом как средство направления духа на его пути к загробной жизни.

Один из важных вопросов, поднятых в работе Горера, — это отношение к мертвым. На примере Сиккима он говорит об обоих наборах тщательно продуманных церемоний как «проводимых для избавления от мертвых; мертвые ужасны, и их следует бояться, а не любить. В смерти нет утешения»^[436]. Из наблюдений Горера можно обобщить, что там, где мертвых боятся по какой-либо причине, ритуал погребения будет обширным, тогда как там, где их не боятся, ритуалы погребения будут значительно короче. Это зависит от представлений общества о состоянии и

способностях умерших.

В относительно современных обычаях сельской Румынии также предполагалось, что мертвых нужно должным образом оплакивать и чтить, чтобы они не нанесли какой-либо урон живым^[437]. Это характерно для динамики тесно сплоченного сообщества, в котором обязательства живых родственников друг перед другом распространяются и на посмертный мир. Румынский пример также предлагает ситуацию, в которой элементы дохристианской культуры стали неотъемлемой частью христианских ритуалов в деревенских обрядах смерти; например, в гроб могут помещаться монеты, чтобы «умилостивить привратников» ада, чтобы душа могла продолжить свой путь в судный день^[438]. Этот пример многие сочтут совершенно чуждым формальному христианскому учению о загробной жизни. Есть много других идей, которые широко распространены, хотя почти столь же чужды богословской мысли. Один пример касается загробной жизни членов семьи. В исследовании, проведенном в Трансильвании, например, приводятся сведения, что вдова после смерти присоединяется к семье мужа, а незамужняя девушка остается с семьей своего рождения^[439]. В формальном христианском богословии нет ничего, что могло бы оправдать такие утверждения, однако многие христианские культуры убеждены, что семья остается вместе после смерти, несмотря на то что, например, хорошо известная формулировка из свадебного обряда во многих христианских традициях гласит, что брак длится, «пока смерть не разлучит нас». Другой пример — то, как по историческим причинам сельские жители продолжают сочетать элементы веры и практики, взятые из грекокатолической и грекоправославной традиций, но придерживаются того, что Клигман называет противоречивыми представлениями о смерти и загробной жизни^[440]. Конфликт заключается в формальном противоречии между трехчастным теологическим определением загробной жизни как рая, ада и чистилища и более секулярным бинарным различием между этим миром и тем, что транслируется в плачах и популярных рассуждениях о смерти. Возможно, Клигману нет необходимости описывать эти черты как религиозные и светские соответственно, поскольку обе представляют элементы практической веры, хоть и в разных контекстах. Например, вдова и священник имеют разные проблемы и используют различные источники, выражая их. В других культурных контекстах Питер Маршалл показал, как некоторые категории людей, например «члены религиозных орденов», могут быть отнесены к «мертвым для мира», в то время как прокаженные в

Средневековые могли даже подвергаться своего рода «инсценировке отпевания»^[441].

Наконец, вспомним о небольшом количестве людей в Англии и, вероятно, во многих других традиционных христианских обществах, которые припадают к иным источникам вскоре после смерти родственников и посещают собрания спиритуалистов через некоторое время после проведения официальных погребальных обрядов в устоявшихся деноминациях, которые, особенно в протестантской традиции, обладают относительно небольшим количеством средств, позволяющих сосредоточиться на непосредственном состоянии умерших. Посредством погребальных обрядов мертвые отправляются во владения Бога в самом общем смысле и с ними невозможно связаться. Для некоторых скорбящих этого недостаточно; им нужны какие-либо доказательства того, что покойный «в порядке». Существует очень мало исследований, позволяющих нам сказать, боятся ли скорбящие этих мертвых или почему хотят с ними связаться, но, безусловно, вполне вероятно, что, хотя священник обычной деноминации будет выполнять погребальные обряды, совершенно отдельная и неортодоксальная категория практиков попытается установить контакт с мертвыми.

Глава 7

Судьбы иудеев и мусульман

Иудаизм, христианство и ислам — три великие современные религии, возникшие на Ближнем Востоке и основанные на силе божественных слов, сказанных против зла и смерти. Рядом и за ними были и другие традиции — древний Вавилон, Персия, Греция и Египет, — каждая из которых имела свои уникальные представления о жизни, смерти и загробном мире и, возможно, обладала некоторыми знаниями о религиозных и философских идеях Индии. В этих традициях содержится проблема смерти своевременной или несвоевременной, справедливой или несправедливой, а также желание примирить видимый распад тела с некоторым внутренним смыслом жизни, который не заключается исключительно в телесном существовании. Наиболее распространенным решением этих проблем является различие между телом и душой, как, например, в платоновской идее бессмертной души и человеческого тела, служившего ее тюрьмой. Эта концепция затронула иудаизм и оказала глубокое влияние на формирование раннего христианства и западной интеллектуальной традиции в целом. В этой главе кратко описываются иудаизм и ислам, а христианство рассматривается в следующих главах. Хотя на сегодняшний день христианство предлагает наиболее успешную адаптацию к смерти, известную человечеству (судя по количеству и разнообразию культур, в которых оно распространилось). Ислам разделяет эту способность и, вероятно, еще может увеличить свое влияние во многих локальных контекстах. Вера иудаизма в воскрешение была преобразована ранним христианством и стала интернациональной, что оставило иудаизму мало шансов выйти за пределы своих относительно узких культурных границ. Гораздо более ранние зороастрийские представления о воскресении никогда не были связаны с большим и растущим сообществом, а доктрины индуизма о переселении душ были настолько связаны с индийской кастовой системой, что их распространение по всему миру оказалось невозможным.

Иудаизм — одна из древнейших религий мира, ее история насчитывает тысячи лет до появления христианства. Некоторые из его ключевых идей оказали глубокое влияние как на христианство, так и на ислам. Как и следовало ожидать при такой продолжительной истории, верования этой традиции возникали и развивались в различных временах и обстоятельствах, и ритуалы смерти не являются исключением.

Хотя в более ранних библейских текстах есть свидетельства веры в неясное посмертное существование, более твердая вера в загробную жизнь формируется только во времена Маккавеев во II веке до нашей эры. Именно в этот период раздоров и самопожертвования на войне возникает фокус на будущей жизни, следовавшей за мученической смертью в этом мире. Ко времени Иисуса существовало различие между фарисеями, которые действительно верили в жизнь в грядущем мире, и саддукеями, которые ее отрицали. Доступ к будущей жизни был одним из спорных моментов. «Книга Премудрости Соломона», иудейский текст, который, вероятно, был написан в I веке нашей эры^[442], помещает «души праведных в руке Божией», где никакие мучения не могут их коснуться (Прем. 3: 1). Точно так же в трудах Филона Александрийского, который жил примерно в то же время, что и Иисус, большое внимание уделяется бессмертию души.

В Талмуде, составленном примерно в V веке нашей эры, основной упор делается на воскресение тела, а не на бессмертную душу. В своем исследовании этих доктрин Луи Джейкобс^[443] утверждает, что иудеи систематически не развивали представления о жизни после смерти вплоть до Средневековья. Кроме того, он утверждает, что «средневековые еврейские философы никогда не оставляли учение о воскресении, но акцент, несомненно, был смещен на бессмертие души»^[444].

Джейкобс описывает различные современные отношения иудеев к жизни после смерти. Например, реформисты в XIX веке «отказались от веры в воскресение мертвых», удалив даже ссылки на него из своих молитвенников и подчеркнув вместо этого идею бессмертия души^[445]. Другие, более консервативные иудеи, верят в воскресение тела. Эти вариации в некоторой степени отражают тот факт, что в британской городской среде подавляющее большинство традиционных иудеев продолжают практиковать погребение, и лишь относительно немногие приемлют кремацию. Такой характер иудейского отношения к смерти, особенно его смешение веры в воскресение тела и веры в бессмертие души, должен удерживать христианских авторов от частого ошибочного

заклучения, что отношение иудаизма к смерти акцентируется на воскресении объединенного тела, в то время как греческая концепция прямо настаивает на бессмертии души. Совершенно очевидно, что такое четкое разграничение невозможно.

Одно из самых ярких исследований смерти в иудаизме, проведенное Дэвидом Крэмером, подкрепляет эту точку зрения^[446]. Он подробно излагает верования раввинистического иудаизма со II по VI век и утверждает, что размышления иудеев над их священными текстами сформировали традицию, согласно которой «мертвые живы»^[447], хотя и в иной, нежели живые, форме. В чем-то напоминая традицию тибетского бардо, где «мертвые» знают о происходящих с ними изменениях, Крэмер утверждает, что иудейские погребальные обряды укоренены в «осознанности» мертвого тела.

Именно поэтому, по словам Крэмера, труп посещают через три дня после смерти: помазание маслом должно успокоить мертвых в новых для них обстоятельствах^[448]. Скорбящие не должны заниматься чем-то, что может напомнить умершим о потере, которую они понесли в результате «смерти». Оставшиеся в живых не должны «скорбеть» до тех пор, пока умерший не похоронен; до этого момента нужды умерших важнее, чем нужды живых. Интересно, что могильный знак назывался *нефеш*, это же слово обозначает душу, что, возможно, указывает на то, что душа оставалась рядом с телом в течение некоторого времени после смерти. Мертвые даже могут перемещаться^[449]. Многочисленные ритуалы раннего периода, связанного с оплакиванием, включают отказ от мытья, кожаной обуви, секса; требуется перевернуть стулья и не работать. Несмотря на открытость для различных толкований, Крэмер утверждает, что эти ограничения были направлены на то, чтобы привести скорбящих в симпатическую связь с мертвыми, мир которых был разрушен и перевернут с ног на голову.

Другая важная часть анализа Крэмера касается греха и его устранения. Основопологающее убеждение здесь состоит в том, что грех может быть удален страданиями индивида и что процесс смерти, продолжающийся и после «физической» смерти, является предельной формой страдания. Работая с Мишной, составленной около 200 года нашей эры, исследователь предлагает некоторые доводы в пользу предположения, что с разложением плоти «приходит окончательное искупление», и вторичное захоронение костей связано с верой, что «грехи мертвых были полностью искуплены»^[450]. Именно страдания в этой жизни, особенно во время и

посредством смерти, «приносят жизнь в Мир Грядущего»^[451].

Что касается практики погребения, иудеи, особенно израильские, предпочитают хоронить тело в день смерти. Основной упор делается на простоту и скорость: тело должно быть вымыто, одето в белое и похоронено прямо в земле без гроба. Считается, что земля оказывает очищающее воздействие на труп, который в противном случае потенциально загрязняет окружающую среду. Фактические похоронные обычаи могут значительно варьироваться не только у более традиционных и более современных иудеев, но и у религиозных и светских евреев.

Антрополог Генри Абрамович предложил интересное описание некоторых подобных вариаций в своем исследовании *хевра кадиша*^[452] — так называется погребальное общество или группа людей, совершающих погребальные обряды. Он рассказывает, как тело ритуально очищается путем погружения в ритуальную ванну, как старший сын кладет почву на глаза, прежде чем труп обернут в белую простыню. Старший сын читает *кадиш* — хвалебные молитвы Богу, и люди разрывают на себе одежду. В некоторых традициях наследникам мужского пола не разрешалось посещать погребение из-за убеждения, берущего начало в средневековой мистической традиции каббалы, что если они пойдут вслед за трупом, то поощряют присутствие странных, демонических полудуш, возникающих из любого пролитого впустую семени их умершего отца^[453].

Один из способов обойти это убеждение состоит в том, что скорбящий должен идти перед, а не за трупом. Некоторые каббалистические традиции поощряют хороводы вокруг трупа, но эту практику нельзя назвать повсеместно распространенной. После того как труп кладут в землю, скорбящие проходят между рядами друзей, которые их ободряют и поддерживают. После захоронения и при последующих посещениях на могилу кладут камни. Некоторые ортодоксальные иудеи такие камни предпочитают цветам, поскольку они символизируют постоянство, а цветы очевидно недолговечны. После похорон люди возвращаются домой, чтобы начать *шива*, или семидневное оплакивание. Они сидят на низких сиденьях и носят разорванную одежду; мужчины не бреются. Горят поминальные свечи, произносятся молитвы, а соседи приходят утешить горюющих. Затем следует тридцатидневный период меньшего траура, а после смерти родителя некоторые молитвы сын произносит на протяжении одиннадцати месяцев^[454].

Светские евреи также могут быть гораздо более вовлечены как активные, а не пассивные агенты в процесс похорон, говоря хвалебные

слова, а не просто читая *кадиш*. Из некоторых описаний смерти в иудаизме ясно, что основное внимание в этой религии уделяется жизни, а не смерти и учению о ней. Там, где существует вера в загробную жизнь, считается, что обряды смерти помогают продвижению души к ее покою и миру в Боге, в то время как для светских евреев упор делается на память о мертвых и утешение выживших. Этот пример показывает нам, что независимо от того, важна вера в загробную жизнь или нет, использование слов силы о покойных остается для оставшихся в живых важной частью процесса совладания со смертью.

Скорбящий возвращается в общество и в обычную жизнь медленно и поэтапно. Семидневный период *шива* обозначает, что скорбящий, как и умерший, отделен от обычного общества. Следующий период *шлошим* заканчивается через тридцать дней после погребения и знаменует дальнейшее возвращение к обычной жизни. Одежду можно зашить и заниматься мелкими делами, а после этого периода, например, можно постричь волосы и вести долгосрочные дела^[455].

Хотя традиционные обычаи доказали свою значимость в развитии иудаизма, есть еще одна проблема, которую нельзя игнорировать и на которую указывал Крэмер: Холокост, о котором уже упоминалось в главе 2. Крэмер помещает Холокост в длинную череду бедствий и катастроф, которые преследовали евреев на протяжении всей их истории, и спрашивает, почему это событие воспринимается как уникальное. Он знает, что его ответ провокативен, но утверждает, что «не Холокост привел к кризису веры, наоборот, предшествующий кризис веры сделал Холокост тем теологическим водоразделом, которым он стал»^[456]. Крэмер утверждает, что до Холокоста очень многие евреи уже перестали верить в жизнь после смерти.

Многие раввины отказались от веры в идею воскресения и вместо этого настаивали на идее бессмертной души, но их слова были обращены к аудитории, которая в нее мало верила. Такое положение вещей, по словам Крэмера, стало первой катастрофой иудеев: они еще не были вооружены верой в загробную жизнь и в результате «замерзли без возможности веры»^[457]. Это чрезвычайно интересный пример с точки зрения нашего поиска слов против смерти, поскольку он предполагает, что слова против смерти в светском контексте должны стать словами против зла. Эти слова приняли форму испытаний войной, а также, например, мемориалов, построенных, чтобы закрепить в памяти способность человека ко злу.

Важно помнить, что в хасидских традициях, возникших на Украине

конца XVIII века, появились практики, как отмечающие годовщину чьей-либо смерти, так и связанные с идеей продолжающегося восхождения души после смерти. Существует представление о том, что отмечать такую годовщину едой, питьем, надлежащей учебой и молитвой в практике, которая называется *тиккун* и означает «исправление» или «очищение» развивающейся души, входит в круг семейных обязанностей. Этот пример не только указывает на существование различных взглядов на загробную жизнь в иудаизме, но и предлагает вариант слов против смерти, которые трансформируются в слова, способствующие посмертному существованию в сфере божественного^[458].

Ислам

Говоря и об иудаизме, и об исламе, разумно принимать во внимание совет Клаудии Венхорст о том, насколько важно «различать ислам и мусульман», поскольку, как она умело продемонстрировала на примере Нидерландов, «живой ислам показывает, что эта религия с ее якобы ясными и единообразными правилами реализуется в разнообразии практик множества мусульман в самых разных контекстах»^[459].

Исламская вера в воскресение тела, напротив, укоренена настолько, что практика кремации вызывает категорический протест. Аллах создает людей из глины, поддерживает, заставляет умирать и, наконец, призывает из могил. Хорошо, когда перед смертью рядом с умирающим мусульманином есть тот, кто может читать *шахаду* — исповедание веры в то, что нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — Его Пророк. Таким образом, мусульмане покидают мир в том виде, в котором они вошли в него, сопровождаемые текстами, провозглашающими реальность Бога и Его откровения^[460]. После смерти тело омывают люди того же пола, что и умерший, одевают в белое и переносят для молитвы в мечеть до погребения. Молитвы сосредоточены на святости и величии Аллаха и просьбах о том, чтобы тот помиловал умерших, как Авраама и его потомков.

Одна из молитв ясно показывает, как исламская риторика смерти помещает отдельного человека в единую исламскую общину прошлого и настоящего: «О Аллах! Прости наших живых и мертвых, тех, которые присутствуют и отсутствуют, наших молодых и старых, наших мужчин и женщин. О Аллах! Даруй тому, кто остался в живых, исповедовать ислам, а

умирающему даруй умереть с верой. Не лишай нас, о Аллах, благ, относящихся к умершему, и не подвергай нас испытанию за его грехи»^[461].

Совершаются и другие, более личные молитвы за умершего. При погребении могут использоваться различные тексты, в том числе аят Корана «Мы сотворили вас из земли, в нее Мы вас вернем и из нее выведем еще раз» (20.55). В этом примере очевидно глубокое влияние священных текстов ислама на молитвы и действия, с акцентом на Аллахе и божественном действии, а не на человеческих достижениях. Что касается человечества, то в центре внимания находится народ под властью Бога, а не индивид, переходящий в промежуточное состояние, обычно интерпретируемое как сон, до загробной жизни в раю или аду^[462]. Для ислама, проникшего во многие культуры, особенно на Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Азии, характерны заметные локальные вариации практик.

На Яве, например, мертвого моют, пока его держат на коленях родственники; все промокают. Труп словно снова становится младенцем, которого любящие окружают вниманием. От родственников требуется действие сильной воли: они должны быть *тегел*, «решившимися совершить что-то отвратительное, отталкивающее и ужасное, не дрогнув... несмотря на внутренний страх и отвращение»^[463]. Гирц описывает, как исламский религиозный лидер прыгает в могилу, чтобы поведать трупу, как тот должен реагировать на двух ангелов, которые, согласно исламской традиции, посещают умершего вскоре после погребения, допрашивают о его вере и свидетельствуют о Пророке. Это информирование демонстрирует, что смерть — это не конец, еще многое предстоит. Подобным образом Гирц описывает реакцию яванского ислама на смерть как основанную не на истерии, рыданиях или выражениях горя, а как «спокойное, медлительное отпускание, краткий ритуальный отказ от отношений, которые больше невозможны»^[464]. Он описывает ее в терминах туземной концепции *иклас*, или «произвольной безаффективности». Здесь риторика смерти соплагается цели всех отношений, которая видится как общее мировоззрение, в котором загробной жизни отводится важное место.

Важный вклад Гирца в обсуждение веры в загробную жизнь заключается в указании, что «часто один и тот же человек одновременно придерживается... трех разных понятий о жизни после смерти». Первый уровень исламский: идея смерти, воскресения и награды или наказания на небесах; второй предполагает простое умирание; третий включает понятие

реинкарнации^[465]. Популярны идеи реинкарнации часто предполагают перерождение в одной семье. Такие смешанные верования, возможно, распространены во многих религиях больше, чем осознает или признает систематическая и официальная религия. Безусловно, они представляют собой ситуацию, в которой человек может выбрать точку зрения, отвечающую конкретным потребностям; в этом смысле местная религия предоставляет обширный пул возможностей для преодоления идеи смерти множеством способов.

Суд

Возводя исламские идеи к древней Аравии, исследование Нерины Рустомджи «Сад и огонь: рай и ад в исламской культуре» связывает центральное место образа суда для ранней исламской мысли именно с тем, что это представление о «будущем царстве существования во времени и пространстве... было нововведением» для народов Аравии^[466]. Обещая «новую жизнь, не ограниченную племенной принадлежностью», оно предлагает окончательное единство с предками и с потомками. Мотивы «Сада» и «Огня» подчеркивают идеи небесного воздаяния и адского наказания. Радостная жизнь Сада лишена труда, важную роль играют еда и питье, которые подают юноши и мальчики-рабы, которые не являются «разумными, чувствующими существами», но «обслуживают банкет» как «безымянный, безликий персонал». «Один объект служит другому»^[467]. Хотя пейзаж наполнен реками вина, постоянно доступные напитки не опьяняют, никакие пьяницы не портят служение Богу, как это происходило в Мекке и Медине, из-за чего алкоголь был запрещен для верующих.

Женщины в Саду — товарищи мужчин, а не слуги, но их точная идентичность сложна — являются ли они трансформированными женами или еще нетронутыми новыми спутницами? Фигуры *гурий* с прекрасными глазами и полупрозрачной плотью лишены земных телесных функций. Подобно тому как ключ к Саду лежит в этом товариществе, в сети родственных связей, природа Огня лежит «в нехватке социального взаимодействия»: ад — это место одиночества. Рустомджи подчеркивает усиление роли ада и рая с развитием ислама как «религиозной культуры наставления»^[468]. Другими словами, мы можем сказать, что на протяжении веков эта картина, сочетающая религиозные и этические требования, создает собственную форму риторического обрамления образа жизни в его

связи со смертью. Эта тема наставления и риторики также появляется в описании Хиршкиндом мужчин-мусульман в Каире, которые используют записи проповедей для поддержки собственной веры. Он описывает, как «проповедь приводит в движение моральное... развитие от страха к сожалению, просьбе о прощении, покаянию и в конечном счете приводит к чувству близости с Богом; опыт этот по моей просьбе описывали с помощью понятий», указывающих «на открытие сердца или груди», спокойствие и неподвижность. Здесь мы имеем дело с «этическим оседанием» (sedimentation), выраженным в терминах воплощенных эмоций. Хиршкинд пишет: «Мусульманин видит рядом с собой ад... Он не успокоится, пока не попросит прощения за свои ошибки, не покается и не вернется смиренно и со слезами на глазах к Богу»^[469].

Молитвы и заслуги

Роль молитвы в исламских похоронах довольно подробно описана Мэтью Яррингтоном на основе его антропологических исследований в Бангладеш^[470]. Здесь мы сосредоточимся на природе смерти, загробной жизни и заслугах. Яррингтон описывает, что могила должна быть достаточно глубокой, чтобы похороненный человек мог сидеть прямо, когда вскоре после смерти его посетят ангелы *Мункар* и *Накир*, чтобы расспросить «умершего» о вопросах веры. Вдобавок многие беспокоились из-за мук смерти, когда душа постепенно отделялась от тела. Ангел Азраил традиционно ассоциируется с этой страшной задачей. Страдания, перенесенные тогда и впоследствии, являются результатом грехов, и это заставляет семью и сообщество умершего, по словам Яррингтона, делать все возможное, чтобы хотя бы до некоторой степени облегчить их посредством совместного чтения священных текстов и молитв, что является своего рода созданием заслуг, которые можно передать мертвым. Считается удачным, если человек умирает и может быть похоронен в пятницу, когда многие свободны и могут прийти на похоронный обряд и помочь с чтением молитв и, таким образом, с созданием дополнительных заслуг. Антрополог описывает, как в определенные моменты молитвенного собрания группу периодически призывают к молчанию, поскольку заслуги эксплицитно передаются на счет умерших. Один местный проповедник описал, что этот процесс похож на то, как человек может помочь родственникам, пополнив счет их мобильного телефона. Здесь мы можем

увидеть общность представлений о заслугах с идеями как буддизма, так и христианства, хотя они изображаются и «управляются» по-разному.

Яррингтон отмечает, что страдания не применимы к тем, кто умирает как мученик; те попадают в рай напрямую. Действительно, тела мучеников хоронят без обычных омовений и приготовлений.

Эти описания создают картину реальности посмертного существования, связанного с человеческими эмоциями и весьма непохожего на характерную для Западной Европы XXI века. Возможно, это важно для понимания отношений религии и общества, не в последнюю очередь в рамках обсуждения секуляризации. Вероятно, ключевым для понимания секуляризации является вопрос утраты утверждениями о загробной жизни силы для придания мотивации посюсторонней жизни. Вместо того чтобы влиять на личность, как, например, происходит с мучеником или человеком, находящимся в состоянии посмертного путешествия, заслуги могут скорее относиться к личности, ее действиям или к поддерживающему сообществу; в этом смысле «заслуги» отражают сложность социальной жизни как чего-то одновременно индивидуального и коллективного.

Еще одна специфическая черта, которая отличает исламскую точку зрения от точки зрения секуляризованного и постмодернистского Запада, заключается в роли снов в индивидуальной и общественной жизни. Йен Эдгар предоставил интересные наблюдения, исследуя воображение и сны «от коранической традиции до вдохновения джихадистов»^[471].

Книги и слова

Иудаизм и ислам — религии книги. Этот основополагающий источник черпает свою силу в значительной степени из веры в то, что священный текст был дан Богом и содержит божественное откровение. Распространение традиций изучения Библии, толкования и проповеди наряду с формальной литургией — все это придало словам силу, которая взрастила в человечестве приверженность к языку как важнейшему партнеру в самосознании^[472]. Традиции официального богословия часто влияют на ритуалы, те укореняются и пронизывают культуры многих обществ. Именно эта укорененность передает местным общинам религиозные формулы, которые посредством местной практики те могут сделать собственными и, так сказать, акцентированными на собственном

мировоззрении. Слова, которые следуют за этим, становятся все более мощными в качестве риторики смерти и против нее, потому что они являются словами развивающегося живого сообщества. В случае христианства и ислама это также слова сообществ, которые видят себя экспансионистами, способными трансформировать человеческую природу и приверженность для перехода на более высокий уровень служения и подчинения Богу. Они хорошо выражают идею Блоха об отраженном завоевании. Человеческая природа, которая умирает для себя символически, чтобы оказаться подчиненной Богу, теперь умирает физически, чтобы воскреснуть в новой реальности с Богом.

Глава 8

Христианство и смерть Иисуса

Ни одна смерть в мировой истории не интерпретировалась так широко и разнообразно, как смерть Иисуса. Она повлияла на миллионы людей, мотивировала этическую жизнь и заложила традиционные христианские культуры. Парадоксально, но это модель не только смерти, но и жизни, не в последнюю очередь потому, что она является неотъемлемой частью ядра христианского ритуала и веры. В этой главе представлены некоторые исторические аспекты христианских обрядов смерти, а также несколько современных примеров. Этот материал также должен быть связан с отличительной идеей «оскорбительных смертей», представленной в главе 14.

Смерть, жизнь и Иисус

Христиане традиционно считают смерть Иисуса, трактуемую как искупление греха, основой своей религии, рассматривая его смерть и воскресение как символ смерти и будущей надежды всех людей^[473]. Смерть занимала практически каждого богослова на протяжении всей христианской истории. Ниже мы упоминаем обширный рассказ святого Августина о смерти и воскресении, но мы могли бы рассмотреть и аргумент святого Ансельма о том, почему Бог должен стать человеком (*Cur Deus Homo*, раздел XV), или влиятельную книгу Джеймса Денни «Смерть Христа» (1902), или «Богословское описание смерти и трансцендентности» Джона Боукра (1991). Действительно, множество авторов исследовало центральную роль смерти Христа как средства понимания затруднительного положения человека и его судьбы, часто начиная с новозаветных взглядов на Иисуса, помещенных в контекст иудейской веры в искупительные жертвы за грех. Одно направление этой традиции, особенно Послание к евреям, говорит об Иисусе как совершенной форме жертвы, прообразом которой были жертвоприношения животных в иерусалимском храме. Хотя обычно об этом не говорят, его смерть — это своего рода жертвенная бойня. Подобно тому как животных убивали в Храме в качестве жертвоприношения Богу, пролитие крови Иисуса на

распятии интерпретируется как жертва за грех.

Богословы до сих пор спорят о том, как Иисус сам мог воспринять собственную смерть, но многие придают большое значение пролитию крови, хотя само распятие обычно связано с привязыванием, а не прибыванием к кресту: смерть наступила скорее от удушья, чем от потери крови. Евангелие от Иоанна вплетает это богословское толкование в евангельскую историю, рассказывающую, как солдат пронзил Иисусу бок, а из раны текли кровь и вода (Ин. 19: 34). Образ Иисуса как жертвы связан с идеей о том, что он является жертвенным «агнцем Божиим» (Ин. 1: 29; Откр. 19: 7, 9). Со временем доктрина жертвоприношения-мессы утвердилась в самом сердце римского католицизма, основываясь на доктрине пресуществления, сформулированной в XIII веке, — учении, что истинная сущность, внутренняя природа хлеба и вина превращается в истинное тело и кровь Христовы, хотя никаких видимых изменений в их внешних и видимых аспектах не происходит. Эта доктрина инициировала множество благочестивых обрядов, связанных с символами причастия, все коренящиеся в смерти Иисуса, ритуально повторяющиеся на каждой мессе. Широко известен символ распятия — крест, поддерживающий умирающее или мертвое тело Иисуса. Таким образом, христианство все больше превращалось в религию, сильно озабоченную смертью. Реквиемные мессы, в частности, тесно связывают смерть Иисуса со смертью определенных людей, подчеркивая превосходство веры над смертью. В мессе акт еды тесно связан с фактом смерти и высокой надеждой на воскресение; осуществление надежды неразрывно связано с потреблением сакральной пищи^[474].

Молитвы за умерших, будь то частные или входящие в текст мессы, также укрепили христианское отношение к смерти^[475]. Они являются ярким примером слов против смерти в системе, в которой души через промежуточные состояния идут к окончательной небесной славе. Хотя протестантские традиции отвергали эту точку зрения, они подчеркивали веру в то, что в своей смерти Иисус заменил грешников; его кровь очистит зло и принесет им спасение. Проповедь этого послания составляет главные слова против смерти и особенно остро стоит в возвышенной речи святого Павла о воскресении Христа и христианских верующих и его риторическом вопросе: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15: 55). Эти слова часто включаются в традиционные панихиды и представляют собой один из самых непосредственных христианских литургических моментов слов против смерти.

Христианство связывает смерть с миром нравственности через идею греха, особенно у святого Павла, учение о грехопадении человечества которого говорит о грехе, входящем в совершенный мир Бога через человеческое непослушание, и о смерти, возникающей как следствие греха (Рим. 5: 12–17). Иисус становится вторым Адамом, его послушная жизнь и добровольная смерть восстанавливают духовную жизнь людей, поскольку жало смерти исчезает через воскресение Христа. С точки зрения практического символизма смерть и разложение рассматриваются как результат непослушания и греха. Отсюда происходит фраза «земля к земле, прах к праху», поскольку в Книге Бытия Бог сообщает Адаму, что его непослушание означает, что отныне только тяжелый труд на земле будет приносить хлеб, «ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3: 19). В этой истории кроется христианский эквивалент мифов о происхождении смерти, которые часто встречаются в культурах мира.

Доминирующая тема в христианских интерпретациях смерти Иисуса касается искупления, веры в то, что эта смерть восстановила нарушенные отношения между Богом и человечеством, хотя то, как его смерть достигла этой цели, привело к ряду теорий искупления. К ним относятся рассмотрение Иисуса как более совершенной формы жертвоприношения, чем жертвоприношения животных, приносимых в жертву в древнем Израиле; как таковая, его кровь становится ритуальным способом устранения греха. Эта идея была тесно связана с практикой Евхаристии и употреблением в ней хлеба и вина, которые символически интерпретировались как жертвенное тело и кровь Христа. Эта традиция породила множество различных акцентов: смерть Христа как умиловивление, поскольку вместо грешников он умиловивляет гнев Бога, или как удовлетворение, компенсирующее оскорбление, нанесенное Богу человеческим непослушанием и пренебрежением. Или, опять же, Христос мог восприниматься как выкуп, уплаченный сатане за человечество, попавшее к нему во владение. Одна из версий с этой точки зрения рассматривает его смерть и воскресение как победоносное завоевание смерти и дьявола. Другая точка зрения заключается в том, что Христос скорее представитель, чем замена; как таковая, его смерть — часть процесса, благодаря которому человечество начинает участвовать в божественной жизни. Небольшое смещение акцента предлагает психологическая интерпретация, согласно которой Иисус был примером, а его смерть — последней формой преданного служения человечеству, выражающей любовь, которая теперь должна стать источником вдохновения для человеческой жизни. Эти и другие теории искупления

показывают, что смерть Христа — многозначный символ, который оказался привлекателен для разных эпох, культур и темпераментов.

Но что касается самой смерти, значение традиционного описания смерти Иисуса заключается в парадоксальной вере в то, что его тело не обратилось в прах в результате разложения, а было божественно преобразовано в тело воскресения. Связь между грехом и смертью была разорвана, и возникла новая связь между воскресением Иисуса и грядущим воскресением верующих. Поскольку христианство приняло захоронение, а затем и погребение в качестве предпочтительной формы погребения, оно создавало форму двойного символического воспроизведения смерти Иисуса и надежды на воскресение, причем в сильном социальном контексте.

Раннее христианство и могилы

Действительно, раннее христианство распространило идеи семьи и родства на более широкие рамки нового сообщества, и эта новая церковь обеспечила своего рода духовное родство, основанное на убеждениях, которые решительно противостояли смерти. Несмотря на надежду, которую разделяли многие, что второе пришествие Христа произойдет так скоро, что не все первое поколение «уснет» смертью, ранние христиане, очевидно, умерли. Святой Павел также думал, что он будет среди тех, кто при последней трубе «изменится» в то же время, когда те, кто уже умер, «воскреснут нетленными». Это предположение из Первого послания к Коринфянам (15: 52) еще более четко сформулировано в Первом послании к Фессалоникийцам (4: 15): «Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим уснувших (в Синодальном переводе — умерших. — *Примеч. пер.*)». Первенство должно быть отдано мертвым, тем из первых поколений, которые «уснули». Только после того, как они переживут воскресение, живые верующие будут «восхищены на облаках» для встречи с Господом.

Эта глубоко укоренившаяся вера в воскресение мертвых, которая сама по себе является отличительной чертой раннего христианства, вероятно, способствовала утверждению захоронения в качестве предпочтительной формы погребального обряда, хотя по этому поводу ведутся некоторые споры^[476]. Для первых христиан, которые были евреями, обряд следовал за давно установившейся иудейской практикой захоронения, часто двойного, с использованием склепов для сухих костей, что стало ассоциироваться с

верой в воскресение еще до времен Иисуса, о чем свидетельствуют противоположные взгляды фарисеев и саддукеев, о которых говорилось в предыдущей главе. Ранние христиане, которые были, например, римлянами, в конечном счете заменили традиционную кремацию на погребение. «Например, на одном римском кладбище в начале второго века встречается только кремация, в середине века смесь кремации и ингумации, в то время как к концу века погребение было преобладающим»^[477]. Для христиан воскресение будет способом входа в небесные владения, где спасение будет познано полностью. Хотя вера в то, что Иисус воскрес, оставив после себя только пустую гробницу, на протяжении веков определяла выбор захоронения, а не кремации для последующих поколений христиан, по всей Европе существовали смешанные обычаи, поскольку некоторые христиане сохраняли прежние обряды смерти, включая кремацию. Конечно, не следует слишком упрощенно рассматривать идею о том, что воскресение Христа было доктринальной проблемой, которая немедленно привела к тому, что кремация уступила место погребению в соответствии с неким доктринальным императивом, не в последнюю очередь из-за влияния веры в души^[478]. К тому моменту, когда Августин написал свой труд «О граде Божьем» в V веке, ему было легко описать христианскую традицию, твердо держащуюся за веру как в бессмертную душу, так и в воскресение тела (XX: x, xx; XXII: v). Для него важно тело воскресения; считаются даже мертвые младенцы, потому что они «дивным и мгновеннейшим действием Божиим получают то тело, которое имело развиться у них с течением времени» (XXII: xiv). Хотя и не так уверенно, он также не отрицает возможности того, что и не родившимся детям будут предоставлены тела (XXII: xiii). Он даже обсуждает, сохранят ли женщины свою женскую природу на небесах, и решает, что да (XXII: xvii). И уж точно Августин предполагает, что погребение стало нормой для всех христиан.

В весьма информативном исследовании смерти в религиях древности Джон Дэвис ссылается на Евангелие от Иоанна (Ин. 19: 41), в котором говорится о новом гробе, «в котором еще никто не был положен», и утверждает, что «гроб означает территорию, династию и племя. Новая и пустая гробница Иисуса знаменует реальное начало новой религии»^[479]. Это, конечно, не главная особенность Евангелия от Иоанна и всей литературы Нового Завета в целом, где большое внимание уделяется новому сообществу, основанному на духовной силе, связанной с воскресением Иисуса. Хотя кремация была широко распространена в

античном мире, переход христианства в статус новой религии Римской империи привел к тому, что языческая кремация уступила место христианским захоронениям, к VI–VII векам нашей эры уже окончательно. Джон Дэвис показал, как раннее христианство, особенно приобретя государственный статус, переместило своих мертвецов в города, располагая их вокруг и внутри церквей^[480]. Такое изменение означало и важный символический переход от останков, размещенных за пределами города в подземных залах, к оказавшимся внутри города и над землей. Таким образом, христианская забота о своих умерших становилась все более публичной и подчеркивала положительное утверждение смерти и победы Иисуса над ней. Ценные умершие в христианстве означали силу творческого духа, а не разложение. Сами мертвые стали проповедью против смерти.

Апофеоз и имперские божества

Важный контекст, в котором христианские взгляды на смерть и погребальные обряды утвердились в качестве мощного средства решения проблемы смертности, касался личности императора. В мире имперского Рима и погребальных обрядах поздних императоров, после Юлия Цезаря и его официального обожествления, человеческая личность умершего императора, как полагали, преобразовывалась и получала божественный статус^[481]. Предки также были заметны, их бюсты или изображения несли во время похоронной процессии, а вербальный аспект особо проявлялся в официальных похоронных речах.

Идея апофеоза, процесса, посредством которого человек становится божеством, имела римские корни, простирающиеся до II века до нашей эры, и была связана с верой в то, что умерший человек отправляется в царство богов — или, по крайней мере, это происходило с душой. Все больше внимания уделялось погребальным кострам императоров и кремации мертвых, на монетах II века даже изображались шестиэтажные костры^[482]. При зажигании сложного погребального костра отпускали орла; считалось, что эта великолепная птица ведет душу императора в новое божественное царство. Влияние кремации и апофеоза императора еще больше усилилось, когда во II веке погребение стало обычным явлением для населения в целом. Ученые спорят по этому поводу: возможно, тело императора захоранивалось, а во время кремации сжигали

восковое чучело.

Частично проблема заключается в том, что греческий глагол *kathartein* может означать кремацию или ингумацию, в то время как греческое слово *soma* или латинское *corpus* могут относиться либо к мертвому телу, либо к кремированным останкам^[483]. Однако похоже, что, когда император Константин, обратившийся в христианство, умер в 337 году, он, скорее всего, был похоронен, а не кремирован. Вместо ритуального костра и апофеоза были христианские погребальные обряды, проводимые духовенством. Это прекрасный пример того, как похоронный обряд, который когда-то утверждал одно изменение личности, теперь связывается с другим. Это важно и для демонстрации того, как христианский взгляд на смерть успешно проник в мировую культуру и встал на путь, который в течение тысячи лет сильно повлияет на большую часть мировой цивилизации.

Мученики, захоронения и постройки

Таким образом, в раннехристианский период не все язычники практиковали кремацию. Действительно, ранние христиане следовали современным для них методам захоронения, и, как уже указывалось, не стоит легкомысленно предполагать, что именно глубокая приверженность христиан вере в воскресение привела к тому, что погребение в Античности заменило кремацию. Похоронные обряды изначально не были призваны нести на себе тяжелую символическую нагрузку, которую они приобрели по мере развития христианства.

Как показал Говард Колвин, христиане сначала хоронили своих мертвецов вместе с соседями-язычниками, а затем устроили отдельные кладбища^[484]. Поминки христиан соответствовали более ранней языческой форме поминовения, и те же мастера создавали аналогичные саркофаги, хотя и с христианскими мотивами. Развитие христианских мавзолеев как архитектурных памятников умершим также шло от языческих образцов. Когда на месте могилы мученика строили мавзолей, он часто служил местом религиозного паломничества и источником духовных благ. Колвин выдвигает интересный тезис, что хотя тела умерших для язычников служили источником скверны, в случае христианских мучеников они считались источником духовной власти^[485]. Он считает, что почитание могил многих местных мучеников служит той же цели, что и ранее

обеспечиваемая языческими божествами: примерно с V века баптистерии, видимо построенные, чтобы справиться с большим количеством иницилируемых во все более официальной христианской религии, и мавзолеи строились в очень похожих стилях. Святой Амвросий, умерший в 397 году, построил баптистерий возле своего собора в Милане по плану, скопированному непосредственно с мавзолея, недавно построенного недалеко от города. Восьмиугольная основа каждого из них отражает архитектурный символизм восьмого дня после воскресения Христа. Смерть была мотивом как в крещении, когда верные умирали вместе с Христом и снова рождались в новую жизнь, так и при погребении, когда умерших хоронили в надежде на воскресение. Их хоронили с минимумом одежды и без приношений.

Христианство и смерть Иисуса

Практика захоронения мертвых за пределами города сохранилась у христиан, которые часто создавали в городе два крупных церковных центра: один внутри стен для регулярного богослужения, а другой за пределами стен — погребальную церковь, часто включающую *мартирум*, или место хранения реликтов мученика, служивших сакральным фокусом, вокруг которого могли быть похоронены христиане. Если христиане наслаждались братством верующих в течение своей жизни, они хотели бы быть в непосредственной близости к общению с мертвыми и находясь в могиле. Не имело значения, что места расположения живой и «мертвой» церковей различались, потому что мощи мучеников были динамичным фактором как «магнетическое тело святого»^[486]. Со временем желание христиан быть похороненными в церквях привело к определенным проблемам с пространством, в результате чего сформировались две тенденции. Одна вела к отказу от старой римской традиции захоронения за пределами города, и кладбища стали развиваться в пределах города, даже совершались захоронения в главных храмах, в первую очередь выдающихся священнослужителей и мирян. Другая из-за увеличения числа новообращенных вела к росту числа приходских церковей либо в связке с существовавшими ранее кладбищами, либо на участках, которые вскоре превратились в домашние кладбища. В любом случае мертвых помещали в церковь или рядом с ней, что отражает раннехристианскую доктрину о местонахождении мертвых.

Гарольд У. Тернер указывает на эту модель развития церквей по отношению к мертвым в важном феноменологическом и богословском исследовании мест поклонения «От храма до молитвенного дома»^[487]. Тернер различает два типа помещений для христианского богослужения: одно — это дом для Бога (*domus dei*), а другое — дом для народа Божьего (*domus ecclesiae*). Он рассматривает стиль молитвенного дома как подлинную форму христианской традиции, поскольку люди, собравшиеся для поклонения, более важны, чем какое-либо здание для божественного присутствия. Хотя ранние христиане собирались для богослужений в домах отдельных верующих, все же «строительство погребальных построек... было первым архитектурным мероприятием ранней церкви»; так, например, собор Святого Петра в Риме появился как крытое кладбище^[488]. Тернер рассматривает рост христианских церквей в тесной связи с могилами и останками мертвых как печальную тенденцию, демонстрацию возврата к принятому в мировых религиях, в рамках которой священные места слишком легко оказывают влияние на живых. Фактически, он думает, что распространение церквей, посвященных мученикам, как мест особой духовной силы означало «явное отрицание новозаветной революции»^[489].

Строгий порядок захоронения возле священных мест сохранился до наших дней в некоторых христианских странах, где физическое местонахождение умерших после захоронения само по себе является важным символическим подтверждением их социальной идентичности по отношению к традиционно преобладающей религиозной идеологии. В поучительном исследовании смерти в Португалии Фейо, Мартинс и Пина-Кабрал, например, указывают, что похороненные в церквях или на кладбищах остаются близки к общественной жизни своей деревни, в отличие от тех, кто похоронен на больших городских кладбищах; последние заброшены и предоставлены самим себе^[490]. Эти исследователи документально подтверждают и тот факт, что церковные власти уже давно возражают против захоронения в церквях, хотя такая практика действительно имела место.

В Великобритании эта традиция сохранялась на протяжении всего Средневековья, когда там, как и в остальной Европе, население было преимущественно сельским. Из-за проблем с пространством в XVII веке в крупных городах, особенно в Лондоне, требовались новые кладбища,

иногда за пределами города. Прекрасно иллюстрированное исследование Джулиана Литтена задокументировало многие из этих изменений и трансформаций в погребальной практике и культурных репрезентациях в искусстве с середины XV века до наших дней^[491]. Так же дела обстоят и со сборником материалов для Англии, отредактированным Джаппом и Гиттингсом^[492]. Именно в XIX веке произошел переход к новым кладбищам из-за поразительного роста населения, связанного с совершенно новым опытом индустриализации и сопутствующей ей урбанизацией Британии. Крис Брукс проследил влияние этого изменения на британские кладбища в связи с появлением новых групп, например торговцев. Еще более важными он считает изменения с 1801 года, когда менее 20 % населения Англии и Уэльса жили в городах, к 1901 году, когда 75 % жили и работали в городских условиях^[493]. Это изменение повлекло за собой и смещение занятости из сельского хозяйства в промышленность, что социологи часто связывают с процессом секуляризации. Период с конца XVIII и до начала XX века часто рассматривался как эпоха секуляризации, предполагавшая серьезные изменения в отношении к религии. По мере того как человечество достигало господства над природой с точки зрения средств производства богатства, природа утрачивала свою таинственность в человеческом разуме и воображении.

Аргументы в пользу этого взгляда на секуляризацию хорошо известны, они охватывают рост свободы мысли и уровня народного образования в связи с культурой рабочего класса и различными политическими идеологиями, и особенно в связи с новым взглядом на жизнь, порожденным недавно сформулированными эволюционными теориями. Эти вопросы важны для кремации и для границ, в которых идентичность умерших имеет смысл. Среди наиболее важных изменений, вызванных промышленной революцией, можно называть видимое изменение окружающей среды с появлением новых видов зданий, преобразивших облик сельской местности и маленьких городков в Англии новой формой многоэтажных домов, породивших их фабрик, зданий, которые даже стали предметом творчества социально сознательных художников^[494]. Тогда возникли мосты, акведуки, виадуки, железные дороги, сотни новых городских церквей и новые городские кладбища, распространяясь с конца XIX и в течение XX века. Исследование кладбищ и погостов в обширном английском графстве Йоркшир, проведенное Джулией Рагг, представляет собой подробный анализ многих аспектов этих изменений, а также непрерывности использования земли для

погребения^[495]. В конце XIX века учреждение крематориев становилось все более заметным. Можно было быстро управлять идентичностью умерших с помощью пепла — можно было придать ему постоянство в традиционных захоронениях с фиксированными памятниками либо развеять его по ветру и сделать эфемерным.

Верования, традиции и похоронная практика

Хотя секуляризация христианских культур является одним из важных условий распространения кремации в Европе и англоязычных странах, она должна дополняться активными доктринальными и другими культурными изменениями. Греческое и русское православие, а также некоторые консервативные протестантские группы с самого начала придерживались негативного взгляда на кремацию из-за двойного акцента на воскресении Христа и на воскресении верующих в будущем. Даже несмотря на то что в самом строгом смысле слова они соглашались, что Бог мог воскресить людей, что бы ни случилось с их телами, земное тело и могила сохранили воображаемый вес, чему способствовали погребальные литургии и гимны. Христианские слова против смерти были связаны с могилой и воскрешением и с представлением об Иисусе как погребенном и воскресшем. Не имело значения, что Иисус описан как погребенный в могиле, а не в земле. Воскресение, ключевая метафора христианского спасения, сыграло важную роль в сакрализации практики погребения, и греческое православное богословие подкрепляет это своей пасхальной литургией и празднованиями. Тем не менее возвышение идеи воскресения среди православных христиан в Средиземноморье не противоречило их традиционной практике эксгумации костей из могил и помещения их в оссуарии. В прошлом североевропейские христиане, включая протестантов, тоже очищали могилы от костей, чтобы захоронить новые тела, но не считали это проблематичным с точки зрения представлений об окончательной судьбе умерших. Во всех этих вопросах интерпретация символических актов имеет большее значение, чем логически систематические формулировки.

Таким образом, на протяжении всей своей истории христианство использовало погребение в качестве основного способа захоронения. Очевидным образом эта практика отражает смерть Иисуса, словно эхо, вторя словам символа веры о том, что он был распят, умер и погребен. Насколько у нас есть доступ к фактам, Иисус был похоронен в гробнице,

вероятно высеченной в скалах и напоминающей пещеру, чтобы тело находилось там до тех пор, пока не закончится процесс разложения, после чего кости были бы помещены в оссуарий, особый каменный ящик. Это типичная форма процесса двойного захоронения, описанная в главе 2.

Исторические эпизоды

Как и в случае с любой другой особенностью жизни культуры, обряды смерти редко остаются статичными, и смерть в каждом обществе исторична, а археологические свидетельства предоставляют более обширный материал об этой особенности общества, чем о любом другом человеческом институте; не в последнюю очередь это касается христианства. С течением времени не всегда легко интерпретировать точное значение останков прошлых эпох, и необходимо проявлять большую осторожность, чтобы не вчитать слишком многое в древние захоронения и кремации. Одним из наиболее информативных исторических исследований обрядов смерти, уже упомянутых ранее, является работа А. Д. Нока, которая иллюстрирует эту необходимость осторожности, показывая, как некая мода, а не конкретные идеологические побуждения, может влиять на изменение практик^[496]. Нок сосредоточил свое внимание на Римской империи и на том факте, что широкое использование там кремации уступило место захоронениям в течение примерно трехсот лет. Он показывает, что, хотя развитие христианства и даже влияние мистических религий привлекались для объяснения изменений практики, ни одно из них не соответствовало фактам.

Создав конспект некоторых наблюдений Нока, мы видим, насколько важно не впадать в простые обобщения или догадки о том, почему определенные практики становятся популярнее или исчезают. Он показывает, как погребение и кремация сосуществовали в Греции и на Ближнем Востоке во времена Римской империи. Даже в Египте кремация практиковалась как одна из форм захоронения. Иногда погребение и кремация происходят одновременно, так как «захороненные и сожженные останки помещались в одну могилу»^[497]. Однако к I веку до нашей эры погребение стало более распространенным явлением в Египте. Даже во II веке нашей эры кремация и захоронение сосуществовали. Обряд кремации оставался важным для римских императоров, вероятно, до времен обращенного в христианство императора Константина. Обряд, казалось,

выражал часть преобразования, в результате которого человеческий император обожествлялся. Тем не менее Нок показывает, что гробница могла оставаться местом, имеющим какое-то значение для живых, будь она местом погребения или захоронения кремированных останков.

Вывод Нока, как уже говорилось, заключался в том, что переход от кремации к захоронению в Риме во II веке христианской эры нельзя объяснить ничем иным, как «сменой моды»^[498]. Под этим он подразумевает привычки богатых, которые постепенно становились привычками бедных. По его словам, погребение «кажется привлекательным... потому что оно предполагает использование саркофага. Это было дорого и удовлетворяло инстинкт хвастовства»^[499]. Несомненно, с течением времени христианизированные общества Европы постепенно увидели в погребении реальные богословские возможности для отражения смерти и воскресения Христа, но не следует полагать, что эти богословские идеи были главными факторами, повлиявшими на изменение обычаев. Это важный момент, который следует иметь в виду, рассматривая переход от захоронения к кремации, происходивший в тесном сотрудничестве с христианскими церквями в Великобритании на протяжении всего XX века.

Народные верования в христианских культурах

В то время как многие книги о христианской вере сосредоточены на идеях признанных богословов, представленных как систематические и рационально взаимосвязанные системы положений веры, очень мало внимания обычно уделяется несистематическим убеждениям обычных верующих, если проницательные историки не восполнили этот пробел^[500]. В том, что касается смерти, существует множество распространенных убеждений, связанных с идеей души и ее уходом из тела на пути к Богу или в чистилище^[501]. Можно привести столько примеров, сколько существует христианских общин, и чтобы составить некоторое представление об их разнообразии, упомянем, что в Финляндии традиционно считалось, что душа остается в комнате с мертвым в течение нескольких дней после смерти. В стене делалось отверстие, чтобы она ушла. Еще в 1965 году есть свидетельства о семье, которая считала само собой разумеющимся, что бабочка, которая влетела в дом и опустилась на лицо молодой девушки, была душой ее младшего брата, который недавно умер и очень любил

сестру^[502]. Хотя мертвые могли стремиться вернуться домой в День Всех Святых, такие повторные посещения обычно не поощрялись. Чтобы им помешать, часто обрезали ветви деревьев, писали имя умершего на обнаженном стволе дерева по дороге на кладбище или, как в рассказе из Линкольншира, связывали ноги трупа в гробу^[503]. В Восточной Европе мы обнаруживаем жителей католических деревень в Румынии, совершающих обширные погребальные обряды, которые явно не вытекают из христианского мировоззрения, например в неприятии кремации из-за идеи, что она сжигает душу, или веры в то, что если слезы горя упадут на мертвых, они потревожат отдыхающую душу^[504]. Еще прямолинейнее, мифологически регион Трансильвании внес большой вклад в литературу о Дракуле — о том, кто существовал между жизнью и смертью и питался кровью других. Подобные мифы о живых мертвецах не только существуют во многих обществах, но и получили широкое развитие в европейской литературе, предоставляя способы размышления о природе смерти и жизни^[505].

Двойное захоронение в современной Греции

В более традиционных христианских выражениях восточная православная церковь отличается тем, что уделяет особое внимание воскресению Иисуса и жизни христианина в связи с этим воскресением. Имея это в виду, стоит изучить пример греческого православия и то, как оно действует на локальном и домашнем уровне жизни; оно послужит и конкретным примером процесса двойного захоронения, упомянутого в главе 2.

В своем исследовании деревни возле горы Олимп в современной Греции антрополог Л. М. Дэнфорт говорит о месте кладбища и о двойном захоронении в жизни сельских жителей, особенно женщин. Его книга хорошо иллюстрирована фотографиями Александра Циараса, на которых изображено, что люди делают во время смерти и эксгумации костей; в ней цитируются песни, которые люди поют во время похоронных обрядов, и тексты, выражающие человеческую реакцию на смерть.

Когда человек сильно болеет и думает, что находится при смерти, православный священник приходит, чтобы совершить соборование, то есть помазание больного. Молитвы необходимы для исцеления тела и очищения души через отпущение грехов. Здесь тело и душа различаются

литургически, и это различие играет важную роль в последующих погребальных обрядах. Распространено такое описание того, как душа покидает тело после смерти. Как передает это Дэнфорт: «Многие люди верят, что в момент смерти душа человека, описываемая как глоток воздуха, расположенный в области сердца, покидает тело через рот»^[506]. Легкая смерть указывает на относительно здоровую душу, в то время как медленная смерть отражает плохие отношения между умирающим и оставшимися в живых, которым не разрешается проявлять горе, чтобы не мешать уходу умирающего.

После смерти тело моют, одевают в новую одежду и размещают в доме соседи или родственники, не очень близкие к умершему. Это сделано для того, чтобы дать возможность близким выразить свое горе. Церковный колокол медленно звонит, и священник входит в дом. После того как он прочитал несколько погребальных молитв, тело выносят на улицу и кладут в гроб. В течение двадцати четырех часов процессия отвозит тело в церковь для отпевания, включающего обряд, при котором родственники целуют тело в последний раз; после этого следует погребение. Упор в молитвах делается на отделении души и ее уходе в покое и на погребенном теле. Тело кладут в могилу, руки, ноги и нижняя челюсть, которые ранее были связаны, освобождаются, и священник крестообразно выливает на тело бутылку вина.

Литургия завершается словами из Псалмов и Книги Бытия:

Окропи меня иссопом, и буду чист, Омой меня, и буду белее снега. Господня — земля и что наполняет ее, вселенная и все живущее в ней, Ты прах, и в прах возвратишься ^[507].

Гроб закрывают, а могилу засыпают. Уходя, люди бросают горсть земли со словами: «Да простит его/ее Бог». Пищу на кладбище едят многие, но только не близкие родственники. Все возвращаются в дом, моют руки и касаются подноса с горящим углем, перед тем как войти в помещение. Таким образом удаляется элемент скверны от смерти. Священник благословляет хлеб и вино и раздает эту пищу, которую называют *макарио*, или благословение, близким родственникам. Одежду мертвых раздают или сжигают, чтобы облегчить уход умерших. Все эти обряды отмечают социальное изменение идентичности умершего как члена семьи. Дом мертвых теперь как будто находится на кладбище, поэтому, вероятно, некоторые женщины посещают могилу практически каждый день. Это продолжается в течение длительного периода, но обычно менее пяти лет, прежде чем, наконец, состоится обряд эксгумации.

Возвратимся к рассказу Дэнфорта о конкретном примере: когда настало время эксгумации, семья и соседи пошли на кладбище. Братья покойной первыми начали копать, и когда эмоции захлестнули их, задачу взяли на себя молодые женщины. Когда они приблизились к телу, пожилая вдова принялась извлекать скелет. Найдя его, она перекрестилась, протерла череп и завернула его в белую ткань. Затем его дали матери покойной, которая поцеловала и держала череп, как если бы это было тело ее мертвой дочери. Позже присутствующие передавали его из рук в руки с приветствиями. После того как все кости извлекли, их поместили в металлический ящик. На протяжении всего процесса близкие родственники издавали душераздирающие крики, а другие пели плачи. Вскоре прибыл деревенский священник со свечами и ладаном. Он прочитал часть погребальной литургии, уже произведенную при первом погребении тела, трижды крестообразно поливая вином кости. Позже все вернулись в семейный дом для трапезы, питья и общего разговора. Здесь популярные причитания, включающие личные отсылки, и формальная церковная литургия, которая более универсальна, объединяются для оформления слов против смерти, связывающих индивида и более широкое религиозное сообщество в преодолении смерти.

Одним из важных аспектов смерти для этих греков было состояние эксгумированных костей. С народной точки зрения, разложение открывает возможность для моральных суждений о жизни умершего. Хорошие, чистые, белые кости указывают на верное разделение души и тела и на правильную, нравственную жизнь, в то время как частичное разложение или темные кости вполне могут указывать на какой-либо грех, будь то в жизни покойного или у связанных с ним. Дэнфорт утверждает, что это только одна точка зрения, которая встречается в традиционных сельских общинах Греции; другие более прагматичны и говорят о месте захоронения или о болезни, которая повлияла на разложение. Тем не менее он упоминает часть официальной литургии, которая отражает это народное верование. Священник говорит о возможности великого греха в умершем: «пусть его тело действительно растворяется в своих элементах, а душу его Ты назначил жить в шатрах святых»^[508]. По всей Греции обряды весьма разнообразны. После эксгумации кости часто помещают в оссуарии, но их можно и перезахоронить в последний раз. В городских районах эти традиционные процессы стали более организованными усилиями профессиональных агентств и уже не осуществляются соседями и родственниками; могилы и места в оссуариях можно арендовать только на ограниченный срок.

Полный процесс захоронения, эксгумации и окончательного размещения костей соответствует периоду изменения личности мертвых, переходящих от активного мира живых к средней фазе — тому, что мы можем назвать пассивным ожиданием в могиле, прежде чем окончательно оказаться принадлежащими к иному миру. Это время также соответствует периоду, когда человек, потерявший близких, претерпевает изменения, начиная принимать свою утрату и жить с ней. Пятилетний период между захоронением и эксгумацией — это время, когда оставшиеся в живых, особенно женщины, ведут своего рода «беседу с мертвыми», знаменующую отношения, которые завершаются эксгумацией.

Этот краткий отчет игнорирует многие важные особенности смерти, которые сами по себе важны для понимания социальных, психологических и экономических аспектов греческой жизни. Например, важно знать, что за погребальные обряды отвечает младший сын и, вероятно, его жена, а не старший, как принято у евреев или в Индии. Ведь именно младший сын ухаживает за престарелыми родителями и в конце концов наследует семейный дом. То же самое и с песнями, которые дают широкое представление о жизни, смерти и горе. Тот факт, что их поют вместе женщины, которые пережили горе, вероятно, важен для того, чтобы помочь им пережить факт смерти, как обсуждалось в главе 3, что еще раз иллюстрирует мотив слов против смерти, центральный для этой книги. Возможно, они даже поддерживают культуру смерти, а не культуру забвения смерти, которая часто подвергалась критике в Англии конца XX века. Этот греческий пример подкрепляется хорошо задокументированным исследованием греческой части лондонского кладбища, интерпретация которого указывает на посещение могилы как действие, которое «оживляет и подтверждает ее, увековечивая память умерших», а любые не посещаемые и, следовательно, «непомнимые мертвые» являются «упреком» в соответствующем сообществе^[509].

Швеция, Франция и Англия

Кремация заметно вторглась в христианское мышление, и каждая из основных конфессий по-разному на это отреагировала: от продолжающегося отвержения православием через изменение взгляда католицизма от неприятия к принятию до наиболее долгого принятия у англиканства. Греческое православие продолжает отвергать кремацию, в то время как католицизм противодействовал ей в течение долгого времени, не

в последнюю очередь потому, что в Италии группы давления, поддерживающие идею кремации, включали антиклерикальные силы, часто связанные с масонством. Только в середине 1960-х Ватикан изменил свое отношение и разрешил кремацию верующих. Вполне возможно, что пример британских римских католиков мог иметь некоторое влияние на это изменение, поскольку в Британии кремация не стала инструментом антиклерикализма и там не было такого противостояния масонов христианству, как в Италии. Англиканство в целом в XX веке все больше принимало кремацию, и за ним последовали большинство основных протестантских деноминаций. Они внесли небольшие изменения в погребальные обряды с учетом кремации, но без каких-либо серьезных изменений в доктрине. В Европе в целом отношение к кремации, как правило, делится по линии разграничения между традиционно протестантской и традиционно католической культурами, и распространение кремации может служить таким же хорошим показателем, как и любое католическое или протестантское наследие. Три примера частично отражают эту картину: Швеция, Франция и Англия. Каждая из стран представляет преобладающее христианское культурное наследие: лютеранское, католическое и англиканское соответственно.

Для общей характеристики шведского контекста упомянем, что, согласно опросам, похороны, проводимые лютеранским духовенством, выбирает 92 % населения, 5 % посещают церковь по воскресеньям, 45 % считают, что верят в Бога, а 38 % говорят, что они верят в жизнь после смерти^[510]. Шведские крематории чаще всего принадлежат лютеранской церкви, которая до 2000 года была официальной церковью Швеции, а в настоящее время является лишенной государственного статуса народной церковью. Даже в этом случае обычные налогоплательщики продолжают платить церковный налог, покрывающий расходы на их собственные похороны в крематории.

Шведские крематории отличаются от крематориев в Англии тем, что в них обычно есть морг для хранения тел. Нет ничего необычного в том, что весь период от смерти до окончательного погребения праха занимает от двух до трех недель — более чем в два раза дольше, чем в Великобритании. Отчасти это связано с тем, что крематориев пропорционально меньше, чем в Англии, но еще и потому, что многие шведские семьи хотят собраться вместе из разных частей страны, что лучше делать по пятницам или в выходные, чем в будние дни, когда пропуск работы означает утрату зарплаты. Это означает, что по пятницам в крематориях становится многолюдно. Все чаще семьи проводят отпевание

в местной приходской церкви, а не в крематории. Это означает, что гроб, который, возможно, хранился в морге крематория, приносят в приходскую церковь для погребального обряда, а затем возвращают для ожидания кремации. Таким образом, акт кремации отделен от самой похоронной службы не только по времени, но и по месту. Что касается церковного ритуала, то и форма, и содержание службы при кремации идентичны погребальной службе в церкви. Несмотря на существование множества вариантов формулировок, в тексте службы нет никаких указаний на то, что одно тело будет захоронено, а другое — кремировано. Идея о том, что похороны — путем погребения или кремации — в конечном счете приводят к возвращению тела в землю и в прах, сохраняется как вербально, так и ритуально. Во время шведского лютеранского обряда священники обычно трижды выкладывают крест из земли на гробе, говоря: «Ты дал ему жизнь. Прими его в свой мир. Ради Иисуса Христа подари ему радостное воскресение». Хотя эти слова ясно вторят стандартным христианским словам против смерти, использование земли в обряде, задуманном как служба кремации, может показаться противоречивым тем, чья литургия, хотя бы минимально, включает прямую отсылку на кремацию. С практической точки зрения этот символизм становится более уместным, когда мы узнаем, что многие из этих церемоний проводятся в церквях на значительном расстоянии от крематория и что кремация даже не происходит в тот же день. В Швеции кремированными останки хоронят на кладбищах с очень ограниченными возможностями для размещения останков в местах по личному выбору, поскольку кремация и захоронение стали тесно связаны в символическом смысле. Это особенно очевидно во время службы кремации: обряд, который раньше проводился на кладбище, теперь перенесен в церковь. Ближе к завершению службы семья умершего, а затем другие родственники, друзья и члены общины покидают свои места и подходят к гробу, стоящему на носилках в передней части церкви. Они обходят вокруг гроба, останавливаются на мгновение у его изголовья и встают в честь и память погибших; многие кладут на него цветок, перед тем как слегка поклониться или, если это женщины в традиционных деревнях и городах, сделать реверанс, а затем вернуться на свои места. Во время захоронения эта практика происходит на кладбище, когда семья и друзья обходят вокруг могилы и бросают цветы. Другими словами, обычай, возникший и до сих пор используемый в погребении, был перенесен на кремацию.

Что касается ритуального времени, скорость шведской кремации невелика, поскольку период между смертью и окончательным

захоронением праха занимает много времени. Горюющие находятся в разлуке с мертвыми в течение значительного периода. Иначе обстоит дело в некоторых французских крематориях, например в крематории Бордо, который представляет собой типичный крематорий большого города и обслуживает еще и обширную сельскую общину. Здесь очень вероятно, что панихида состоится в местной приходской, скорее всего католической церкви. Официальный обряд в часовне крематория короткий и просто предает тело кремации, но на следующем этапе происходит полная инверсия шведской ситуации. Гроб немедленно изымают из часовни и тут же кремируют. Семья и скорбящие удаляются в комнату ожидания, где они могут послушать музыку или иным образом занять себя на полтора-два часа, пока тело кремируется, превращается в пепел, помещается в урну и передается семье. Затем семья возвращается домой с кремированными останками, которые могут быть похоронены в семейной могиле на местном кладбище. Здесь скорость чрезвычайно высока. Семья прибыла с мертвым телом в гробу и уходит с его прахом в урне. Вместо того чтобы занимать много дней или пару недель, обряд выполняется за несколько часов. Такая практика становится менее распространенной, поскольку популярность кремации во Франции растет вместе с загруженностью каждого крематория.

Англия занимает промежуточное положение: большая часть служб (70 или более процентов всех похорон) происходит в часовнях крематориев, кремация выполняется в тот же день, а родственники получают прах несколькими днями позже.

Ретроспективная реализация идентичности

В случае с Великобританией весьма вероятно, что останки будут захоронены в значимом для человека месте, отражая отношения умершего с живыми родственниками. Эта практика приобретает все большее значение с середины 1970-х годов. С богословской точки зрения это значительный шаг вперед, потому что исторически христианские церкви имели тенденцию проводить похоронные обряды в доктринальных рамках, согласно которым человеческая идентичность приходит к осуществлению только в жизни после смерти. Христианские таинства взяли под контроль человеческую идентичность и, начиная с крещения, давали людям имя и определенную христианскую сущность. Это продолжалось на протяжении всей жизни, включая брак и другие таинства, которые связывали людей с

Богом, но всегда сопровождалась пониманием, что жизнь станет совершенной только в мире грядущем. В технических теологических терминах мы могли бы говорить об этом как об эсхатологическом исполнении идентичности, где «эсхатология» обозначает последние дни божественного суда и загробную жизнь. В традиционном мире христианского богословия человеческая идентичность может процветать только в вечном присутствии Бога. Похороны и идея о том, что верующие могут «покоиться с миром» до последних времен, усиливают эту картину.

Кремация, однако, позволила развиваться другому варианту: традиционные модели верований для многих уступили место посясторонней самореализации в человеческих отношениях, вознаграждению за работу и отдых. Соответственно, мы могли бы говорить о современном стремлении к реализации идентичности для живых; когда партнер умирает, оставшийся в живых может отнести останки в место, где умерший больше всего наслаждался жизнью или где они наслаждались ею вместе. В этом смысле, возможно, даже более уместно говорить о ретроспективном исполнении идентичности умерших. Пепел становится формой физических воспоминаний, будучи помещенным в место, имеющее значение для личности. Это действие не требует формальных церковных практик и не использует их; фактически, люди рассказывают, что просто рассыпали прах в тишине или, возможно, сказали несколько слов, которые пришли им в голову или которые они заранее сочли любимым стихотворением или песней умершего. Эти места очень редко «увековечиваются» в каком-либо конкретном смысле нанесенными маркерами и т. п. Все это сильно отличается от традиционной христианской литургии с использованием пепла в качестве заменителя трупа, символизирующего тело умершего довольно прямым образом и с предпочтением захоронения этого пепла; утверждалось, что католическая погребальная практика «дает воображению образ постоянства»^[511].

Постмодернистские идентичности

Приняв идею Герца о кремации и кремированных останках как о двухэтапном процессе трансформации идентичности, мы показали, как приватизированные обряды отражают личные миры смыслов для пар, семей или друзей. Такие миры можно легко интерпретировать как «постмодернистские», имея в виду образ жизни, в котором мало массовых убеждений или идеологий и где идентичность происходит из небольшого

числа личных отношений, которые можно сделать частью памяти посредством частного ритуального акта помещения пепла в значимые места^[512]. Это контрастирует с традиционной схемой, в которой умершие люди становятся частью ожидаемого вечного небесного мира посредством формальных литургических актов. Технологическое общество производит крематории, превращающие тело в форму, подлежащую ритуальной манипуляции, которая укрепляет память и может быть помещена в символический контекст событий прошлого, что особенно важно для общества, ориентированного на пары компаньонов. Личность мертвых символически включается в микроисторию небольших наборов взаимоотношений через помещение в местах, связанных с прошлым, а не в макроисторию, включающую измерения вечности, посредством литургии.

В церковных и частных обрядах кремации, как на кладбищах этнических групп и на могилах раннехристианских мучеников, мы видим множество способов, посредством которых мертвые превращаются в символ прошлого и начинают влиять на настоящее. Социальные изменения отражаются в этих обрядах; в частности, мы видим, как мертвых могут все чаще использовать или отказываться от них в качестве источников благ для настоящего. В случае мормонов, как описано в главе 6, предки активно «сотворяются» и, как ожидается, станут источником благословения для настоящего и будущего. Во многих примерах современной кремации мертвые могут оказаться на обочине маргинализации. С точки зрения истории может оказаться, что снижение роли родства как движущей силы социальной жизни сопровождается зависимостью от других форм завоевания жизни, помимо ритуалов смерти, предусмотренных традиционными религиями. Яномамо Венесуэлы и Бразилии демонстрируют близость со своими мертвыми, растирая их кремированные кости и съедая их в супе из подорожника; такое поведение далеко отстоит от поведения некоторых современных британцев, которые, кажется, даже забывают об останках своих мертвецов, просто оставив их в крематории^[513]. Различие может иметь прямое отношение к тому, как определенные родственники могут маргинализироваться в течение жизни, а также играть определенную роль в продолжающейся символической жизни сообщества после смерти. Сказанное поднимает серьезный вопрос о том, в какой степени в различных обществах смерть остается предметом конфронтации. Возможно, например, что у все большего числа современных британцев усиливается забвение, связанное со смертью. Скорее, как выход на пенсию, это проблема на потом, а не часть

повседневной жизни.

Богословские вопросы

Даже основные религии уделяли сравнительно мало внимания смерти и умиранию на протяжении всего XX века, возможно потому, что они были слишком большой практической проблемой на протяжении двух мировых войн. Но возможно и нет. Арьес называет заключительную часть своего исследования «Смерть перевернутая» и в наводящих на размышления фразах видит «начало лжи» в «отрицании смерти», уходящем корнями во вторую половину XIX века^[514]. Теологический и предваряющий Арьеса поучительный пример мы находим у великого европейского философа, музыканта и теолога Альберта Швейцера. В 1907 году он описал «заговор молчания», обрушившийся на смерть, и необходимость противодействовать ему. Более семидесяти лет спустя Элизабет Кюблер-Росс описывала, как те, у кого она вместе со студентами-теологами брала интервью об их смертельной болезни, «горько отзывались о „заговоре молчания“, отсутствии открытых и честных обсуждений и, как следствие, неспособности „навести порядок в своем доме“»^[515]. Современные исследования в США по-прежнему указывают на повсеместное молчание^[516]. Швейцер писал, что «мы все делаем вид по отношению к нашему соседу, что его смерть никак не может произойти. Ни одно правило поведения не соблюдается более скрупулезно, чем это. Последняя услуга, которую мы предлагаем человеку на смертном одре, — это притворство, что его болезнь не может быть смертельной»^[517]. В этой заговорщической тишине «смерть утверждает свое господство над современным человеком», и Швейцер находил это глубоко печальным и, с его христианской точки зрения, совершенно ненужным. По его мнению, «дух Христа действительно побеждает смерть, последнего врага, помогая нам относиться к ней спокойно и естественно. Этот взгляд на смерть сильно отличается от того, при котором люди закрывают глаза и в ужасе отводят взгляд»^[518]. Он даже утверждает, что «естественное созерцание смерти может утешать», поскольку мы понимаем, как оно спасает нас от всевозможных невыносимых проблем, как позволяет нам ценить каждый день и порождает истинную «любовь к жизни». Все это он считает истинно христианскими идеями, поскольку говорить о бессмертии просто для того, чтобы утешить людей перед лицом смерти, бесполезно: «бессмертие, в

которое верят ради утешения, — это не настоящее бессмертие»^[519]. Эти идеи он помещает в рамки, которые, в традиционном смысле, не основываются на вере в бессмертную душу. Для Швейцера настоящие и истинные слова против смерти выражают внутреннее ощущение непосредственного, посюстороннего осознания свободы от страха смерти. Долг христиан, тех, в которых был побежден последний враг, «спасти кого-нибудь от этого рабства», от страха не упоминать «имя смерти» и не думать о ней. «Когда появляется возможность сказать слово, указующее ему путь, не сомневайтесь»^[520].

На протяжении большей части XX века основные христианские церкви Европы мало что делали, чтобы «указывать путь», поскольку рай последовал примеру ада, в XIX веке в значительной степени пропавшему из теологического репертуара. Богословы спорили о предпочтении бессмертной души или воскрешения тела в качестве лучшего христианского подхода к любой будущей человеческой идентичности. Католический богослов Николас Лэш в кратком эссе, как и Швейцер, подчеркивал «вечное» измерение этой жизни^[521].

В последние десятилетия XX века наблюдается рост интереса к смерти и горю как со стороны религий, так и в секулярном обществе. Важный признак этого роста — публикация в 1997 году книги «Интерпретация смерти: христианская теология и пастырская практика»^[522]. Ее редакторами выступили Питер Джапп, священнослужитель реформистской церкви и ведущий историк смерти в Великобритании, и Тони Роджерс, католический священник, которого также интересуют литургические вопросы. Книгу распространяла Межконфессиональная группа церквей по поминальным службам на кладбищах и в крематориях — наиболее официальная британская христианская организация, занимающаяся проблемами смерти. Книга посвящена богословию смерти, проблеме утраты близких и литургической практике, а также отмечает новую озабоченность смертностью в современном британском обществе. Она черпает вдохновение в исторической христианской вере в победу над смертью во Христе, но и исследует, как это можно выразить через литургию и акты поддержки сообщества^[523]. Кажется, что смерть снова становится более видимой рамкой для жизни или, по крайней мере, предметом интереса богословов^[524].

Глава 9

Околосмертные переживания, символическая смерть и перерождение

Физическая смерть в человеческом опыте обладает такой мощной силой, что она широко используется в качестве символа для других культурных событий, особенно когда считается, что одна фаза существования заканчивается и другая приходит на ее место, как, например, происходит в ритуалах инициации. Другие обряды перехода иногда также сравнивают со смертью и возрождением: человек лишается социального статуса и остается отделенным от обычной жизни до того, как вернется в нее уже в новом статусе, как утверждал Арнольд ван Геннеп в своем классическом исследовании «Обряды перехода»^[525], опубликованном в 1909 году. О нем говорилось в главе 1. Таким образом, ритуалы инициации, например, могут повествовать о символической смерти мальчика и рождении мужчины или смерти девочки и рождении женщины^[526]. Это сравнение часто проводится, но важно задаться вопросом, не заключается ли сила образа не в смерти как некотором негативном итоге, а в том, что он дает надежду на преодоление смерти. Здесь сила метафоры чрезвычайно велика и показывает, как можно использовать язык против реальной смерти, применяя образы смерти к тем динамическим процессам в жизни, которые предполагают ее преодоление.

Даже в случае погребальных обрядов сила метафоры и символа может действовать на многих уровнях. Клиффорд Гирц описал, что похороны на Бали состоят «из множества мелких рутинных хлопот», в которых утопает «в суетливой обрядности... все, что касается важнейших вопросов, на которые наводит смерть»^[527]. Имплицитная критика Гирца того, что с помощью этой суеты люди пытаются избежать реальной проблемы смерти, была подвергнута сомнению Барбарой Майерхофф, которая задалась вопросом, «на другом, более глубоком уровне, менее словесном, менее когнитивном... понимаем ли мы что-то о нашей собственной смерти при созерцании и проведении ритуалов с мертвым телом»^[528]. Я подозреваю, что это замечание справедливо для многих контекстов, где смерть как доминирующий символ влияет на установки людей через более мелкие и более приземленные действия.

Символическая сила смерти

Универсальный опыт встречи со смертью создал мощный образ драматических изменений, принятый многими культурами в качестве символа для множества меньших изменений, происходящих с людьми в течение их жизни. В этом смысле смерть является мощным естественным символом, поэтому, когда культура стремится выразить веру в то, что в жизни и личности человека происходят какие-то серьезные изменения, под рукой оказывается именно образ смерти. Конечно, сейчас мы не говорим о верованиях в загробную жизнь, согласно которым кто-то может умереть в земной жизни и возродиться в новом небесном существовании. Такие взгляды, как мы видели в предыдущих главах, явление обычное. Здесь мы уделяем основное внимание не жизни после смерти, а определенным формам изменений жизни в этом мире. Некоторые из наиболее известных примеров касаются смены идентичности: от детства к взрослой жизни или от базового уровня осознания к новой форме духовного знания; эти сдвиги часто принимают ритуальную форму инициации и могут быть истолкованы с использованием теории обрядов перехода, о которой мы говорили в главе 1.

Здесь мы еще раз вспомним теорию Блоха об отраженном завоевании для интерпретации некоторых важных человеческих практик, которые участники описывают в терминах смерти и возрождения. Ключевой особенностью идеи Блоха является то, что определенные ритуалы достраивают дополнительный уровень смысла и значимости к простому биологическому факту жизни. Мужчины и женщины как будто становятся больше, чем просто людьми, благодаря ритуалам, которые они создают, особенно ритуалам, в которых обычная жизнь, как говорят, умирает, чтобы ее сменил другой, более высокий уровень существования.

Воображение, надежда и выживание

Человеческое воображение как будто использует и стремление к выживанию, и склонность к обнадеживающему оптимизму, чтобы противоречить очевидным жизненным фактам. На первый взгляд, смерть приводит людей к разрушению, однако, вопреки этому холодному факту и перед лицом смерти, большинство человеческих обществ утверждали, что жизнь продолжается в ином мире, в духовном измерении или среди сонма

предков. Но смерть преодолевается не только в загробной жизни. В этой жизни обряды также позволяют возвысить человека над царством смерти и разложения. Человек может жить как один из умерших и через контакт с какой-либо высшей силой обладать частью этой силы, что является гарантией того, что обычная жизнь больше не обычна. Слова ритуалов имеют решающее значение для установления всех этих моментов.

Влиятельный социолог Эмиль Дюркгейм представил один из самых убедительных аргументов в пользу того, чтобы рассматривать религию как серию обрядов, которые не только объединяют людей и связывают их, но и дают чувство превосходства над обыденностью вещей. Дюркгейм весьма прямолинейно описывает это ощущение силы: «Человек... верящий в то, что бог находится рядом с ним, встречает мир уверенно, с чувством возросших сил»^[529]. Одно из самых радикальных различий, которое этот великий социолог проводит в своей работе, — это различие между «сакральным» и «профанным». Он определяет эти «два круга состояний сознания» на основании того, способны ли они «возвысить нас над нами самими»^[530]. В том же контексте Дюркгейм говорит о «религиозном воображении» и о том, как оно может «превращать» определенные переживания в сакральные. На Дюркгейма большое влияние оказали библеист Уильям Робертсон Смит (1846–1894) и его знаменитое исследование «Религия семитов» (1894). Хотя его идеи были в значительной степени умозрительными, Смит подчеркивал значение как страха, так и любви в развитии человеческой цивилизации и считал появление чувства единства с божеством способом обретения уверенности и толчком к «социальному прогрессу и моральному порядку»^[531].

В главе 1 мы упоминали А. М. Хокарта (1883–1939) и его взгляды на ритуал как способ «защиты жизни», развития и поощрения жизни в человеческих обществах^[532]. Пришло время еще больше подчеркнуть, что «поиски жизни», которые, по его мнению, лежат в основе многих ритуалов, развивают общечеловеческую озабоченность «выживанием». Ритуал был поиском «полноценной жизни», а не просто существования^[533]. Хокарт считал, что похороны важны для восстановления справедливости в отношении тех, кто выжил. Он пишет, что многие из его современников считали ритуал смерти «самым последним поводом для поиска жизни». Он полагает, что те ошибаются: «наши теоретики нашли все причины для похорон, кроме жизни»^[534].

Принимая во внимание этот акцент на жизни и энергии, мы возвращаемся ко вкладу Блоха в изучение ритуалов, выраженному в его

теории отраженного завоевания. Блох добавляет дополнительное измерение к теориям развития жизни и помогает нам еще яснее понять, каким образом образ смерти принимается как наиболее привлекательный и мощный символ для использования в других жизненных контекстах, связанных с моментами и событиями, через которые развивается жизнь, растет уверенность и возникает чувство преодоления обыденного. Считается, что в этих обрядах некоторая сила побеждает старое и смертное «я» индивида, чтобы породить новую идентичность и своего рода новую экзистенциальную осознанность, и под властью этой новизны преобразованные люди идут, чтобы передать эту власть другим, которые все еще живут на более низком, старом уровне существования.

Обряды инициации

Переход от старого к новому часто осуществляется посредством различных обрядов инициации. По всему миру в большинстве традиционных обществ существовали ритуалы, которые отмечали половое развитие мальчиков и девочек в мужчин и женщин, наряду с обрядами, которые отмечали брак и, часто, рождение детей. Мотив смерти детства и рождения взрослой жизни использовался в некоторых из этих обрядов для иллюстрации происходящих изменений. Широко распространены и обряды, с помощью которых люди становятся специалистами в религиозных или сверхъестественных практиках; здесь также часто используется образ смерти как символ окончания одного из этапов жизни. Но в подобных ритуалах к мотиву смерти добавляется идея дальнейшего возрождения как начала нового этапа жизни религиозного эксперта.

Многие тайные общества, в своих более строгих границах, также использовали мотив смерти и возрождения для интерпретации собственного обряда инициации. В масонстве, например, посвященный претерпевает символическую смерть в ритуальной могиле, прежде чем ему оказывается дарована форма новой жизни уже в качестве масона. Смерть понимается как «образная смерть» и создает основу для последующей интерпретации нового образа жизни^[535].

Духовное перерождение в христианстве

Более традиционный пример смерти, используемой в качестве образа

трансформации жизни, обнаруживается при посвящении христианина: мотивы смерти и возрождения лежат в основе доктрины и практики крещения. Этот важнейший христианский обряд отмечает членство в христианской церкви и в доктринальном плане символизирует то, как каждый христианин умирает вместе с Христом; смерть Христа и крещение верующего отражают друг друга. Как Христос умер и был погребен, так и верующий входит в воды крещения; смерть и вода становятся символическими эквивалентами. Затем, подобно тому как Христос воскрес из мертвых, так и верующий поднимается из воды. Соответственно, верующие символически умирают и воскресают вместе с Христом, и можно сказать, что они возродились заново. Христианская духовность подталкивает верующих, жизнь которых часто может казаться перегруженной, находить время как для жизни, так и для того, чтобы научиться умирать, а также содержит возможность увидеть в смерти Христа, что значит «умереть банальной, случайной и бессмысленной внезапной смертью»^[536].

В христианских традициях встречается два разных взгляда на общую идею смерти и перерождения. Сакраментальная традиция придает большее значение ритуалам церкви и авторитету духовенства. Здесь говорится о смерти и перерождении как процессе, связанном с таинствами; он не зависит от психологии или чувств участников. Напротив, многие представители протестантской традиции, особенно евангелического толка, рассматривают идею смерти и перерождения как нечто, происходящее в реальном опыте верующего. Сначала возникает чувство греха и осознание того, что человек находится в негативном состоянии, а затем он сталкивается с чувством новизны, как если бы умер для старого образа жизни и родился заново в новой реальности. Такие верующие видят в этом прямое действие Бога, которое внесло в их жизнь новую духовную природу.

Эти две точки зрения выделяются настолько отчетливо, что психолог Уильям Джеймс определил сакраментальный подход в христианстве как религию единожды рожденных, в то время как евангельский протестантизм с его акцентом на обращении назвал религией дважды рожденных^[537]. Точно так же социолог Брайан Уилсон сделал переживание внутреннего перерождения ключевым атрибутом при описании и выделении «конверсионистского» типа сектантского движения^[538]. Этот «тип» опыта не ограничивается группами, которые можно определить как секты, но характерен для некоторых из тех, кто достиг лидерского

положения в основных церквях^[539]. В опыте обращения святого Павла, Блаженного Августина, Мартина Лютера, Джона Уэсли и многих других христиан именно осознание смерти старого «я» и рождение нового осознания вызвало энтузиазм, а также запустило обновление и преобразование.

Особенно важно в этих примерах из христианства, что этот личный опыт связывается с верой в воскресение Иисуса, которое интерпретируется как победа над смертью^[540]. Другими словами, личный опыт сочетается с тем, что воспринимается как исторический факт уникального завоевания тем, кого считают воплощенным Богом. Когда этот опыт разделил круг единомышленников, возникло мощное сообщество, обращающееся к смерти как к врагу, потерпевшему поражение в божественной битве. Установление евхаристии как повторяющегося частого ритуала, основанного на памяти и воспроизведении той смерти и триумфального воскресения, было одной из причин исторического успеха христианства как религии завоевания мира. В свете теории отраженного завоевания Блоха мы можем понять силу, которую ощущают новообращенные — те, кто пережил смерть и перерождение, — теперь они хотят обратить других в свое собственное состояние трансцендентности. В каждом надо заменить «старую» природу.

Слова против смерти, которые такие христиане произносят во время погребальной литургии, являются символическим выражением их психологического опыта в собственном духовном развитии. Это фундаментальный момент в истории и развитии христианства, особенно для евангелических групп, потому что он переносит влияние связанных со смертью явлений из царства духов на внутренний опыт человека. Личности этого типа знают, что смерть побеждена не благодаря некоторому осознанию смерти родственников, а благодаря осознанию смерти и воскресения Христа, произошедшему в их собственном религиозном обращении. У них есть доказательства внутри, и поэтому они выступают против смерти — и часто против спиритуализма.

Мыслить в терминах четких классификаций, разумеется, слишком прямолинейно, но мы можем, ради аргументации, выделить еще один «тип» христианской духовности, основанный на сакраментальной традиции, черпающий чувство трансцендентной силы из евхаристического сосредоточения на смерти и воскресении Христа вместе с полученным в результате религиозным опытом. Эта позиция может также произвести реальное воздействие путем осознания опыта смерти верующих, которых

регулярно поминают в молитвах.

Шаманизм

Как и следовало ожидать от таких универсальных явлений, мы встречаем мотивы смерти и возрождения и за пределами христианства, не в последнюю очередь в связи с шаманизмом. Шаманы — это люди, для которых состояние транса является условием совершения своего рода путешествия в какой-то сверхъестественный мир, где они взаимодействуют с духами или божествами от имени других людей, нуждающихся в некоторой помощи, часто в исцелении. Великий румынский историк религии Мирча Элиаде (1907–1986) был одним из первых ученых, описавших шаманизм: говоря об использовании ритмической музыки, часто барабанной дробы, наряду с применением наркотических веществ, он описал шаманизм как «техники экстаза»^[541]. Само слово «шаман» происходит из тунгусских языков Сибири, но явление это встречается во многих частях мира среди традиционных народов, не в последнюю очередь среди коренного населения Северной и Южной Америки, в Индии^[542] и в Юго-Восточной Азии. Термин «шаманизм» регулярно используется историками и феноменологами религии, хотя среди социальных антропологов наблюдается тенденция говорить об одержимости духами.

Какой бы термин ни использовался, шаманизм представляет собой один из основополагающих типов религиозного опыта, обнаруживаемый в человеческих обществах, и, кроме экстатического путешествия в своего рода сверхъестественную географию^[543], в его основе лежит зов или чувство призвания, часто уходящие корнями в переживание серьезной болезни, после которой шаман ощущает, что пережил смерть и возродился. Элиаде описывает ритуалы, связанные с призыванием шамана, в которых человек, так сказать, превращается в скелет, прежде чем обретает новую силу жизни. Тот факт, что некоторые шаманы — это люди, которые были поражены болезнью, но выздоровели, а мотив смерти часто ассоциируется с их трансформацией, важен для понимания связи, проводимой между болезнью и смертью и даром исцеления. Именно потому, что они прошли через негативное состояние, являющееся основой для жизни, и познали реальность выживания, теперь они облечены властью и готовы помогать другим. Таким образом, здесь мы имеем не только еще одно применение теории Блоха об отраженном завоевании, но также можем увидеть, как

специальные формулы, в том числе «язык духов», используемый шаманами, служат словами, противостоящими негативным силам. Можно исследовать, как сила положительных слов в форме благословений, равно как и отрицательных слов в проклятиях, усиливает словесные части обрядов, в которых обычное существование, включая смерть, воспринималось как преодолённое^[544].

Раненые целители

Другое измерение шаманизма заключается в выражении, которое приближает этот феномен к современному городскому обществу и некоторым христианским контекстам: «раненый целитель». Этот образ был использован христианским теологом Генри Нувеном^[545] для описания христианских служителей по отношению к тем, кому они служат. Это особенно применимо к тем, кто каким-то образом пострадал и может принести свой личный опыт в помощь, которую стремится оказать другим. Я утверждал, что такое христианское представление о раненых целителях помещает их в расширительную типологию шаманов^[546].

Еще один аспект современной жизни, относящийся к смерти и, возможно, связанный с категорией раненых целителей, затрагивает все большее число людей, которые создают или участвуют в работе групп взаимопомощи для людей, потерявших близких. Не являясь ранеными целителями в полном смысле слова, они представляют ту сторону жизни, в которой люди, перенесшие серьезные личные травмы, приходят к точке, где обретают силы помогать другим. Факт переживания подобной утраты помогает создать поддерживающую связь, которая придает устойчивость и надежду.

Околосмертные переживания

В самое последнее время один из ярких примеров чего-то подобного обнаруживается у тех людей, которые испытали так называемые «околосмертные переживания»^[547]. Само это выражение, часто обозначаемое англоязычной аббревиатурой NDE — near-death experience, вошло в употребление из книги Раймонда Мууди «Жизнь после жизни»^[548]. Описание этого состояния как идеального типа полезно, хотя и следует

помнить, что одни люди будут переживать только часть свойств, а другие могут говорить, что их опыт не поддается описанию. Мы сталкиваемся с образом «мертвого» человека, который слышит, как другие говорят о его смерти, в то время как он чувствует себя умиротворенно и слышит какой-то звук. Человек движется по темному туннелю, переживая то, что кажется «внетелесным» опытом (который часто технически обозначается как ВТО), и встречает уже умерших людей. Он сталкивается с непредвзятым «существом света», которое излучает любовь и заботу; пересматривает свою прошлую жизнь, подобно популярному сюжету тонущего человека, у которого «жизнь проносится перед глазами». Затем, подойдя к какой-то границе или пределу, он узнает, что не может пройти, возможно потому, что время еще не пришло. Он должен вернуться к прежней жизни и, может быть, рассказать другим о своем опыте. После выздоровления человеку рассказывают, что происходило вокруг, пока «он был мертв», и это соответствует его собственному переживанию этого события. Далее человек, как считается, меняет отношение к жизни и не боится смерти.

Таким образом, мы обнаруживаем людей, которые, возможно, вполне буквально были мертвы и благодаря медицинским технологиям и умениям воскресли. Теперь они осознают свою цель и понимают, что смерть их больше не пугает. Одержав победу над обычным жизненным опытом, в том числе смертью, они не только выжили, но и могут рассказать позитивную историю триумфа, способную вдохновить многих других. Здесь снова имеет место набор переживаний, которые можно интерпретировать с точки зрения мотива отраженного завоевания.

Переживание близости к смерти не является чем-то сугубо современным; примеры подобного опыта встречаются в исторических текстах^[549], хотя именно современные медицинские техники реанимации сделали его более вероятным. Среди шайенов, одного из племен Великих равнин Северной Америки, распространена вера в то, что некоторые люди могут впасть в состояние, подобное коме, в котором их дух отправляется в деревни мертвых, откуда возвращается на землю, исполненный историй о своих переживаниях^[550]. Существуют такие описания и у сото из окрестностей реки Беренса^[551], но особенно интересно, как влиятельный антрополог Ирвинг Халлоуэлл описывал их представления о смерти. В конце 1930-х он отмечал, что сото выделяют различные виды отношений со смертью, включающие сны и путешествия в страну мертвых, совершаемые теми, кто считался мертвым во время такого опыта. Одно из описаний, которые он приводит, содержит большинство деталей, которые

теперь, полвека спустя, скорее можно рассматривать как часть околосмертного переживания: дорога, точка, за которую нельзя перейти, яркий свет и послание — вернуться в мир людей и готовиться к реальному окончательному путешествию^[552].

Вернемся к более современным авторам. Особенно интересно в околосмертных переживаниях то, как они используются для доказательства существования посмертной жизни. Муди, который ввел термин «околосмертные переживания», также предостерегает тех, кто хочет использовать эту идею для идеологических целей. В своей книге он критикует определенные типы парапсихологов, ученых-скептиков и христианских фундаменталистов^[553]. Провокационно он предполагает, что лучший способ понять околосмертные переживания — сравнить их с развлечением. Он предполагает, что кто-то всерьез интересуется паранормальным именно потому, что это увлекательно. Такие люди могут не считать это развлечением как таковым, но здесь мы имеем дело с той же ситуацией, исходя из которой закон классифицирует, например, гадалок как артистов. Кроме того, развлечение мы обычно понимаем как разновидность игры, творческой игры, которая характерна как для детей, так и для взрослых мыслителей, будь то ученые или философы, мыслительная гибкость которых, своего рода игра, и ведет к открытиям.

Именно ко второму моменту Муди привлекает внимание. Здесь он обнаруживает у парапсихологов, ученых-скептиков и христианских фундаменталистов ошибку. Проблемы возникают, потому что они хотят использовать определенные явления, в том числе околосмертные, в своих идеологических интересах. Другими словами, они идеологически или теологически политизируют эти переживания, стремясь интерпретировать их как обоснование своего мировоззрения. Такое положение вещей может их удовлетворять и «доказывать» что-то или по меньшей мере обосновывать присутствие мистического или сверхъестественного мира или (в случае ученых-скептиков) его не-существование, но споры завершаются их взаимной самоуверенностью.

Муди хочет вывести своих читателей за пределы такого рода политической убежденности и призывает их стать «играющими исследователями паранормального». В таком качестве они поймут, что «паранормальное — это множество художественных бессмыслиц»^[554]. Здесь есть важный методологический момент: это версия социологического редукционизма, при котором ученый предлагает теорию, содержащую собственную интерпретацию обычного поведения других.

Люди могут объяснять свое поведение одним образом, а у ученого другой, более абстрактный взгляд на вещи. Вот что подразумевает Муди, говоря о развлечении и игре. Он предполагает, что среднестатистический парапсихолог, ученый-скептик и фундаменталист лишены юмора и не видят в NDE развлекательного момента, ни в популярном, ни в абстрактном смысле. Для Муди же эти события являются способом стимулировать открытия, когда энтузиазм ведет к чему-то новому, как происходило с алхимией и мейнстримной наукой на раннем этапе их развития.

Тем не менее мнения по поводу всех этих переживаний разделились. Книга Майкла Сабома — размышления изначально скептически настроенного врача, который, приняв околосмертные переживания в качестве отражения реального духовного мира, все-таки заключает, что «современные описания околосмертных переживаний являются не описанием жизни после смерти», а «подобием жизни после смерти»^[555]. Его базовая теология диктует интерпретацию околосмертных переживаний, которые он считает истинными духовными переживаниями, хотя они и не относятся к загробной жизни. Он приводит пример описания апостолом Павлом своего «внетелесного» опыта (2 Кор. 12: 1–6) не только в связи с околосмертным, вероятно, переживанием Павла, когда его оставили умирать (Деян. 14: 19), но в качестве модели для интерпретации современных переживаний. Для Сабома существа, которых встречают во время околосмертных переживаний, являются в первую очередь ангелами, и поскольку они могут принимать различные формы, с большой вероятностью они покажутся знакомыми людям, переживающим NDE. Таким образом, он не только рассматривает околосмертные переживания как своего рода свидетельство истинности сверхъестественного, но и хочет использовать библейские тексты, чтобы убедиться, что они не вводят в заблуждение.

Описания выживших и их размышления о своем опыте составляют важный корпус слов против смерти, получивших широкую огласку, не в последнюю очередь потому, что они не связаны с каким-либо конкретным типом формальной религиозной традиции. Это пропаганда загробной жизни, которая потенциально привлекательна для представителей светских обществ или для тех, кто верит в тайны человеческого существования и судьбы.

Интересно, что сам Муди выступает за большую осторожность при интерпретации околосмертных переживаний и критикует группы, например, чрезмерно увлеченных парапсихологов или чрезмерно

критичных ученых, а также христиан-фундаменталистов, потому что каждая из них эксплуатирует околосмертный феномен в своих целях. Он предпочитает рассматривать его не как доказательство загробной жизни или оправдание какой-либо религиозной доктрины, а как нечто, что может побудить и бросить вызов реальным научным и философским размышлениям. Относительно легко отнести «околосмертный опыт» к какой-то ранее существовавшей религиозной категории загробной жизни или рассматривать его просто как результат электрохимической активности мозга, но труднее рассматривать его как возможность по-новому подумать о разных сторонах человеческого сознания. Муди рассказывает, например, о своем эксперименте по созданию камеры призраков — психомантейона, как он его называет, — и о том, как добровольцы пытались увидеть там умерших родственников или друзей; практически в каждом случае из ста испытуемые говорили, что вступали в «мысленный» контакт со своими мертвыми.

Еще один любопытный аспект рассуждений Муди затрагивает группы людей, интересующихся околосмертным опытом, и то, как они создают впечатление своего рода религиозной секты. Последнее ему не нравится, он даже называет их смертетрагиками (thanatopians). Очевидно, что для него более важными являются новые для науки объяснительные возможности, которые открывают околосмертные переживания, а не религиозный подтекст, который может с легкостью сопровождать уверенность, рожденную в выжившем, возрожденном человеке. Однако Муди видит некоторые потенциальные преимущества, возникающие из чувства любви, которое, кажется, пронизывает большинство описаний околосмертных переживаний. Теперь, когда в его психомантейоне можно воссоздать нечто, напоминающее околосмертный опыт, он надеется, что чувство любви, а именно агапе, может охватить все большее число людей.

Другой влиятельный автор, Кеннет Ринг, также говорит о пользе от размышлений над околосмертными переживаниями в своей книге «Уроки света»^[556], но он менее критичен и хочет показать, какая именно польза может быть от распространения информации об NDE, особенно для тех, кто сам не имел подобных переживаний. В его рассуждении отражен особенный и эзотерический процесс развития — он описывает весьма сложное измерение околосмертных переживаний, включающее «существование второго света», о котором говорят некоторые отправившиеся в путешествие в царство «посмертного». Особенно важно, что он описывает это как встречу с Богом и откровение от Бога^[557]. Здесь

мы, кажется, подходим к идее религиозной группы, хотя Ринг отрицает «любые попытки превратить околосмертный опыт в культ»; он считает справедливым сказать, что «в каком-то смысле возникает „культура околосмертного переживания“, которая рождается» у тех, кто имел подобный опыт или заинтересован в нем. Он даже сравнивает группу с буддийской сангхой^[558]. Книга завершается своего рода благословением: «Да ведет Свет каждый ваш шаг к просветленным действиям в мире». Аллюзии Ринга на зарождение культуры, связанной с околосмертным опытом, подводят эту главу, посвященную сложным отношениям между смертью и религиями мира, к заключительной части.

Очевидно, что сам статус смертных и околосмертных «переживаний» весьма спорен. Эту проблему мы кратко рассмотрим в дальнейшем разговоре об определении смерти, поскольку важной чертой современных культур является поиск связи между человеческой идентичностью и жизнью. Ситуации смерти мозга, прихода в себя в морге тех, кто считался умершим, а также проблемы трансплантатов, дающих «жизнь» тем, кто без них обречен на смерть, подчеркивают тот факт, что проведение границы между жизнью и смертью — это непростая задача. Разница между привидениями и духами, с одной стороны, и людьми с искусственным сердцем, жизнь которых поддерживают машины, с другой, указывает, как разные грамматики дискурса, разные системы референций справляются с глубокой озабоченностью человека смертью.

Глава 10

Места, где умирают

Для людей чрезвычайно важны места, не в последнюю очередь места смерти и памятники умершим. Арьес^[559] в размышлениях об отрицании смерти в современном обществе говорит о «географии перевернутой смерти»^[560]: он подробно описывает, как смерть была удалена из поля зрения публики. В данной главе мы продолжим рассмотрение этой темы и зададимся вопросом, как места, где умирают люди, соотносятся с ценностями, связанными с человеческой идентичностью. Можем ли мы реальное место смерти или приготовления к ней рассматривать как часть человеческой победы над смертностью? Здесь мы обрисовываем значение смерти в разных местах: дома, в больнице или хосписе наряду со смертью от несчастного случая и смертью на войне. Вопрос о месте смерти связан и с фундаментальным вопросом определения «смерти».

Смертное ложе дома

Традиционный образ смерти, хорошо известный с XIX века, «времени прекрасных смертей», как его называет Арьес^[561], — это образ смертного одра; он сохранялся до начала XX века. Семья собирается вокруг умирающего в последние минуты его жизни; в более ранние времена на картине мог оказаться и священник. Домашняя обстановка подчеркивает значение смерти как части жизни; здесь собираются члены семьи разного возраста, от старейших, которые все это видели прежде, до любопытных детей. Иногда присутствует ощущение естественности смерти, иногда — чувство глубокой печали из-за смерти молодых; иногда рассказанная история отражает психологическую травму или проявления любви и ненависти со стороны разных членов семьи. В исследовании, посвященном смерти в Викторианскую эпоху, описываются две противоположные картины: одна — смерть молодой женщины от туберкулеза, а другая — смерть пожилого родителя^[562]. В первом случае умирающая девушка сидит, прислонившись к открытому окну, на глазах у престарелой матери и сестры, а ее пожилой отец смотрит в окно. Никто не смотрит ни на кого. Занавески открыты, свет заливает умирающую, но скоро они закроются. На

второй картине изображена умирающая пожилая женщина, смотрящая прямо в глаза младшей, их руки соединены. Обе картины передают ощущение течения времени; их настроение — это ожидание неминуемого конца.

Переместимся в Норвегию. На одной из картин Эдварда Мунка изображена семейная сцена домашней смерти. На стуле сидит уже мертвая старуха. Зритель видит только его спинку и пустую кровать с растрепанным постельным бельем, а также выражение лица каждого выжившего: пожилого вдовца, взрослых детей и их супругов. Тревога, напряжение и облегчение по-разному отражаются на них. Картина передает отчаяние, а не осознание естественного завершения жизни человека на домашнем смертном одре. Нет и идеализации домашней смерти. Место, изображенное на картине, просто переключается с домом как ареной многих жизненных событий, часто напряженных, стрессовых и конфликтных, — эта тема характерна для многих картин Мунка и наиболее известна по «Крику». Дом как место боли всем был знаком в прошлом, не в последнюю очередь потому, что до конца XX века многие роды также происходили дома и нередко сопровождалась смертью, будь то ребенка или матери.

Больничная койка

В современных городских обществах все чаще люди не только рождают, но и умирают в больнице. Некоторые видят в этом часть медиализации смерти, процесса, в котором врачи и медсестры начинают контролировать аспекты жизни, которые ранее находились в сфере компетенции семей и индивидов. Такая смерть, конечно, была тесно связана с болезнью и с идеей контроля над болезнью, что в конце концов стало означать «контроль» над смертью. Здесь «контроль» — странное слово, поскольку оно действительно применимо к таким проблемам, как боль и другие аспекты функционирования человеческого тела, в то время как неизлечимая болезнь ведет человека к смерти. Использование обезболивающих часто также влечет за собой «непредвиденные последствия» — смерть, поскольку препараты, контролирующие боль, снижают жизненные функции пациента. Некоторые утверждают, что «смертное ложе» является уже не местом «естественной» смерти, наступающей в свое время и обычным путем, а местом медиализированной смерти. Для кого-то это совершенно нормальный

способ смерти родственников, но другие считают такое положение вещей «неестественным» и менее достойным.

Действительно, само понятие «достоинство» все чаще выступает на передний план, по мере того как религиозные убеждения о загробной жизни теряют значение. Религиозная идея индивида как вечной идентичности хорошо послужила тому, чтобы придать домашнему смертному одру определенную степень святости, что отражено в библейском тексте, используемом на традиционных христианских похоронах: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно». Именно эти слова использовал библейский Иов (1: 21), узнав, что его сыновья и дочери погибли. Идея, что «лишение жизни» любого человеческого существа является грехом, основывалась на том, что эта власть принадлежала только Богу, а современные дискуссии о самоубийстве и эвтаназии связаны с принятием, отклонением, квалификацией и секуляризацией этого предположения. Прежде всего, эвтаназия отражает рост чувства личной свободы, прав и свобод человека, а также осознание выбора, выражающего все это. Таким образом, место смерти, будь то дома или в больнице, отражает сложную ситуацию, в которой пересекаются личный выбор, выбор семьи, а также возможности и недостатки медицинских услуг; тем не менее эти дебаты нужно поместить в контекст общества потребления, где выбор является сущностью идентичности. Эта дискуссия сосредоточена не только на умирающем человеке, но и на выживших родственниках, у которых есть собственные представления о том, что хорошо для них, а что нет, в долгосрочной перспективе. Эта проблема также связана с оценкой конфиденциальности, сопряженной с правами человека и индивидуализмом.

Хоспис

Во второй половине XX века одним из основных мест оказания помощи умирающим стал хоспис. Этот факт, конечно, говорит о возрождении прежних религиозных институтов, где заботились об умирающих. Прекрасным примером из XV века является великий Отель-Дье в Боне в Бургундии, во Франции. Этот католический локус больше не функционирует в прежнем качестве, но там сохранился просторный зал, вдоль стен которого находятся палаты с кроватями для больных и умирающих, а в глубине помещен алтарь. Это один из лучших примеров священного антуража для смерти. Над алтарем размещен шедевр ван дер

Вейдена, изображающий воскресение из мертвых и Страшный суд, — подходящая сцена, которую стоит иметь перед глазами тем, кто болен и может умереть.

Современные хосписы, многие из которых берут пример с хосписа Святого Кристофера в Лондоне как места для неизлечимо больных, планировались в середине XX века не просто как место ухода за умирающими, но и для решения двойной проблемы — физического контроля над болью и психологической подготовки к смерти^[563]. В широком смысле они занимались духовным благополучием больных, в котором физические и психологические аспекты сочетаются в общих рамках смысла жизни и многочисленных отношений в ней. В этом смысле идея достоинства применяется к описанию надлежащего статуса людей и отражает качество отношений между людьми: теми, кто умирает, и теми, кто заботится о них, их семьей и друзьями. Ибо достоинство — это качество отношений.

Хосписы создаются во многих странах и отражают рост осознания того, что смерть может быть творческим периодом, когда люди могут до некоторой степени завершить или улучшить отношения с другими и примириться с собой, своими болезнями и жизненными обстоятельствами. В современном хосписе интересно то, что он не оценивается негативно, не считается местом, где люди «ждут» смерть, но, насколько это возможно, утверждают положительные ценности жизни настолько долго, насколько это возможно. В этом смысле хосписы представляют собой институциональную форму слов против смерти: они принимают людей, которые, по мнению некоторых, проиграли битву жизни, и позволяют им увидеть, что перед лицом смертности многого можно достичь. Это очень позитивная функция, которую Арьес скорее проигнорировал в краткой и довольно негативной оценке современного хосписа, чрезмерно опасаясь, что врачи могут контролировать время смерти с помощью медицинских технологий^[564].

Смерть на обочине

Смерть тем не менее не всегда приходит в подготовленных для нее местах. В современных обществах многие тысячи людей умирают в результате дорожно-транспортных происшествий, а также на работе. Такие смерти на мгновение приносят глубину в места, которые в остальном

весьма незначимы. Безликий участок дороги становится местом гибели человека. Все более популярной реакцией на такое событие является создание временных памятников умершим в виде цветочных венков, открыток и т. п., которые помещаются на месте происшествий во многих частях мира, будь то в Чехии и Румынии^[565] или в США, где это явление исследовалось с точки зрения политики местных властей в их отношении^[566]. Иногда эти приношения обновляются, так что мемориал остается ухоженным в течение недель или даже нескольких месяцев и может существовать параллельно фактическому месту упокоения умершего и более постоянному памятнику. Подобным образом — цветами — отмечаются общественные места, где люди погибли в результате убийства или несчастного случая, как произошло с общественным откликом на смерть Дианы, принцессы Уэльской, ставшим крупнейшим из подобных публичных актов. Во всех этих контекстах люди создают значимость и наделяют достоинством нейтральные места. Они приносят личную ценность в конкретное место, заявляя о своем неприятии как случайности, так и незначительности произвольного места смерти, как, например, в случае с мемориалом, установленным на фонарном столбе на относительно небольшой дороге на северо-востоке Англии, где ребенок потерял отца, что так сердечно выражено в надписи: «Папа № 1».

Мемориалы на поле боя

Другая форма достойной смерти связана с войной и смертью солдат. Войны XX века привели к появлению огромных кладбищ погибших на войне по всей Европе, а также в некоторых странах, входивших когда-то в состав европейских империй. Миллионы могил, расположенных одинаковыми рядами на одинаково обозначенных участках, с одинаковыми надгробиями — смерть всех уравнивает — отражают массовую бойню молодежи разных народов. В ходе дебатов в британском парламенте 4 мая 1920 года было решено создать кладбища для погибших на войне как «непреходящий и величайший памятник усилиям и славе британской армии, а также жертвам, принесенным в этом великом деле»^[567]. Комиссия по имперским военным захоронениям была создана Королевской хартией в 1917 году для обеспечения, когда это возможно, записи о захоронении каждого солдата и предоставления могилы, за которой следует так же хорошо ухаживать, как и за любой могилкой на церковном погосте рядом с

домом. Личность каждого следует устанавливать любой ценой; это «дело чести» — «не сдаваться в борьбе с забвением»^[568]. Это распоряжение должно было охватить миллион покойных мужчин и женщин — если быть точным, 1 081 925 человек. Примерно половина (582 783) были опознаны и захоронены в известных могилах, около 173 213 человек не опознаны, но также захоронены, а остальные зарегистрированы как «пропавшие без вести». Например, во Франции было около двух тысяч кладбищ, в Бельгии — пятсот; в этих и многих других странах главной особенностью крупных кладбищ было строительство монументальных памятников умершим.



Ил. 3. «Папа № 1». Дорожный мемориал, северо-восток Англии

Эти кладбища, наряду с военными мемориалами, установленными в родных странах солдат, представляют собой особую форму риторики смертности. Язык этих мест, как упоминалось в главе 4, восхваляет принесение жизни в жертву для сохранения родины и ее различных символов. Смерть становится публичным выражением ценностей, которые, как считается, только и делают жизнь стоящей; историки при этом описывают негативное влияние смерти на войне на семьи, и в особенности

на поколения женщин^[569]. В публичном пространстве, как показал Джон Дэвис, подобный взгляд на смерть героического мученика-воина породил своего рода «еврохристианство», основанное на этике долга и самопожертвования и воплощенного на международном уровне в военных мемориалах^[570]. Дэвис также убедительно исследовал проблему «богословия жертвы военных мемориалов» как «пути между пацифизмом и поверхностным ура-патриотизмом или национализмом»^[571].

Характерная черта войны — приписывать высокий статус собственным солдатам, относиться к мертвым как к героям и не ценить врагов, чьи тела могут быть изуродованы или просто брошены. Возникновение и развитие военных мемориалов после Первой и Второй мировых войн в Великобритании демонстрируют значение, придаваемое погибшим на войне^[572]. Такие мемориалы часто существуют как на местном, так и на национальном уровне — возможно, это лишь несколько имен на деревенском памятном кресте или мемориальной доске, в то время как национальный мемориал может перечислять тысячи имен или становиться заявлением о величии жертвы, принесенной погибшими. Это интересный пример использования жертвоприношения как средства осмысления бесчисленных смертей, вызванных войнами XX века. Часто встречаются тексты из Евангелия от Иоанна (15: 13): «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих».

В таких текстах вполне могут присутствовать идеи (хотя они не всегда публичны), созвучные социологическому описанию солдат и войн Максом Вебером^[573], когда тот утверждает, что «война воздействует на воина», она «заставляет его испытать священный смысл смерти». Так можно отчасти объяснить, почему сегодня некоторые семьи погибших говорят, что их мертвый сын умер, занимаясь любимым делом. Такая смерть также может резко противопоставляться многим смертям, кажущимся лишенными цели или смысла.

Многие страны продолжают официально чтить память погибших военнослужащих, воспроизводя при этом идеал личной жертвы. В этих случаях могут проводиться крупномасштабные мероприятия, например День памяти в ноябре каждого года в Великобритании, когда монарх вместе с премьер-министром и высокопоставленными политиками участвуют в церемонии возложения венков в память о погибших у Кенотафа в Лондоне. Поскольку эти обряды транслируются по телевидению, их аудитория достигает многих миллионов. В США президент и другие высокопоставленные лица участвуют в официальных

ритуалах в таких местах, как Арлингтонское национальное кладбище, которым управляет армия. В День памяти, в мае, многие люди в США посещают местные кладбища, чтобы возложить цветы на могилы своих погибших, независимо от того, были ли те военными или нет. Еще одно место увековечения памяти в США, относящееся к нашему обсуждению насилия и Холокоста в главе 2, — Музей Холокоста. Эдвард Линенталь описывает, как в конце 1970-х происходило возрождение интереса к Холокосту, а начался этот процесс еще в 1960-х^[574]. Президент Джимми Картер в 1978 году учредил комиссию для освящения Холокоста и предоставления рекомендаций по созданию мемориала. С этого момента начались обсуждения, должен ли он располагаться в Нью-Йорке, где проживает большинство американских евреев, или в символическом центре страны — Вашингтоне, округ Колумбия. Выбор пал на Вашингтон. Многие особенности дизайна, местоположения и «владения» обсуждались до завершения строительства, они были сосредоточены на главном вопросе идентичности и памяти, в том числе встраивании европейских элементов в американское пространство^[575]. Таким образом, здесь было создано символическое обозначение места, где многие умерли, созданное вдали от него, но расположенное в сердце самой могущественной страны в мире, в качестве риторического гаранта против бесполезной смерти. Это, возможно, особенно важно в свете представленного в главе 7 обсуждения снижения веры в загробную жизнь среди многих иудеев. Когда слова против смерти не касаются мира, расположенного за пределами нашего, становится тем более важным обратиться к значению жизни в этом мире. А поскольку целью инспирированного нацистами Холокоста было уничтожение евреев, становится тем более важным поддержать их, будь то мемориал или само государство Израиль.

Национальный мемориальный дендрарий

Мемориалы представляют теоретический интерес, поскольку иллюстрируют наш предыдущий аргумент о том, как определенные идеи порождают эмоции, формирующие те или иные ценности, а те, в свою очередь, принимают форму убеждений, способствуя укреплению чувства идентичности личности или группы и, возможно, даже религиозных убеждений, если те помогают формированию осознания судьбы. Некоторые такие идеи-ценности иногда имеют свойство мигрировать или

вызывать реакцию в разных контекстах. Яркий пример связан с Арлингтонским национальным кладбищем, поскольку именно после визита туда и в Национальный дендрарий Вашингтона, округ Колумбия, Дэвид Чайлдс из британского королевского флота увидел сон, который привел его к созданию Национального мемориального дендрария в Великобритании^[576], сопряженному со множеством проблем и институциональных трудностей. Это пространство развивается с начала 2000-х годов и содержит более 200 мемориалов, посвященных военным и другим национальным организациям, включая искусственный холм с очень большим памятником погибшим военнослужащим британских вооруженных сил. Культурное разнообразие, отраженное в этих символических формах, охватывает и крупные памятники, например Парашютному полку, который изображает солдата, собирающего свой парашют под мифологическим крылатым конем (см. ил. 4), и аскетичного бетонного дезертира с завязанными глазами, «Расстрелянного на рассвете» (см. ил. 5).



Ил. 4. Парашютный полк. Национальный мемориальный дендрарий



Ил. 5. «Расстрелянный на рассвете». Национальный мемориальный дендрарий

Пафос заключается не только в изображении мишени на груди молодого солдата, которую легко по ошибке принять за медаль, но и в многочисленных столбах позади него, каждый из которых носит имя другого молодого человека. Под семейным и более широким политическим давлением правительство Великобритании в ноябре 2006 года посмертно помиловало всех «казненных за военные преступления», как указано на мемориальной доске, прикрепленной к памятнику. Это суровое напоминание о психологических опасностях, связанных с военными действиями, важно в дополнение к тому, что уже было сказано о военных связях и обретении смысла через самопожертвование. Некоторые мемориалы Дендрария вызывают совсем другие эмоции, например лошадь, взятая с ярмарочной карусели, чтобы почтить артистов цирка и других шоуменов, погибших на войне (см. ил. 6).

Эти и сотни других памятников отражают некоторые черты

британской культуры и требуют места для достойной их демонстрации. Все это сосредоточено не в Лондоне, а ближе к географическому центру Великобритании в Личфилде. Здесь не только установлены мемориалы, но и происходит множество ритуальных действий в течение года — почти каждый день. Во многих отношениях эти мемориалы предлагают классическое выражение сочетания смерти, ритуала и веры в национальных рамках, хотя, в отличие от Арлингтона, здесь на самом деле не похоронен ни один человек^[577]. С символической точки зрения он не похож на мемориал неизвестному солдату в лондонском Вестминстерском аббатстве, поскольку на главный мемориал Вооруженных сил здесь нанесены имена многих тысяч «известных» солдат.



Ил. 6. Монумент гильдии артистов Великобритании. Национальный мемориальный дендрарий

Различные места смерти нагружены социальными ценностями и предпочтениями, которые в свою очередь выражают чувство идентичности, присущее культуре. Больницы, например, — это места, где каждый год делается множество аборт; это практика, которую во многих странах большинство принимает как досадную жизненную необходимость. Тем не менее остается значительная группа, которая выступает против аборта и классифицирует его как разновидность убийства. То, что для одних — медицинская процедура, операция, для других является преступным деянием, убийством. Больница — пространство для всего этого. Точно так же одни одобряют возможность эвтаназии и помощи в совершении самоубийства, в то время как другие считают и то и другое совершенно неприемлемым. Другими словами, смерть — непростое явление. Она — источник моральных ценностей многих людей.

Сравнивая разные культуры, мы обнаружим еще больше различий. В Японии, например, не только многие делают аборт, но и матери проявляют значительную озабоченность судьбой плода; они готовы платить за специальные буддийские обряды, совершаемые, чтобы помочь упокоить души тех, чья жизнь была прервана^[578]. Поскольку многие японцы верят, что места рождения и смерти напрямую связаны с судьбой человека, сокращение или продление жизни становится острой проблемой, как и легкость, например, пересадки органов и, что важно, констатация смерти. Маргарет Лок показала, что западное понятие «смерти мозга» со связанными с этим медицинской терминологией и больничными технологиями не было принято многими японцами, для которых «важным является я, стоящее вне мозга»^[579]. Больницы, конечно, могут воплощать и позитивные ценности, как это происходит, например, с кабинетами анатомирования в медицинских школах и моральным выбором тех, кто после смерти желает завещать свое тело медицинской науке. Исследование таких пожертвований, проведенное Софи Болт в Нидерландах, демонстрирует, как больница может стать частью повседневной рутины пожилых и немощных людей и восприниматься как почти естественное место назначения для их трупов, которые воспринимаются здесь как ценность, а не бесполезная сущность^[580]. Более того, во многих медицинских школах появились ритуальные события, маркирующие подобное использование тел^[581].

Таким образом, место, где люди живут, работают или получают уход, может подкрепить или ослабить их чувство благополучия и идентичности. Размышляя о месте, где они могут умереть, люди нагружают эти места смыслами, которые оформляют их собственное «достоинство». Отчасти этот вопрос связан с проблемами городков престарелых, а также домов престарелых, являющихся неоднозначными местами. Многие шутят о домах для престарелых, может быть потому, что сами опасаются их как возможного места проживания в будущем. Хотя эта книга не затрагивает тему юмора и смерти, очевидно, что слова против смерти могут быть произнесены как злонамеренно, так и с философской или религиозной серьезностью. Когда, например, молодые люди называют старших членов своего клуба здоровья «уклонистами от гробов» (coffin-dodgers), они не только пренебрежительно относятся к старшей группе, подчеркивая при этом свою молодость, но и скрывают уверенность в том, что сами тоже постареют и умрут.

Уважение к пожилым, вероятно, связано с уважением к мертвым, и в обществах, где консюмеризм особенно влияет на образ жизни молодых людей, смерть почти неизбежно не будет иметь высокого приоритета. Но одно из растущих различий между обществами сейчас заключается в доле пожилых людей в их населении. В большинстве более богатых стран резко растущее число пожилых людей заставляет экономические и коммерческие силы серьезно относиться к их интересам. «Серые» голоса, как стали называть политическую власть стариков, приобретают все большее значение. С коммерческой точки зрения это привело к тому, что страховые компании и некоторые благотворительные организации побуждают людей не только оформлять специальные полисы для предоплаты своих похорон, но и планировать, какая форма похоронных услуг им может понравиться. Планирование похорон перед смертью становится базовым потребительским решением. Правительства тоже все больше занимаются проблемами смерти, о чем свидетельствует тот факт, что правительство Великобритании в 2001 году через специальный орган Комитета по окружающей среде, транспорту и региональным вопросам сообщило об исследовании возможности повторно использовать могилы в связи с тем, что многие городские кладбища заполнены. Этот отчет содержит наиболее обширный и разнообразный набор мнений о природе кладбищ и мемориалов, который, вероятно, существует в Великобритании^[582], и показывает огромную значимость обрядов смерти и мест захоронений в современном обществе.

Глава 11

Души и присутствие умерших

Идеи души или духа помогли различным обществам выразить убеждение, что жизнь не заканчивается физической смертью, и в предыдущих главах было показано, как эти верования выражаются в обрядах, обладающих различными оттенками значения в каждой культуре. В этой главе основное внимание, хотя и не исключительное, будет уделено британскому отношению к идее души, включая связанные идеи спиритуализма, реинкарнации и различных переживаний присутствия мертвых, а также введение в изучение души в антропологии XIX века.

XIX век

В конце XIX века ученые начали систематически размышлять о вере в существование души и силах, которые, как считается, оживляют природу. Отсюда берет начало научная дисциплина антропология, наработки которой использовались в большинстве наших предыдущих глав. Тогда же началось взаимопроникновение восточных и западных идей, относящихся к представлениям о личности.

Ключевой фигурой в развитии антропологии религии был сэр Эдвард Бернетт Тайлор (1832–1917). Его интерпретация религии была основана на теории, что первобытные люди размышляли о жизненной силе, одушевляющей людей. Это был рациональный взгляд, проявление интеллектуализма позапрошлого века, стремившегося проникнуть в области, которые до сего момента считались территорией религиозной мистики^[583]. Чтобы пролить свет на то, что делал Тайлор, стоит сопоставить его с современником, сэром Артуром Конан Дойлом, наиболее известным рассказами о детективе Шерлоке Холмсе. В каком-то смысле вымышленный Холмс походил на рационального антрополога Тайлора, подвергая логическому анализу поведение, каким бы странным оно ни казалось. Тем не менее, в отличие от Тайлора, Конан Дойл был приверженцем идей спиритуализма. Хотя можно было бы описать Конан Дойла, сказав, что Шерлок Холмс воплотил рациональную сторону его жизни, в то время как спиритуализм определил другую, более загадочную

область, вероятно, более правильным было бы рассматривать его интерес к спиритуализму как своего рода логическое расследование тайн смерти и судьбы людей, разделяемое многими его современниками.

Тайлор, анимизм и души

Тайлор много сделал для разъяснения представлений о душе и ее роли в представлениях о жизни после смерти. Англичанин, родившийся в 1832 году и выросший в семье квакеров, он не мог поступить в Оксфордский или Кембриджский университеты, которые до 1854 года принимали лишь приверженцев англиканской церкви. Будучи финансово обеспеченным, но не слишком здоровым молодым человеком, он отправился путешествовать и, находясь на Кубе, подружился с другим квакером, с подачи которого принял участие в археологических экспедициях в Мексику. Эта поездка зародила в нем на всю жизнь сохранившийся интерес к антропологии, в результате чего в 1871 году Тайлор опубликовал одну из первых книг по антропологии «Первобытная культура». Было даже высказано предположение, что социальная антропология как дисциплина «родилась... в кубинском омнибусе»!^[584] В нескольких исследованиях Тайлор обращался к различным аспектам человеческой жизни, уделяя особое внимание эволюции и тому факту, что человеческое животное всегда «пытается постичь смысл жизни» через свидетельство чувств и выявление значимости событий^[585].

В основе такой первобытной философии лежало явление, которое Тайлор назвал «анимизмом». Фактически, сейчас он наиболее известен благодаря этому термину, который становился все более популярен, особенно в качестве описания родоплеменных верований и тех религий, которые не попадают в категорию мировых. Тайлор определенно указал на проблему души и жизненной силы — тему, которую будут подробно исследовать и другие, в частности Люсьен Леви-Брюль^[586], объемный том которого «„Душа“ первобытного человека» удачно иллюстрирует его взгляд на «симбиоз живых и мертвых», где индивид не является «полностью самим собой» и становится таковым «только через добродетели предков, которые вновь живут в его личности»^[587].

Анимизм — это прежде всего теория о душах, о силах, лежащих в основе существования не только человека, но и животных и растений. Свойства окружающей среды также могут быть одушевлены. Как теория о

силах, заставляющих происходить события, анимизм является теорией причинности. Тайлор пришел к этому, поставив себя на место первобытного человека и попытавшись понять ход рассуждений людей о жизни и смерти. Смерть была для него особенно важна, и он хотел понять, почему в связи с ней возникли представления о бессмертии. Тайлор представил позицию, подразумевавшую, что человеческое тело находится под влиянием какой-то силы. Ночью, например, люди засыпают и кажутся практически мертвыми, но им снятся сны, и они блуждают повсюду, встречаясь с другими людьми. Если тело все это время находится в одном месте, то, развивая эту логику, что-то должно уходить в другое место и это что-то и есть душа. После смерти, когда тело больше не просыпается, должно быть, душа ушла и не вернулась. Подобные рассуждения привели Тайлора к выводу, что душа лежит в основе жизни и это служит основанием для религии, которая сама по себе является способом обращения с душой после смерти.

Тайлор считал, что может показать, что такого рода рассуждения действительно имели место у первобытных людей, и привел множество примеров, взятых из трудов самых разных путешественников и миссионеров. Сейчас его часто критикуют за эти умозрительные догадки и за слишком большой упор на логику и рассуждения в эволюции идей души^[588]. Он считал, что идея эволюции применима к самому человеческому мышлению. Так, например, ранние идеи анимизма не только развились, став основой религии, которую он определил как «вера в духовные существа», но и составили «главную часть системы религиозной философии»^[589]. Тайлор также подчеркивал свою убежденность в том, что первобытный человек не сидел весь день, занимаясь примитивной философией; важен и ритуал как «язык жестов теологии», «выразительные и символические представления», посредством которых мужчины и женщины стремились взаимодействовать со сверхъестественными существами и влиять на них^[590].

В своих трудах Тайлор придерживался рационалистической позиции, а не личных религиозных убеждений. Он предполагал, что всякая религия возникла естественным образом, без откровения, и признавал, что многие все еще верят в божества и души даже в британском обществе конца XIX века. Хотя совершенно очевидно, что Тайлор рассматривал веру как форму выживания прежних взглядов и разработал целую теорию «пережитков», но он не был борцом с религией, как, например, психолог Зигмунд Фрейд. Для Тайлора религия появилась из изначальной веры в силы и души,

связанной со смертью и стремящейся понять смысл жизни и смерти. Эта примитивная философия, хотя и была ошибочной, стала реальной попыткой самопонимания человечества. Антропология теперь может помочь образованным поколениям понять эти ранние образцы мышления и избежать совершения той же ошибки; так, например, спиритуализм не мог считаться стоящим путем к самопониманию, когда стало ясно, что анимизм был ранней стадией рефлексии, которую теперь вытеснили антропологические знания. Как убедительно продемонстрировала Энн Тейвс в замечательной книге о религиозном опыте в США, спиритуализм оказал влияние на теорию анимизма Тайлора, поскольку тот исследовал спиритуалистические группы и решил использовать термин «анимизм» только потому, что слово «спиритуализм» уже было популяризировано этими группами. Она предполагает, что размышления Тайлора о спиритуализме глубоко повлияли на дисциплину антропологии в завершающие XX век интеллектуально богатые десятилетия^[591].

Спиритуализм

Именно в обществе, на которое новые знания, полученные из биологии и антропологии, оказывали влияние, а традиционная религия подвергалась серьезной критике, определенные группы все больше увлекались одновременно мудростью Востока и спиритуализмом Запада, однако как обособленное движение спиритуализм возник в США в 1848 году в результате опыта, полученного семьей Фокс^[592]. После этого он распространился в Европе и прошел разные стадии, с подъемом после Первой мировой войны, когда многие женщины, потерявшие мужей, сыновей и любовников, обращались к спиритуализму за советом и утешением в попытках связаться с мертвыми. Вполне вероятно, что большинство спиритуалистических собраний будут привлекательны для недавно переживших утрату людей, которые надеются получить сообщение от умершего родственника^[593].

В этом смысле спиритуализм — еще один, хотя и частичный, способ справиться с тяжелой утратой в рамках общей схемы обрядов смерти, дополняющих формальные церковные ритуалы. В спиритуализме сила слов обнаруживается в том, как медиум передает сообщение, которое, как считается, пришло из-за пределов этого мира. Это относится не только к сообщениям о смерти, но и к духовному исцелению живых. Исследование

спиритуалистических сеансов в Южном Уэльсе дает ясный пример силы слов, произнесенных медиумами и, как полагают, исходящих от духов, которые гарантируют, что смерть не является концом жизни^[594]. С этим вопросом тесно связаны вопросы обрядов смерти и возможности продолжения жизни; сила слов базируется на том, что есть другой мир за пределами настоящего.

Реинкарнация

Огромная тема реинкарнации выходит далеко за рамки вопроса о контакте с мертвыми и продолжает вызывать интерес, потому что, будучи чуждой христианской теологии, она при этом оказывается верой, которой придерживаются небольшие группы в современном британском обществе. Эми Саймс, одна из моих бывших студентов-исследователей, показала, что практически все, кто принадлежал к британским языческим группам, которые она изучала в 1990-х годах, утверждали, что верят в реинкарнацию, и эта позиция, кажется, перекликается с их более общей эмпатией к силам природы^[595]. Здесь реинкарнация — это не часть кармической схемы, ориентированной на этические заслуги, а скорее динамика природы и жизненных сил, и вполне вероятно, что подобные идеи мотивируют других жителей Запада, считающих идею реинкарнацию привлекательной, хотя необходимо большее число исследований, чтобы выяснить, что именно люди думают о вере в реинкарнацию. Весьма сомнительно, что эта идея играет в западном мире ту же роль, что и в индийской религии — роль учения о судьбе мертвых, занимающего центральное место в религиозных традициях, особенно в индуизме, буддизме и сикхизме. Идея реинкарнации шла вразрез с христианской верой в дарованное Богом спасение, а также играла незначительную роль в африканских и других культурах, где мертвые, как полагали, становились предками в их собственных владениях, а также способствовали сохранению жизни общины, не продолжая индивидуальное существование после смерти.

На Востоке фундаментальное значение реинкарнации основано на идеях заслуг, зла и спасения. Именно из-за того, что люди совершали зло и тем самым не могли достичь просветления, освобождения или спасения, им требовалось прожить множество жизней, чтобы улучшить свою карму и в конечном счете достичь состояния освобождения. В этом смысле

реинкарнация — негативная необходимость, дающая надежду в долгосрочной перспективе. На Западе реинкарнация, кажется, предлагает широкие рамки, на фоне которых эта конкретная жизнь приобретает свое значение. Ее коннотации оказываются связаны не столько с негативными идеями зла и морали, сколько с позитивным ощущением глубины внутренней жизненной силы. Реинкарнация становится рамкой для переживаний, а не продолжительным путем, ведущим к спасению.

В XIX и начале XX века восточные идеи и интерес к эзотерике привели к росту интереса к реинкарнации у некоторых западных элит. Убежденность теософии в перевоплощении — один из примеров этого; гораздо менее известно влияние масонства, которое не делает эту идею формальной частью своего мировоззрения, поскольку во многих отношениях это движение не догматично, но оно обеспечивает площадку, на которой можно размышлять о реинкарнации^[596]. Тибетская книга мертвых, или Бардо Тодол, которую мы уже обсуждали в главе 5, была переведена на английский язык в 1927 году и вызвала пристальный интерес, в том числе очень влиятельного психолога Карла Густава Юнга. В 1960-е годы книга пользовалась популярностью как «руководство по измененным состояниям сознания»^[597]; она продолжает регулярно переиздаваться и широко распространена в книжных магазинах. 1960-е годы стали периодом интереса к восточным религиям в Западной Европе и Америке, который повысил популярность идеи реинкарнации. Это привело к тому, что стали проводиться исследования, как с точки зрения психологии, так и с точки зрения других наук, направленные на опыт людей, считавших, что они вспомнили свои предыдущие жизни. Эта концепция оказалась полезной и в последующих дебатах о феминизме^[598].

Опрос о верованиях в загробную жизнь

Остальная часть этой главы в основном посвящена британскому обществу, а не отдельным эзотерическим группам, и описывает результаты нескольких эмпирических исследований веры в жизнь после смерти, особенно в том, что касается реинкарнации. Основным источником информации является «Проект сельской церкви»^[599]. При опросе людей и анкетировании предполагалось, что идея реинкарнации как таковая будет не лучшей для использования. На самом деле, есть серьезные проблемы с употреблением этого термина из-за его точного значения. Может стать,

что использующие это слово в значительной степени придают ему собственное значение и, безусловно, не употребляют его в индийском значении. Для наших целей мы решили, что выражение «возвращение как что-то или кто-то еще» будет обладать для респондентов смыслом и позволит установить существование популярного понимания реинкарнации.

Стоит подчеркнуть, что вера в реинкарнацию, как и другие, может быть спекулятивной или твердой; вот почему в моих опросах людей спрашивали, согласны ли они с утверждением о «возвращении как кто-то или что-то еще», и варианты ответа кроме утвердительного были «не уверен», «не согласен» или «не знаю». Также важно рассмотреть структуру верований, которой действительно придерживаются люди, чтобы увидеть, как верования о реинкарнации сочетаются с другими взглядами. Верований можно придерживаться (и, вероятно, так часто и происходит) в кластерной форме, а не систематически. Используя слово «кластер», я стремлюсь передать то, что различные верования могут не иметь непосредственной логической или теологической связи друг с другом, но соединяться, чтобы дать человеку работающую основу для жизни. Такие убеждения, собранные воедино, могут даже показаться противоречивыми, если их изложить и проанализировать логически^[600].

Тот факт, что убеждения людей кажутся явно противоречивыми, не вызывая при этом какого-либо ощущения диссонанса или конфликта, заслуживает особого внимания, потому что логическое противоречие не обязательно должно беспокоить людей, использующих различные взгляды для разных целей и в разных контекстах. Значение контекста для верований невозможно переоценить, и здесь я согласен с антропологом Льюисом и его исследованием того, как «отрыв верований от окружающих их обстоятельств приводит к грубым искажениям и недопониманию»^[601]. Другими словами, если мы перечислим верования, которых придерживаются отдельные люди, мы вполне можем обнаружить странную подборку, если рассматривать их критически, но в контексте собственной истории конкретного человека и актуальных жизненных обстоятельств они находят свою естественную среду и хорошо работают. Рори Уильямс в великолепном теоретическом и эмпирическом исследовании смерти у пожилых людей в Абердине показал, насколько разнообразно, например, отношение людей даже к своим собственным умершим родственникам и их останкам: некоторые люди сосредоточены на могилах, в то время как другие предпочитают иметь дело с живыми^[602].

Было бы разумно подчеркнуть эту вариативность, поскольку одна из проблем и соблазнов статистических исследований состоит в том, что объем данных сам по себе может легко произвести впечатление существования абсолютной или, по крайней мере, очень устойчивой картины верований людей. Люди часто накапливают религиозные взгляды под влиянием самых разных обстоятельств, а не только через формальное религиозное образование. Это легко может привести к очевидным противоречиям в том, что люди говорят, поскольку они, возможно, никогда не пытались организовать свои мысли. Осознание этого в некоторой степени произвольного приобретения религиозных установок важно для исследователей, искушением для которых являются излишние упрощения и выделение небольшого числа категорий, куда можно было бы поместить ответы.

Одна информантка из Ноттингемшира в рамках проекта исследования кремации ответила на вопрос о том, что такое загробная жизнь, сказав, что у нее есть два решения. С одной стороны, она считала, что «сущность души» покидает тело, но с другой стороны, она думала, что смерть — это просто конец. Она не была слишком уверена в этом вопросе. «Хотелось бы думать, что твоя сущность сохраняется», но в любом случае она была бы счастлива. Далее она вернулась к идее сущности души, сохраняющейся после смерти, сказав, что, возможно, она действительно верит в реинкарнацию и могла быть китайцем в предыдущей жизни. Последний ответ объяснялся тем, что она увлекалась восточным искусством и жизнью и ненавидела японцев.

Этот пример указывает на вероятность того, что хотя у многих людей просто нет выработанной системы взглядов на загробную жизнь, в ситуации интервью они могут обнаружить, что им приходится складывать фрагменты. В жизни есть несколько ситуаций, когда люди вынуждены формулировать свои идеи. На протяжении всей главы мы подчеркивали тот факт, что верования часто существуют как разные кластеры в жизни человека; мы также подчеркнули важность контекста, поскольку он апеллирует к одному кластеру, а не к другому. Наконец, следует вывести третью гипотезу, а именно: определенные контексты формируют конфигурации верований, их возникновение или закрепление в умах людей. Ситуация, когда человека просят рассказать о его убеждениях или чувствуется необходимость выразить веру, может привести к тому, что он впервые их эксплицирует. Это особенно важно в обществе, где религиозные убеждения не часто обсуждаются публично или даже приватно; скорее всего, именно это характерно для людей, которые обычно

не посещают церковь и для которых недоступны грамматики дискурса, образцы слов, выражающих то, что они чувствуют.

Популярные британские взгляды на реинкарнацию

Используя фразу «возвращение в качестве чего-то еще», а не слово «реинкарнация», мы обнаружили: около 12 % населения в сельских районах Британии заявляют, что в некотором роде верят в подобный способ посмертного существования^[603], в то время как еще более обширное исследование, в рамках которого были опрошены 1603 человека в городских районах, также обнаружило 12 % согласных с этой точкой зрения на смерть^[604].

Эти группы продемонстрированы на случайных выборках людей, сформированных в рамках длительно существующей культуры, где не было формальной поддержки подобных идей и которая, по сути, положительно подкрепляет совершенно иную модель загробной жизни — традиционное христианское отношение к смерти. Хотя это всего лишь предположение, вполне возможно, что термин «реинкарнация» и универсальное выражение «возвращение как что-то еще» не подразумевают одно понятие. Для некоторых это может быть совершенно естественное понятие, резонирующее с циклическими процессами смерти и возрождения в природе, тогда как для других оно гораздо более явно окрашено восточной религиозной идеологией.

Другое исследование предлагает дополнительный материал, который помогает обеспечить историческую основу этих взглядов. Джеффри Горер провел два исследования религиозности в Великобритании на основе опросов, проведенных в 1950 и 1963 годах^[605]. В опросе 1950 года реинкарнацию упоминали менее одного процента, а в 1963 году — немногим более двух процентов^[606]. Настолько низкий уровень эксплицитных ответов указывает не более чем на разнообразие взглядов, которое можно ожидать в обществе, некоторые члены которого неизбежно знакомы с верованиями из других частей мира. Значительный рост знакомства с индийскими традициями произошел в 1960–1970-х годах, особенно в США, этот факт, вероятно, может объяснить, почему в исследовании Gallup в США в 1981 году 23 % опрошенных утверждали, что верят в реинкарнацию; более поздний опрос, проведенный в Канаде, зафиксировал долю в 29 %^[607]. В исследовании, положенном в основу этой

книги, мы обнаруживаем, что подобные верования, похоже, не нашли отражения в Великобритании. При проведении такого рода исследований всегда требуется осторожность, чтобы различать тех, кто придерживается твердых убеждений, и тех, кто не уверен или не знает. Иногда бывает так, что большие группы «неопределенных» ответов указывают на изменения, происходящие в социальных установках.

Последнее свидетельство подкрепляет этот тезис, потому что оно основано на исследовании, которое мы подробнее обсудим в главе 12, посвященной смерти животных. В нем мы видим нерепрезентативную выборку из читателей специализированного журнала для владельцев собак, которые были достаточно мотивированы, чтобы заполнить анкету, опубликованную в Dog World в июне 1992 года. Когда их спросили, думают ли они, что «люди могут возвращаться в виде животных после смерти», около 14 % ответили утвердительно, 49 % — отрицательно, 35 % — «не знаю» и 2 % не ответили на этот вопрос. Доля в 14 % тех, кто считал это возможным, заставляет вспомнить 12 % тех, кто положительно ответил на вопрос о возможности реинкарнации в уже обсуждавшемся общем опросе сельского населения. Отличительной чертой владельцев домашних животных является то, что 35 % из них не были уверены в этом, по сравнению с 20 % не определившихся в исследовании сельских церквей. Это говорит о большей открытости к данной идее владельцев домашних животных.

Присутствие мертвых

Если одни идеи о бессмертии происходят из средств массовой информации, популярной литературы или информации о далеких культурах, то другие в гораздо большей степени исходят из собственного опыта людей, не в последнюю очередь на основании того, когда мертвых призывают, вспоминают или переживают их присутствие в непосредственном опыте.

В интервью женщина вспомнила историю, рассказанную ей братом. На похоронах их бабушки, стоя у могилы во время службы, он действительно увидел своего сына, погибшего в 1942 году во время войны. Он «видел его таким же реальным, как и всех остальных». Впоследствии он стал медиумом и спиритуалистом, и женщина, с которой мы беседовали, также пришла к твердому убеждению в существовании жизни после смерти. Было предоставлено множество других свидетельств из первых рук

о людях, которые видели родственников либо до их смерти, либо после. Довольно часто люди не знают, что делать с таким опытом, у них очень мало формальных убеждений, с помощью которых можно интерпретировать произошедшее. Иногда они думают, что с ними что-то не так, пока не расскажут об этом событии кому-то, кто сможет разделить их переживания.

Исследование Хэя и Хилда 1987 года показывает, что 18 % общей выборки населения переживали присутствие мертвых^[608]. В моем собственном исследовании, основанном на 1603 интервью, проведенных в 1995 году, мы обнаружили, что почти 14 % говорили о редких случаях переживания присутствия мертвых, в то время как почти 9 % сказали, что часто сталкивались с подобными контактами, а 7 % имели единичный опыт^[609]. Это означает, что примерно 35 % той выборки ощущали присутствие мертвых.

Один из самых интересных «литературных» случаев, когда умерший, как считается, посетил живого человека, — это случай богословов К. С. Льюиса и Дж. Б. Филлипса. Эти два человека — вероятно, одни из самых известных религиозных писателей XX века, если говорить о христианской публике: К. С. Льюис — автор художественной и популярной богословской литературы, Дж. Б. Филлипс — интерпретатор Нового Завета. В книге «Кольцо истины» Филлипс предполагает, что многие верующие в причастие святых должны были испытать чувство близости тех, кого они любят, вскоре после смерти, хотя бы на короткое время. По его словам, подобное случалось с ним несколько раз. Он ярко описывает два момента, когда ему явился Льюис. Филлипс плохо знал его и встречался с ним только однажды, хотя они довольно активно переписывались. Филлипс так описал свой опыт:

Через несколько дней после его смерти, когда я смотрел телевизор, он «появился» в кресле в нескольких футах от меня и произнес несколько слов... о тех трудных обстоятельствах, в которых я оказался... Я совсем не думал о нем. Я не испугался и не удивился... Он просто был там. Через неделю, когда я был в постели, он снова появился... и повторил то же самое сообщение, которое было очень важно для меня в то время.

Когда Филлипс рассказал об этом епископу на покое, тот ответил: «Мой дорогой Джей, такое происходит постоянно»^[610].

Обычно люди видят мертвых в домашнем кругу, в собственном доме и в обстановке, в которой привыкли видеть умерших при их жизни; так, например, в моем исследовании мужчина, жена которого умерла двумя

годами ранее, сказал, что «видел» ее дважды после смерти. В первый раз он вошел в гостиную с тостом, чего никогда не позволяла его очень организованная жена, и увидел, что она «просто сидит в кресле». Это была «всего лишь вспышка», но он очень испугался и позвонил другу, потому что «подумал, что я ненормальный». Второй раз он видел жену, когда был болен, она велела оставаться в постели и пить много жидкости. Сосед приносил ему питье; однажды он услышал звук чашки и блюдца. Он повернулся в постели и увидел жену, стоящую рядом с ним в спальне. С тех пор он считает, что каждые пару месяцев слышит звуки в доме, и, по его словам, не против, чтобы за ним присматривали, поэтому принимает это. Во время похорон он полагал, что его жена переходит от его опеки к опеке Бога. После смерти жены он стал верить в привидения, чего раньше не делал, и был немного озадачен вопросом, что происходит с людьми после смерти. Это хороший пример того, как личный опыт может привести к смене убеждений.

Другой человек, на этот раз женщина, муж которой умер почти два года назад, не чувствовала его присутствия, но она воображает, что он находится с ней, и иногда вступает с ним в своего рода спор, «который почти реален». У него было четкое мнение об определенных вещах, и она до сих пор считает, например, что «его предпочтения в выборе печенья по-прежнему побеждают». Она не верит в Бога и считает смерть «погружением в сон». Ее пример показывает роль воображения в посмертных отношениях живых и мертвых и, вероятно, тесно связан с тем, как люди разговаривают с мертвыми, когда идут на кладбище, чтобы возложить цветы на могилы. Совсем другой пример мы обнаруживаем у взрослой женщины, тело матери которой было пожертвовано для медицинских исследований. Дочь чувствовала, что мать «все еще рядом», потому что ее тело «не упокоилось», все еще находилось в ведении медиков и не было похоронено.

Другая женщина, муж которой умер за несколько лет до интервью, сказала, что она все еще может чувствовать, как он иногда касается ее головы. Она чувствовала запах его сигарет, чувствовала его рядом и могла с ним общаться. Она придерживалась твердых католических убеждений с верой в настоящее воскресение и отрицательно относилась к кремации.



Ил. 7. Мраморные руки, кладбище графства Дарем, Англия

Эти несколько примеров иллюстрируют, как верования людей существуют в кластерах, а не в систематических формах, и показывают, как на них влияет переживание тяжелой утраты. Их можно дополнить примерами украшений могил, которые одновременно предполагают как частное убежище, так и публичное представление чувств и смыслов. Так, например, происходит с белыми мраморными руками, которые, как кажется, тянутся из могилы (см. ил. 7). Случайному наблюдателю это может показаться устрашающим, но при ближайшем рассмотрении, чего не может передать фотография, можно обнаружить, что ладони держат небольшую статую человека, возможно, символизирующего пресвятую Богородицу или даже покойного.

Призраки и околосмертный опыт

С проблемой восприятия и изображения мертвых в некоторой степени

связан вопрос о призраках и околосмертных переживаниях; призраки связаны с переживанием «других я», в то время как околосмертные переживания сосредоточены на себе в состоянии отделения от тела. Стоит подчеркнуть, что большинство людей, у которых есть некоторое ощущение присутствия умерших, видимо, не интерпретируют этот опыт как встречу с призраками. Возможно, сама идея призрака подразумевает долю безличности и дистанцированность, тогда как ощущение присутствия умершего родственника чаще всего интерпретируется как сугубо личное переживание. В этом переживании есть непосредственность и доля интимности, которых нет в популярном представлении о привидениях или призраках; эта область заслуживает значительно большего числа исследований, чем сделано на настоящий момент. Здесь, полагаю, исследователям, таким как Розенблатт^[611], необходимо более четко показать различие призраков как относительно безличного феномена и чувства присутствия знакомых мертвецов. Хотя ученые могут быть правы в интерпретации таких явлений как «нормального психологического осадка, который остается после прекращения тесных социальных отношений», им нужно быть более осторожными в описании того, как люди оценивают вещи, потому что именно ясность такого объяснения может оказаться плодотворной^[612].

Мы уже знаем, например, что сельское население в Англии демонстрирует разницу в отношении веры в призраков между населением в целом (29 %) и активными членами англиканской церкви (19 %). В том же исследовании был обнаружен важный факт: нет никакой разницы между мужчинами и женщинами, когда дело касается веры в призраков^[613]. Определенные изменения в трансляции идей культурой могут привести к различным результатам для веры и практики, как, например, в современной сельской Испании, где антрополог Уильям Кристиан наблюдал изменения в отношении к душе и смерти: «деньги в ящике для милостыни, которые раньше использовались на мессы для душ в чистилище... теперь переходят в епархиальный благотворительный фонд»^[614]. В современной Британии конкурирующие интерпретации смерти, скорее всего, исходят как от средств массовой информации, так и от экспертов. Современная проблема, связанная с царством горя, призраков и присутствия мертвых, заключается в том, что оно занимает область, которую не могут поделить кино, психология, религия и сила собственного личного опыта.

Многие люди, вероятно, черпают идеи о загробной жизни в равной

степени из фильмов о призраках или научной фантастики и из Нового Завета; возможно, парамедицинский мир сближает эти два источника при помощи новых категорий: «околосмертное переживание» и «внетелесное переживание». Описания опыта пациентов, связанного с несчастными случаями и медицинскими операциями, с конца 1970-х годов привлекали широкое внимание, и некоторые видят в них реальную основу для интерпретации представлений о душе и жизни после смерти.

В то время как некоторые традиционные общества предоставляли своим членам категории для интерпретации странных переживаний, современную жизнь, напротив, они часто ввергают в период перемен и неопределенности. Некоторые исследования показывают, что там, где существует культурная интерпретация околосмертного опыта, некоторые люди могут все же испытывать трудности, если их опыт в некотором отношении отличается от транслируемой культурной модели, как предположил Генри Абрамович, изучая современный иудаизм^[615]. Некоторые другие исследования, проведенные в Америке, показывают, что у людей, переживших такой опыт, впоследствии снижается ощущение угрозы смерти^[616].

Христианский теолог Пол Бэдхэм придал большое значение утверждению, что «если можно представить веские основания для веры, что сознание может функционировать отдельно от тела до смерти, то разумно утверждать, что сознание могло бы функционировать отдельно от тела после смерти»^[617]. Переживания «вне тела» дают основания считать, что личная идентичность сохраняется без эмбодимента. Бэдхэм посвящает главу полемике с многочисленными современными теологами, включая Бультмана, Мольтмана, Хартсхорна и Питтингера, которые, насколько он считает, сводят доктрину вечной жизни к некоему преобразованному существованию либо в этом мире, либо внутри божественной памяти. С точки зрения Бэдхэма, с необходимостью должен существовать центр самопознания и осознания, сохраняющийся после этой жизни до момента, который Бог запланировал на будущее. Такие богословские взгляды выходят за пределы нашей книги и ее сравнительных рамок.

Мертвые в живой памяти

Нас больше интересует различие между физической и социальной смертью, и здесь особенно важна роль, которую играют воспоминания о

мертвых. Физическая смерть — относительно очевидное явление: люди умирают и объявляются умершими медицинскими работниками, в то время как юридическая регистрация смерти знаменует официальное признание изменений, произошедших в обществе. Те несколько болезненных примеров — жертвы несчастного случая или болезни, люди в коме или люди, в отношении которых признана «смерть мозга», — олицетворяют важные вопросы, касающиеся смерти и идентичности, с которыми большинство людей не сталкивается. Если связь между смертью мозга и окончательной смертью остального тела создает как этические, так и экзистенциальные проблемы для нескольких несчастных семей, то несомненная физическая смерть кого-то в памяти живых сталкивается с кругом эмоциональных, психологических и богословских проблем.

Естественно, мертвые могут по-прежнему присутствовать в разговорах и истории семьи, места работы или досуга; физически мертвому человеку может потребоваться некоторое время, чтобы «умереть» в социальном смысле. Хотя некоторые из них принадлежат к влиятельным группам в обществе и действительно продолжают жить «в истории» в течение очень долгого времени, большинство обычных граждан вряд ли окажут влияние более чем на одно или два поколения после своей смерти. Тем не менее две категории смерти — физическая и социальная — не достаточны для рассмотрения спектра отношений между мертвыми и живыми. Компенсировать это может третья категория, «смерть в памяти». За физической смертью следует социальная смерть, за которой, в свою очередь, следует смерть в памяти выживших. Эта последняя фаза может занять значительное время или вообще никогда не состояться в отношении некоторых выживших. Это совершенно понятно, если идентичность живых частично состоит из переживаний и воспоминаний о мертвых. Имея это в виду, мы возвращаемся к опросу в Ноттингемшире, который включал вопросы об идентичности умерших в идентичности выживших^[618].

Напоминания о мертвых

Первый вопрос касался вещей, напоминающих пережившим утрату об их умерших. Большинство, 58 %, считали, что физические объекты и ситуации стимулируют память, в то время как другая значимая группа, 17 %, обнаружила, что эту функцию выполняют спонтанные воспоминания; 13 % опрошенных обнаружили, что конкретные люди напоминают им умершего родственника; для удивительно небольших 5 %

годовщины вызывали такие воспоминания. Остальные 7 % не ответили на этот вопрос. Как можно было ожидать и как показывают эти ответы, у людей, понесших тяжелую утрату, самые разные вещи вызывают воспоминания и образы мертвых. Многое зависит от близости существовавших отношений, особенно от того, жили ли люди в одном жилом помещении, как, например, супруги.

Хотя об этой сложной области известно очень мало, вполне вероятно, что два человека, лишившиеся третьего, будут иметь очень разные схемы таких напоминаний. Супруга, продолжающего жить в семейном доме, постоянно окружают воспоминания, в то время как у группы, живущей в другом месте, скажем, у взрослого ребенка, состоящего в браке и имеющего собственную семью, может быть совершенно другой набор воспоминаний, которые присутствуют в сознании или, например, возникают при виде одного из детей, который напоминает умершую бабушку. Некоторые кросс-культурные исследования показали, что подобные связи с мертвыми иногда разрушаются, что может пойти кому-то на пользу. Подобный «разрыв связей» был отмечен в Северной Америке как способ развития новых моделей поведения после тяжелой утраты, особенно полезный для тех, кто думает о повторном браке^[619].

Кремация и память

Поскольку популярная оценка кремации в Британии предполагает, что она усложняет создание памятника умершим, в отличие от фиксированной могилы, мы спросили людей, считают ли они, что кремация, в отличие от погребения, повлияла на их память об умерших. Большая часть респондентов, 86 %, считает, что нет никакой разницы между погребением и кремацией в том, что касается их памяти об умерших. Этот результат может удивить, он указывает на роль, которую играют память и домашнее поминание, независимо от какого-то формального памятника. Лишь 7 % утверждали, что кремация действительно повлияла на память, а 8 % не знали ответа. Кажется, что роль мертвых в жизни живых сложна и многослойна. На более конкретный вопрос о том, какую роль мертвые играют в их нынешней жизни, около 66 % ответили, что она связана с эпизодическими воспоминаниями, 18 % утверждали, что они не играют никакой роли, а 7 % считали, что их дети каким-то образом продолжают жизнь умерших родственников. Наконец, 10 % не сказали ничего по этому поводу.

Сны о мертвых

Сны — это один из важных инструментов связи выживших со своими мертвыми. На вопрос, помнят ли они сны об умерших, 63 % ответили отрицательно, а 37 % ответили, что могут вспомнить такие сны. В этих ответах не было нерешительности. Для большинства сновидцев эти видения были позитивными или приятными, а некоторые такие сны считали целительными. Только у двух человек (3,2 %) сны были плохими. В общем и целом мертвые в этих снах казались «живыми и здоровыми», согласно 23 % опрошенной группы, но большинство людей никак не прокомментировали эту тему^[620].

Очень немногие смогли описать причины своих снов. Около 8 % считали, что их спровоцировали определенные места или ситуации, а 3 % полагали, что сны могли быть связаны с разговорами с конкретными людьми. Никто не считал, что сон был вызван какой-то годовщиной. Одна женщина очень давно не видела своей матери во снах, но начала видеть ее незадолго до того, как с ней связались для опроса. Эти недавние сны заставили ее подумать, что ей самой пора умереть, не в последнюю очередь потому, что ее мертвая мать, казалось, звала ее. «Она идет за мной, — сказала дочь, которую эти мысли несколько не испугали. — Это приятные сны, и я с нетерпением жду их».

Другая женщина, сорока четырех лет, видела сон, связанный с ее убеждением, что «смерть — это не конец». Из ее рассказа следует, что она не уверена, следует ли интерпретировать свой опыт как сон. Ее «сон» можно распространить на нескольких других людей. «Перед смертью отца мне снилось несколько снов, связанных с его смертью, а после того, как все закончилось, приснился приятный сон, в котором мне было велено больше не волноваться. Хотя это сны, я все еще помню их сейчас, спустя пятнадцать лет, тогда как обычные сны вы не всегда можете вспомнить сразу же после пробуждения».

Визиты мертвых

За неимением лучшей формулировки, мы продолжим говорить о визитах мертвых — феномене ощущения присутствия мертвых вне снов. Анекдоты и неформальные беседы с людьми подсказали идею вопроса для анкеты, финальную формулировку которого можно критиковать,

поскольку может показаться, что она провоцирует возникновение идеи таких случаев. Был задан вопрос: «Некоторые люди говорят, что они почувствовали присутствие умершего любимого человека вскоре после его смерти. Случалось ли это когда-нибудь с вами?» Похоже, что людей все же не склоняли к положительному ответу и они не находили вопрос странным. Чуть более половины опрошенных никогда не испытывали чувства встречи с мертвыми, но остальные имели какой-то опыт, который, по их мнению, связан с встречей или общением с мертвым человеком. Важно, что для испытавших их эти визиты, как я их назвал, сильно отличаются от снов. Это важный момент и одна из причин, почему мы рассматриваем посещения как категорию, отличную от сновидений. Основное отличие визитов в том, что они происходят во время бодрствования, а не во время сна. По большому счету они подразумевают ощущение присутствия другого человека, но для значительного меньшинства визит носит визуальный характер, и они видят близкого человека; в некоторых редких случаях слышен голос или присутствует какая-то коммуникация.

Лейденское исследование Клейрена показало, что через четырнадцать месяцев после смерти около трети изучаемых людей, понесших тяжелую утрату, чувствовали присутствие мертвых, а также общались с ними либо голосом, либо в безмолвном внутреннем «разговоре»^[621]. Интересный исторический анализ того, как призрачные мертвые являются живым, проведенный Финукейном, показывает, что до XVIII века призракам был присущ обычный голос, а к XX веку они стали немые^[622]. Тем не менее, поскольку систематической работы в этой области было проведено относительно мало, стоит привести здесь то, что люди рассказывали о собственном опыте в ноттингемширском исследовании.

В простейшей форме это ощущение выражается человеком, который сказал о своей матери: «Я чувствую, что дом полон ее присутствия, но не в смысле видения». Точно так же вдова сказала, что часто чувствовала присутствие мужа рядом с собой, особенно когда что-то ее заботило. Относительно похожее описание предложил человек, который сказал, что время от времени чувствует, что кто-то стоит за ним; это, как он чувствовал, было утешительным присутствием, но не кого-то конкретно. Было бы интересно узнать, насколько широко распространен этот опыт в обществе в целом вне периодов тяжелой утраты и как он мог оказаться связан с конкретным человеком после его смерти. Контекстом этих переживаний, по-видимому, в значительной степени является семейный

дом. Это почти исключительно домашний опыт, переживания людей в знакомом месте. Точное время и ситуация могут быть различными, как в случае с человеком, который «почувствовал» мачеху через пару месяцев после ее смерти, когда чистил зубы. Другой информант, с которым общались на пилотном этапе этого исследования, очень интересовался спиритуализмом и сказал, что часто ощущает присутствие мертвых и благодаря своим спиритуалистическим интересам может дать названия состояниям и условиям, в которых они появляются.

Зрение и мертвые

Иногда ощущение присутствия мертвых связано с другими чувствами. Одна информантка часто ощущала присутствие умершей матери и думала, что одновременно «мельком видит» ее и слышит ее голос. В этом случае зрение лишь слабое и не прямое. Другая женщина ясно ощущала присутствие мертвого деда и видела его сидящим в кресле. Еще один человек пережил видение матери через несколько лет после ее смерти. «Чувствую, что она пришла сказать мне что-то, но не знаю что. Не думаю, что все уже закончено, я надеюсь „увидеть“ ее снова».

Слово «видение» (apparition), кажется, использовалось людьми, обсуждающими эту тему, без какой-либо скрытой отрицательной коннотации. Интересно, что люди практически никогда не употребляли слово «привидение», говоря о собственных родственниках. Для этого может быть много причин, в том числе тот факт, что при таких видениях страх возникает лишь изредка или только в начале. Например, одна женщина пережила присутствие отца и видела его сидящим в кресле. Она сказала, что совсем не испугалась и даже успокоилась от этого видения. Но ситуация интервью может отличаться от рассказа на публике. Не существует установленных формул для разговора о подобных посещениях. Это хорошо демонстрирует пример, о котором уже упоминалось: мужчина вошел в свою гостиную с тостом и увидел жену, сидящую в кресле. Во второй раз он увидел жену в спальне. Он был напуган после первого случая, но после разговора об этом с другом, верящим в призраков, нашел в себе смелость не сопротивляться этому опыту во второй раз.

Женщина сказала, что регулярно видела деда, иногда во время стресса. Она никогда не считала видения угрозой; скорее они давали ей силу и поддержку.

Эти переживания напоминают обсуждение в главе 12 смерти

домашних животных: некоторые владельцы сообщают об ощущении присутствия своих мертвых домашних животных. Интересно, что животные также могут попадать в категорию «значимых других», потеря которых очень тяжело переживается и чье присутствие иногда ощущает скорбящий.

Разговоры с мертвыми

Разговор с мертвыми, возможно, лучше всего рассматривать в связи с двумя разными контекстами — мемориала и домашнего мира. Сад памяти в крематории и дом — это два ключевых контекста, насыщенных памятью, в то время как посещение могил и мест хранения кремированных останков также позволяет человеку «беседовать» с мертвыми, совмещая это с уборкой могил и уходом за цветами. Однако многие встречи с мертвыми, уже описанные в этой главе, происходили в домашней атмосфере и в повседневной жизни.

В британских садах памяти при крематориях и на кладбищах есть очевидные формальные триггеры памяти, и хотя эти места и являются публичными, они способствуют частному вспоминанию. В этих местах люди могут побыть наедине со своими мыслями, но мертвых не просто вспоминают, войдя в сад памяти, и забывают, покидая его. Домашняя среда, пожалуй, вызывает еще больше воспоминаний у тех, кто потерял близких. Весьма типично, что один человек изначально ощущал присутствие мертвого отца «не сверхъестественным образом» и часто «разговаривал» с ним. Эти моменты успокаивали, но через некоторое время они прекратились, потому что «зависимость исчезла». Другая женщина была уверена, что говорила со своим мертвым мужем только один раз. Она подчеркнула, что говорила именно с ним и ни с кем другим; присутствовало сильное ощущение активного общения.

Физические и слуховые переживания

Люди довольно редко испытывают физическое прикосновение умершего. Одна женщина, о которой уже упоминалось, сказала, что иногда чувствует, как ее умерший муж касается ее головы. Она ощущает запах его сигарет и понимает, что может общаться с ним. Фактически, она выдержала около шести месяцев траура, перейдя от ношения черного к

серому и затем к нормальной одежде. Период социального траура, похоже, не привел к ослаблению ощущения присутствия мужа. Она подчеркнула, что любит его сейчас так же или даже больше, чем перед смертью.

Несколько человек связали идею разговора с мертвыми с возможностью слышать голос живого человека, который далек от слушателя. Одна женщина слышала, как свекровь дважды кричала незадолго до сердечного приступа. Другой человек «предчувствовал» смерть бабушки, а затем увидел ее в ту ночь, когда она умерла, но с тех пор ничего подобного не видел.

Как правило, люди, пережившие контакт с мертвыми с помощью органов чувств, зрения и слуха или в сновидениях, обычно находят этот опыт утешительным и поддерживающим. В нескольких случаях сообщалось о первоначальном страхе, который при повторении опыта сменился более позитивным принятием. Один человек, напротив, испытал присутствие мертвого отца и почувствовал, что тот хотел «войти в контакт» с живыми; оставшийся в живых был расстроен этим и старался никаким образом не поощрять контакт. Замужняя женщина сказала, что у нее никогда не было такого опыта, и была этим разочарована. И во время смерти матери, и впоследствии в годовщину смерти она «пыталась ощутить» ее присутствие. Это указывает на положительную ценность, которую многие нашли в подобных посещениях и которой этой женщине не хватало.

Совсем другой набор мотивов обнаруживается в случае женщины, которая никогда не переживала контакта, но рассказала, как ее умершая мать угрожала вернуться, чтобы преследовать ее. Она добавила, что такие слова были очень жестоки, но, несмотря на обещание, посещения не было. Медсестра, знакомая со смертью, рассказала, что беззаботно посетила ясновидящего после смерти отца и была удивлена степенью его осведомленности о семейных отношениях. Другой случай произошел с женщиной, которая рассказала, что не ощущала никого таким образом, но действительно чувствовала, что ее тетя в некотором смысле «все еще рядом», потому что эта тетя завещала передать свое тело для медицинских исследований. Решение об этом вызвало разногласия в семье. Один мужчина сообщил, что чувствовал, что убитый сослуживец «все еще неподалеку».

Такие разнообразные сообщения о встречах с мертвыми в Британии затрагивают множество эмоций, но страх, как правило, не входит в их число. Хотя может возникнуть удивление, а также беспокойство из-за значимости встречи, люди, похоже, не живут в страхе перед расправой или

наказанием со стороны мертвых. Благодаря этим многочисленным формам контакта люди часто получают представление о реальности загробной жизни, хоть и нечеткое. Происходящие встречи часто комментируются устно или приобретают значение при сообщении другим. Таким образом, опыт порождает слова против смерти, которые могут стать чрезвычайно важными для человека или семьи. Хотя они могут не быть частью публичных мемориалов или официальных систем верований, такие слова обладают мощным действием.

Горе и вера

Последний аспект ощущения присутствия мертвых связан с тем, как считающие, что «видят» или чувствуют умершего, тем самым убеждаются, что «мертвые» все еще как-то существуют. Более того, эта позиция также ставит вопрос, какими могут быть более широкие социальные последствия подобного опыта, особенно в том, что касается религии.

Этот момент заостряет Джек Кент в книге «Психологические истоки мифа о воскрешении»^[623]. Опираясь на относительно небольшой объем эмпирических данных, он утверждает, что явление воскрешения, подробно описанное в Новом Завете, на самом деле является примером галлюцинаций при переживании горя. Идеи о воскресении Иисуса, по оценке Кента, являются порождением обремененных горем учеников, тревога которых приводит их к опыту, по их мнению, являющемуся реальным, а присутствие Христа, по сути, оказывается продуктом их собственных эмоциональных переживаний и психического состояния. Со временем эти переживания приобретают статус догм и служат основой религии. Кент демонстрирует силу памяти и творческого воображения в группе первых христиан, которая со временем становится все более формализованной. Для него тревога по поводу смертности — это проблема, которую должен решить каждый человек; сам он воспринимает это решение, независимо от его содержания, как форму веры^[624].

Очевидно, то, как люди реагируют на подобную теорию, является вопросом веры, но несомненно, что центральные обряды христианства уделяют значительное внимание памяти и основаны на проживании истории сообщества. Прошлое имеет большое значение для настоящего и для мотивации жизни в будущем.

Глава 12

Смерть домашних и диких животных

В этой главе представлена информация о смерти домашних животных и развивается наше обсуждение человеческой идентичности в связи с погребальными обрядами, чтобы показать на примере Великобритании, как определенные животные вовлекаются в круги человеческих сообществ настолько, что, когда они умирают, требуется провести обряд, аналогичный похоронному обряду после смерти человека. Это происходит не только из-за того, что смерть животного разрывает связи, но и потому, что домашние животные вносят вклад в чувство идентичности своих владельцев. Смерть и похороны домашних животных до некоторой степени могут вызвать слова против смерти, те же, которые вызывает смерть человека. Возможно, удивительным покажется, что эта глава завершится рассмотрением того, что в общих чертах можно было бы назвать «смертью робота».

Хотя можно предположить, что животные были спутниками человечества на протяжении большей части нашей истории, мы знаем, что с некоторыми животными обращались особым образом; например, в Индии корова священна по сей день. В Древнем Египте существовали культ священных быков, которых мумифицировали и бережно хоронили в подземных гробницах, и культы некоторых других животных, в том числе ястребов, ибисов и бабуинов, считавшихся определенным образом связанными с божествами^[625].

Затем отдельные животные стали пользоваться еще большей благосклонностью и стали ближе к людям. Историк Кит Томас выделил три особенности домашних животных с точки зрения обращения с ними в Европе^[626]. Во-первых, их пускают в дом, и они часто живут в непосредственной близости от хозяев. В рамках этих отношений животным, во-вторых, очень часто дается индивидуальное имя, и в-третьих, они помещаются в группу животных, которых обычно не едят^[627]. Он также обрисовывает в общих чертах богословское обсуждение того, обладают ли животные душой и существует ли для них загробная жизнь — вопрос, который обсуждался в XVII и XVIII веках и к которому мы вернемся ниже. Томас предполагает, что эти обсуждения «продвинулись в Англии дальше, чем где-либо еще в то время»^[628].

Сегодня, в условиях тесной связи между людьми и животными, с домашними животными часто обращаются так, как будто они замещают людей, живя в том же социальном пространстве, что и их владельцы, питаясь специально приготовленной пищей и откликаясь на свои имена. Говорящий факт: серьезная газетная статья о том, как британцы среднего возраста рассматривают свою пользу для общества в пожилом возрасте, начинается так: «С огромными счетами от ветеринаров, заботами на работе и детьми-бумерангами... люди старше пятидесяти могут решить, что у них есть достаточно поводов для беспокойства без изобретения себя заново»^[629]. То, что статья должна начинаться со «счетов от ветеринаров», отражает реальные экономические издержки, связанные с владением домашними животными в условиях все более ветеринаризованного общества. Тем не менее этот факт обозначает современный уровень контакта, близости и заботы. Поэтому неудивительно, что смерть домашних животных затрагивает владельцев как в личной жизни, так и в более публичном понимании идентичности, поскольку из повседневной жизни пропадают привычки кормить, гулять, гладить или разговаривать с питомцем.

Это проясняет, почему многие владельцы хотят относиться к своему мертвому питомцу с определенной степенью заботы, а не как к дикому животному, мертвое тело которого бесполезно. Такое отношение также предполагает, что организация похорон домашнего животного может быть добавлена в число особенностей, выделенных Китом Томасом. Можно было бы даже создать шкалу для степени идентичности, которую владельцы приписывают своим домашним животным, ранжируя число различных чувств, которые хозяева испытывают к животному, учитывающую и тот факт, были ли организованы похороны и как обращались с могилой или останками животного.

Для многих молодых людей, живущих в современных городских условиях, смерть домашнего животного также, вероятно, будет первым опытом смерти, за исключением смерти в кино или на телевидении^[630]. Это верно не только для маленьких детей и подростков, но и для многих молодых взрослых; так, некоторые исследователи предположили, что опыт смерти домашнего животного можно использовать, чтобы побудить маленьких детей думать о смерти в целом, хотя существуют этические проблемы, связанные с беспокойством детей, вызванным преждевременными мыслями о смерти^[631].

В этой области следует проявлять осторожность, потому что многие

люди в возрасте до сорока или около того в современных западных обществах не переживали личной утраты и могут чувствовать себя некомпетентными в теме смерти. Их желание обсудить эту тему с детьми может отражать собственное любопытство. Но это не означает, что невозможна ситуация, в которой обсуждение смерти домашних животных с детьми оказалось бы ценной частью жизненного опыта, особенно если оно не подгоняется под какое-то формальное и систематическое описание смерти и умирания. Многие люди переживают и осмысливают смерть, будь то животных или людей, наиболее удобным для них лично способом, а не посредством каких-либо систематических психологических, религиозных или философских убеждений.

Конечно, некоторые молодые люди используют опыт переживания смерти питомца до своего первого опыта потери близкого человека. В одном из случаев, которые я описывал, был молодой человек, сочувствовавший пожилому мужчине в связи с потерей его престарелого родителя и говоривший, что он потерял свою собаку и знает, как грустно теперь должно быть горюющему. Хотя его намерения очень хорошие, понятно, что человек, потерявший близкого, счел бы это сравнение неудачным. Тем не менее люди могут говорить только исходя из собственного опыта, а сочувствие ценно, даже если временами оно потенциально может быть неуместным. В сложных и изменяющихся социальных мирах непросто решить вопрос о том, как лучше всего выражать симпатию. Даже говоря академически, «социология соболезнования» остается в зачаточном состоянии^[632].

В самом деле, нет никакой гарантии, что смерть домашнего животного для кого-то не будет иметь большого значения, так же как потеря родственника может вызвать относительно небольшой эмоциональный дискомфорт у других. Смерть домашнего животного и потеря человека могут быть взаимосвязаны, одно перекликается с другим, как, например, когда умер муж пожилой женщины, оставив ее жить в одиночестве, но с собакой, которая была причастна к близким отношениям между ней и мужем. В некотором смысле идентичность ее мужа сохранялась в ее отношениях с питомцем. Действительно, собака была ключевым источником поддержки в ее тяжелой утрате. Когда эта собака умерла пару лет спустя, женщина была глубоко расстроена; в определенном смысле, она потеряла не только собаку, но и важную связь с мужем. Такая смерть домашнего животного вызывает то, что мы могли бы назвать «возвращающимся горем» (echoing grief) от предшествовавшей человеческой смерти. В этом случае совершенно понятно, что хозяйка

захочет похоронить собаку. О таком значении домашнего животного для пожилого человека, живущего в одиночестве, некоторое время назад упомянул психолог Джеймс Аверилл^[633]. Подобные случаи, вероятно, знакомы многим, и они ведут к росту кладбищ и крематориев для домашних животных во многих урбанизированных районах. Помня об этих эмоциях, мы переходим к рассмотрению эмпирического исследования, посвященного смерти собак и кошек, которые, как кажется, вступают в наиболее тесные отношения с людьми в западных обществах.

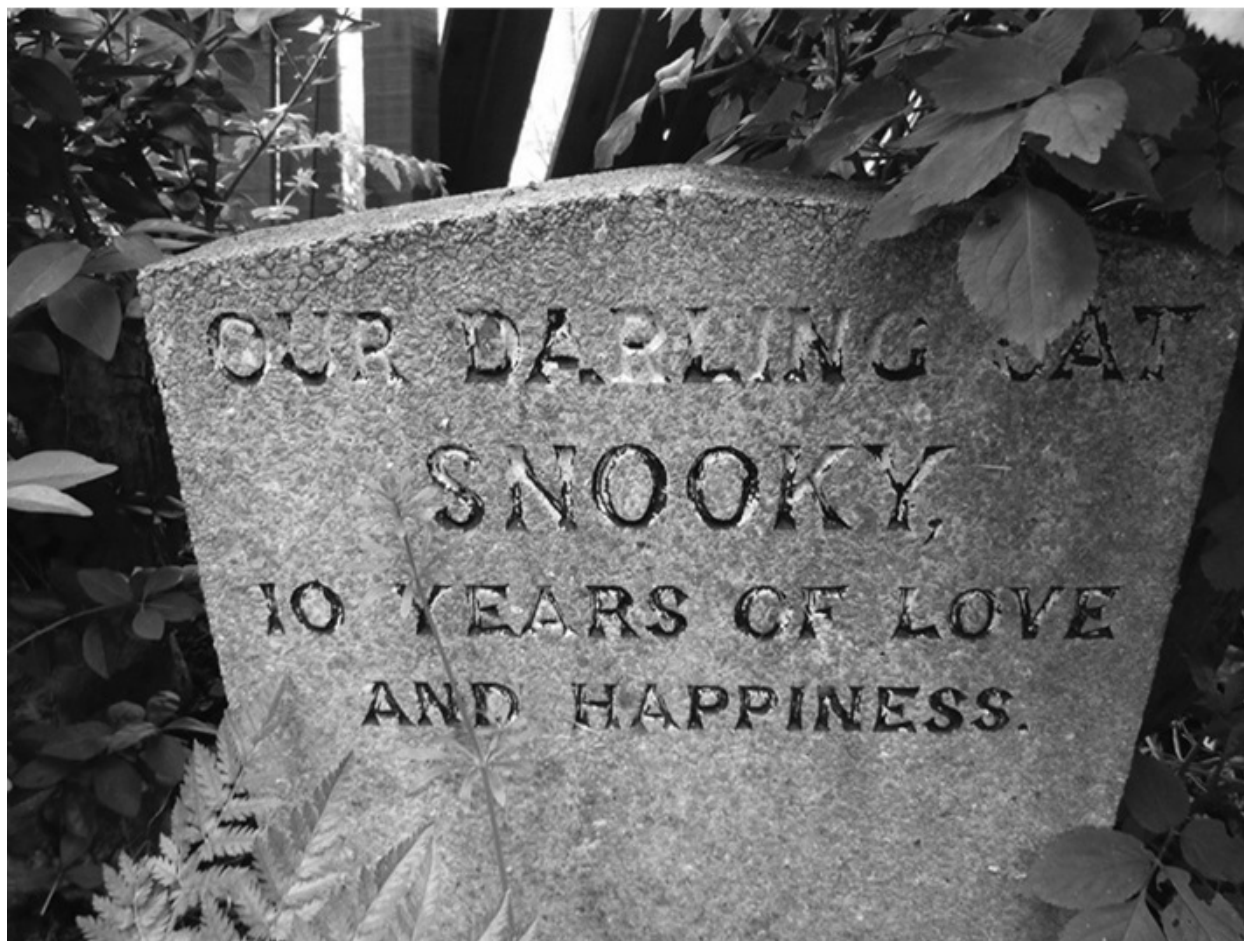
Смерть собак и кошек

От этих обобщений мы переходим к эмпирической информации о реакции человека на смерть домашних животных, опираясь на опрос владельцев собак и кошек, проведенный в 1990 году Лорой и Мартином Ли и опубликованный в книге «Отсутствующий друг: как справиться с потерей дорогого питомца»^[634]. Я принимал участие в анализе большей части используемых данных, которые основывались на более чем 900 анкетах и изложены в заключительной части книги^[635]. Хотя этот материал ни в коем случае не является репрезентативным для британского населения, поскольку отзывы пришли от читателей специализированного журнала Dog World за июнь 1990 года, это первое крупное исследование смерти домашних животных, проведенное в Великобритании.

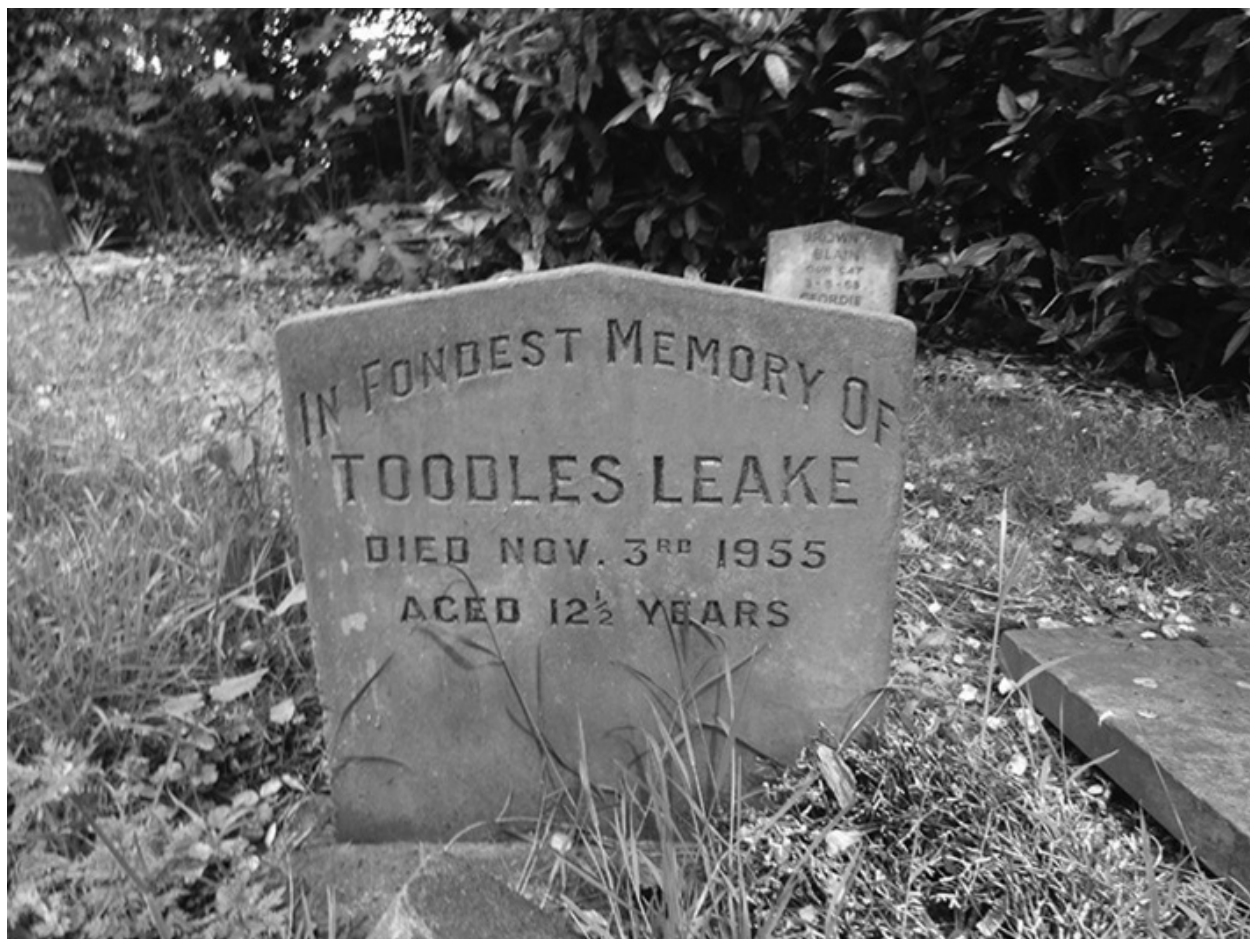
С должной осторожностью мы подчеркиваем, что участники опроса проявляли глубокий интерес к животным, особенно к собакам и кошкам, и ожидаем, что их ответы будут отражать эту твердую приверженность. Результаты показали, что 36 % владельцев собак и 25 % владельцев кошек участвовали в каком-либо обряде похорон животных, причем кремация была наиболее распространена: ей подверглись 34 % собак и 22 % кошек. Примерно в трети случаев владельцы кремировали их индивидуально и забирали пепел, что отражает тенденцию обращения с мертвыми животными как с мертвыми людьми. На протяжении начала XXI века количество крематориев для домашних животных в Великобритании и за ее пределами значительно выросло, что приближает стиль похорон животных к принятому у людей.

Кладбища домашних животных также становятся все более распространенными. Один ранний пример может быть обнаружен в Нортумберлендском парке, Ньюкасл-апон-Тайн, учрежденном местным

городским советом в 1949 году после предложения Королевского общества защиты животных (RSPCA). Многие надгробия выражают эмоциональную привязанность человека к животному-компаньону, как это ясно показано ниже. Один посвящен «Нашей милой кошке Снуки», подарившей «10 лет любви и счастья» (см. ил. 8), другой — «Нежной памяти» о Тудлсе Лике, достигшем возраста двенадцати с половиной лет (ил. 9), а еще один посвящен Пэту Пеллсу, «нашему любящему и верному питомцу», годы жизни которого, 1946–1959, указаны примерно так же, как были бы у умершего родственника (см. ил. 10). Иногда указывается, похоронена ли собака или кошка, а иногда нет, к имени может добавляться фамилия владельцев, тем самым включая домашнее животное в члены семьи. Однако потребуются некоторые специальные знания, чтобы понять, что Бэмби (см. ил. 11), «прекрасная леди», умершая сразу после Рождества в 1957 году, на самом деле была оленем, за которым ухаживали местные жители.



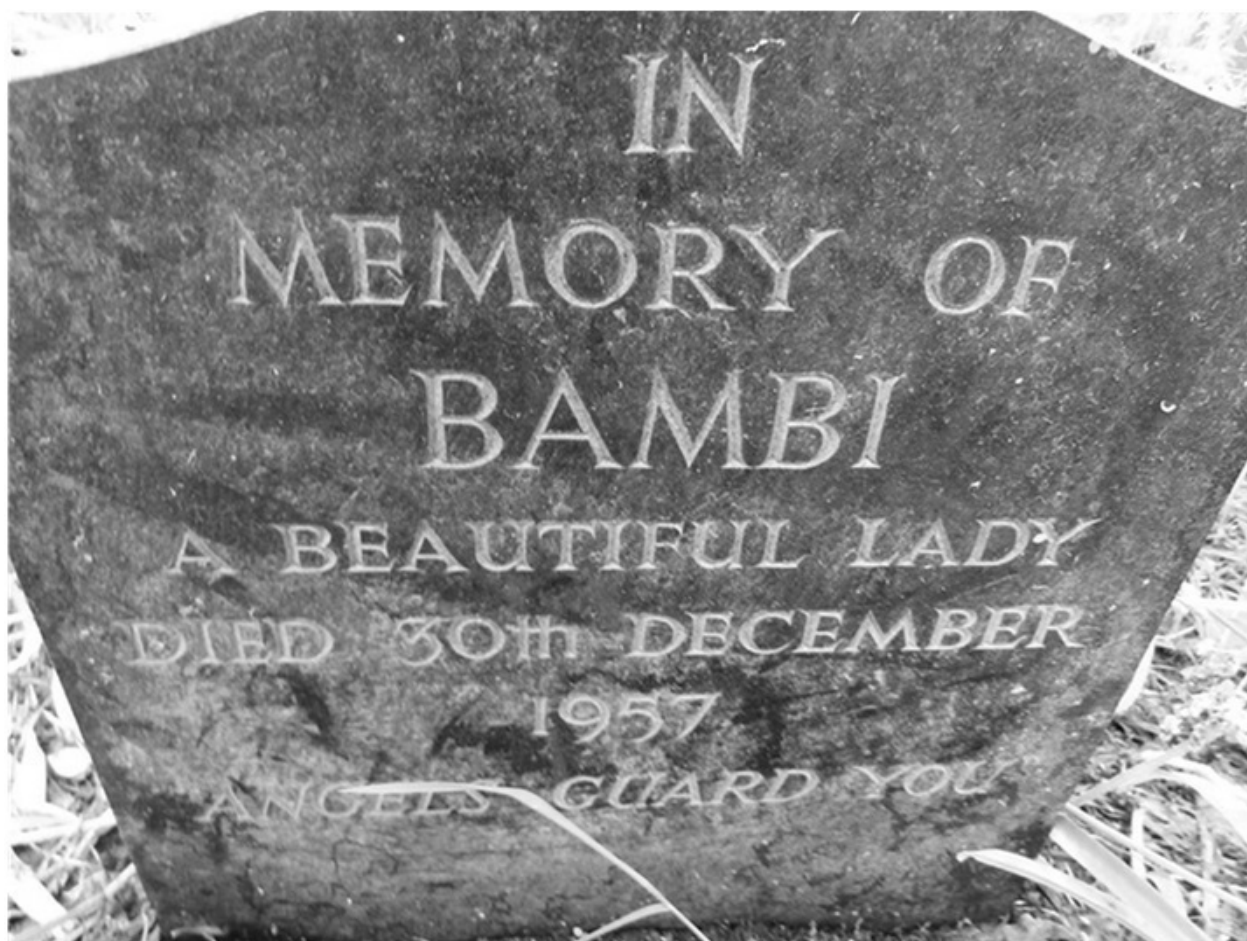
Ил. 8. «Нашей дорогой кошке Снуки», Нортумберлендский парк



Ил. 9. «Нежная память о Тудлсе Лике», Нортумберлендский парк



*Ил. 10. «Нашему любящему и верному питомцу Пэту Пеллсу»,
Нортумберлендский парк*



Ил. 11. «Бэмби, прекрасной леди», Нортумберлендский парк

Эти надгробия вводят смерти домашних животных в орбиту семейной утраты, и, судя по обсуждавшимся материалам опроса, около трех четвертей респондентов считают, что смерть их домашнего животного возродила воспоминания о прошлых утратах не только домашних животных, но и людей. Действительно, небольшая группа из 13 % владельцев собак и 18 % владельцев кошек сообщила, что они брали отпуск из-за смерти своего питомца, а 10 % заявили, что обращались к врачу из-за этой смерти. Практически 75 % владельцев собак и кошек заявили, что чувствовали себя опустошенными, когда их питомец умер.

Эти результаты привели к проведению нового опроса в сотрудничестве с Лорой и Мартином Ли, в результате которого в 1992 году были получены ответы 234 читателей журнала Dog World, владеющих домашними животными. Чуть больше половины, 55 % респондентов, утверждают, что они использовали бы кладбище домашних животных, если бы оно было рядом с их домом, почти 30 % сказали, что не будут

использовать такое место, и около 15 % не знают, что они будут делать. В связи с уже представленной исторической информацией Кита Томаса интересно, что 77 % этих любителей животных считает, что у животных есть душа. Между тем, что люди думали о жизни после смерти для людей и жизни после смерти для животных, существует относительно тесная связь. Хотя это свидетельство получено от самоотобранной выборки людей, оно, вероятно, отражает растущую связь между людьми и животными в современном городском обществе и, конечно, в Великобритании. Оно также фокусируется на отношениях «животное — человек» в конце 1990-х годов, то есть до того, как в начале XXI века ученые все чаще фокусировали свой интерес на животных. По мере того как люди становятся все более озабоченными проблемами окружающей среды и, например, выступают против промышленных методов выращивания животных для потребления человеком, они все больше относятся к животным как к людям; ритуалы смерти служат удобным показателем этого растущего осознания.

Останки людей и животных

Тот факт, что и людей, и животных можно легко кремировать, приводит к тому, что некоторые владельцы домашних животных требуют, чтобы кремированные останки их домашних животных были сохранены и либо захоронены, либо помещены вместе с их собственными в будущем. Сходство праха человека и животного способствует этому символическому единству хозяина и животного после смерти. Смещение праха отражает своего рода слияние идентичности владельца и домашнего животного, которого нельзя достичь при захоронении, ставшее возможным благодаря кремации.

Символические животные

В то время как животные способствуют формированию сети отношений, лежащей в основе повседневного существования, также они могут помочь людям задуматься о собственной жизни^[636]. Антрополог Клод Леви-Стросс однажды писал, что некоторые природные объекты, места и животные, как он выразился, «хороши, чтобы думать»^[637]. Так,

например, сады — это не только места умиротворения, они еще и могут помочь кому-то задуматься об идее мира, порядка, рая и небес. Так физические реалии помогают людям разобраться с абстрактными идеями. Из сказанного очевидно, что смерть домашнего животного предоставляет такую же возможность для размышлений о человеческой смерти. Но смерть животных не ограничивается смертью домашних животных и включает убийство и сохранение редких видов, охоту на животных как спорт или их убийство для добычи мяса или жертвоприношения. В каждом случае используются различные обряды смерти, отражающие человеческое отношение как к жизни, так и к смерти, и теперь, возможно впервые в истории человечества, между различными группами возникают разногласия по этим вопросам. В Европе, например, есть те, кто выступает против корриды, охоты на лис, охоты на птицу и убийства животных для употребления в пищу, в то время как другие принимают все эти занятия и могут даже использовать животных на различных празднествах таким образом, который другим людям покажется жестоким. Распространив примеры на весь мир, мы бы увидели много противоположных позиций в оценке как благополучия животных, так и самоанализа человеком смерти и в риторике смерти в более широком смысле.

Из-за религиозных убеждений индусы издавна почитали коров, а у парсов есть почти полный запрет на причинение вреда любому живому существу, за исключением животных, которые считаются проявлением зла, например лягушек. Христианское богословие, напротив, только начинает разбираться с вопросами управления миром природы и этики вегетарианства^[638]. Смерть домашних животных оставалась относительно нетронутой темой, однако в настоящее время к ней обращаются все чаще, особенно в США и Японии^[639].

Смерть домашних животных — это тема, которая стала чаще появляться в средствах массовой информации в рамках более широкого освещения смерти и утраты в современном обществе. Несколько кладбищ домашних животных и крематориев в Британии попали на страницы газет благодаря заслуживающему внимания сочетанию удовлетворения реальной потребности и сентиментального отношения к смерти животных. Кембриджский крематорий и кладбище домашних животных попали на первую полосу в Radio Times 27 апреля 1991 года, им также посвящен пространственный документальный фильм. Предприятие не только кремирует домашних животных, но и позволяет владельцам наблюдать за кремацией и уносить останки с собой в специально изготовленных коробках, очень

похожих на маленькие гробики. Среди растущего числа примеров стоит упомянуть базирующуюся в Токио службу похорон домашних животных Jippo, которая предоставляет специальные фургоны, «украшенные сказочными пейзажами зеленых пастбищ и голубого неба». Все обслуживание, от помещения тела в гроб, кремации в фургоне, оборудованном кремационными установками, поминальной службы по питомцу, до возвращения его праха, занимает около часа^[640]. Среди менее используемых услуг, по крайней мере до сих пор, находятся услуги американской Summum Company, которая специализируется на мумификации и предоставлении украшенных саркофагов для животных или людей^[641]. Поскольку то, что люди думают о животных и, в частности, об их смерти, вполне может отражать более глубокую озабоченность человеческой смертью, мы посвятим оставшуюся часть этой главы более подробному представлению нашего опроса 1992 года с некоторыми дополнительными материалами, взятыми из более ранних исследований.

Опрос о смерти питомцев, 1992 год

В нашем опросе 1992 года участвовало 234 человека, из которых подавляющее большинство, 91 %, составляли женщины. Чуть более половины всех респондентов, 56 %, женаты или замужем, небольшая группа из 6 % — вдовцы, 8 % разведены, а 30 % не состояли в браке. В общей сложности 30 % считали, что принадлежат к религиозной группе, и 60 % заявили, что верят в жизнь после смерти; только 15 % сообщили, что они не верят в это, а 25 % не были уверены. Эти ответы неудивительны, учитывая, что женщины обычно верят в жизнь после смерти чаще, чем мужчины.

Фокусом этого опроса были взгляды на животных, их природу и судьбу, а также реакция владельцев на смерть своих питомцев. Как уже подчеркивалось, это не случайная выборка, не в последнюю очередь из-за того, что она в значительной степени состоит из женщин, содержащих домашних животных. Совершенно очевидно, что она ограничена теми, кто покупает и читает журнал Dog World, а также теми, кто чувствовал себя достаточно мотивированным, чтобы заполнить и отправить анкету. Одно из главных преимуществ этой выборки состоит в том, что она представляет наиболее мотивированную группу любителей животных, какую только можно было найти в общей выборке; недостаток состоит в том, что их

ответы нельзя распространить на общество в целом и людей за пределами Англии.

Души животных

Идея души — один из самых обсуждаемых философских вопросов, все еще существующих в современности, как подробно описано в главах 5, 8 и 11. От Платона и классической мысли Древней Греции и Рима, через ссылки в Новом Завете и в спорах отцов церкви, вплоть до кульминации у Фомы Аквинского, душа определялась как средоточие жизни и индивидуальности, а также как пространство божественного влияния. Несмотря на высокий статус веры в воскрешение из учения раннего христианства в ее связи с новым «телом», идея души не только сохранила свое место, но и обрела еще большую значимость за последнюю тысячу лет. Действительно, современные христиане уделяют гораздо больше внимания душе как носительнице бессмертия, чем телу и доктрине воскресения.

Именно на этом фоне мы рассматриваем идею души применительно к животным. Несмотря на внутреннюю расплывчатость представления о душе и сложность его применения к людям, мы решили спросить владельцев домашних животных, думают ли они, что животные обладают душами. Подразумевалось, что вопрос больше относится к их собственным питомцам, чем к животному царству в целом. Кит Томас показал, что даже «в конце XVII века многие в остальном ортодоксальные священнослужители считали вопрос о бессмертии животных полностью открытым»^[642]. Он рассматривает столетия содержания домашних животных в Великобритании как важный экспериментальный фон для популярной точки зрения, что животные — это больше чем просто твари; но и книги Священного Писания, особенно псалмы, сыграли свою роль, приписывая зверям способность возносить хвалу Господу.

Вернемся в 1990-е годы. Не вполне ясно, что слово «душа» означает для людей. Это довольно ясно показали два конкретных момента. Их исследование показывает, что всегда необходима гибкость для выявления эмоциональных и философских аспектов, охватываемых этим многозначным словом. Так, например, на вопрос «Как вы думаете, есть ли у животных душа?» 77 % ответили утвердительно, 6 % сказали, что нет, а 15 % сказали, что не знают. Кажется, это очень четкий ответ с высоким уровнем поддержки идеи о том, что у животных есть душа: относительно

немногие не определились с этим вопросом, и еще более малочисленная группа не согласна. Но из этого не следует делать вывод, что души животных считаются источником бессмертия домашних животных, поскольку на вопрос, верят ли они в загробную жизнь животных, 56 % ответили, что верят, 15 % ответили, что нет, а 28 % не были уверены или не знали. В таблице ниже представлены эти результаты, и в последней строке показано, что респонденты думали о вере в загробную жизнь человека.

	Да	Нет	Не знаю	Нет ответа
Душа у животных	77	6	15	2
Жизнь после смерти у животных	56	15	28	2
Жизнь после смерти у людей	60	15	24	1

Эти результаты предполагают, что представление о душе служит нескольким целям при размышлениях этих людей о жизни животных. Несовпадение между 77 % считавших, что животные обладают душой, и 56 % считавших, что жизнь после смерти открыта для животных, предполагает, что обладание душой не всегда приравнивается к ее бессмертию, особенно когда речь идет о животных. Оказывается, сказать, что у кого-то есть душа, не то же самое, что сказать, что у него будет загробная жизнь. На одном уровне идея души может быть просто способом приписать своего рода глубину жизни, будь то животному или человеку. В этом смысле слово «душа» используется примерно так же, как и слово «духовный», когда оно применяется для выражения эстетических, гуманистических или художественных ценностей. «Душа» относится к глубине отношений, которые некоторые люди поддерживают со своими домашними животными, и это значение для людей не следует недооценивать. Хороший пример глубины качества — описание Лесли Винтон ее жизни с лабрадором Холли^[643]. Ее книга — не что иное, как комбинация автобиографии человека и биографии животного, обращающаяся к тому, что мы можем назвать общей личностью с питомцем (self-pet), идентичностью, в которой два взаимодействующих «животных» формируют отношения. Партнер-человек говорит, что Холли «обладает пониманием и тихой мудростью. Способностью менять жизнь, даже не сознавая, что она это делает»^[644].

Такие жизненные истории подсвечивают обычный опыт, показывая, что у некоторых людей сложились глубокие отношения со своими

домашними животными и на них сильно повлияла смерть последних. Когда домашнее животное нужно усыпить, владельцы могут испытывать чувство вины^[645] и эмоциональное напряжение, возникающее в результате самого процесса^[646]. Можно также задаться вопросом, как опыт усыпления своего домашнего животного может побудить человека задуматься о набирающем силу обсуждении эвтаназии человека.

Для многих детей смерть любимого питомца может заложить фундамент начального понимания природы горя. Исследования подкрепляют этот факт и придают ему дополнительную перспективу. Близкие отношения с домашними животными очевидны, если мы обратимся к фактам из более раннего опроса 1990 года: 55 % владельцев собак и 44 % владельцев кошек отмечали дни рождения своих питомцев; 77 % утверждали, что их кошки спали на кроватях владельцев, а среди владельцев собак — 48 %. Примерно 80 % владельцев домашних животных помнили дату смерти своего питомца. Практически все разговаривали со своими домашними животными, а также считали, что питомцы являются членами семьи; анализ отношения к питомцам как членам семьи показывает, что собаки и кошки (в скобках) воспринимались как:

- равноправные взрослые члены семьи: 19 % (23 %);
- младшие члены семьи: 25 % (25 %);
- животные — члены семьи: 54 % (51 %).

Именно в этом контексте восприятия отношений с домашними животными мы можем понять как печаль по поводу смерти питомца, так и утверждения, что у домашних животных есть душа. Мы уже видели, что слово «душа» может предполагать веру в жизнь после смерти для животных, но есть еще одно измерение веры в жизнь после смерти, которое в опросе 1992 года раскрыл вопрос «Как вы думаете, люди могут вернуться после смерти как животные?» Около 14 % ответили утвердительно, 49 % отрицательно, 37 % не знали и 2 % не ответили на этот вопрос. Учитывая, что эта выборка в основном состоит из увлеченных владельцев домашних животных, верящих в посмертную жизнь и в наличие души у животных, и из женщин, которые часто демонстрируют более высокий уровень религиозности, чем мужчины, мы можем быть вполне уверены, что эта 14-процентная вера в возможность реинкарнации человека в виде животного столь же высока, что и в современном британском обществе в целом.

Следующий краткий список из комментариев, сделанных в ответах на анкету, дает представление о разнообразии представлений о загробной

жизни животных и об ощущении утраты после их смерти:

— «Животные попадают на небеса Франциска Ассизского, а потом возвращаются на землю».

— «Духи или души отдыхают там, где они были наиболее счастливы в жизни».

— «Их дух переходит на следующий уровень, где они воссоединяются со своей семьей».

— «Мне нравится думать, что жизнь продолжается в идеальном мире, свободном от боли и зла, в таком же, но идеальном мире, где никто не знает, что они умерли».

— «Дух собаки покидает тело в виде энергии и соединяется с вселенским собранием других душ».

— «Они становятся дикими цветами и деревьями. Становятся красотой, которой когда-то были».

— «Смерть — это конец, но воспоминания поддерживают чувство любви».

Как и в случае человеческой утраты, некоторые люди также говорят о том, что они чувствовали присутствие своего мертвого питомца, о чем свидетельствуют следующие цитаты.

— «Его дух все еще с нами».

— «Они остаются со своим хозяином — я видела двух моих собак после того, как они умерли».

— «Слышала и чувствовала их присутствие».

— «Слышала какие-то звуки, сообщающие мне, что он хочет выйти, — топот ног и прочее — на следующий день после смерти».

Нет никаких сомнений в том, что эти акты памяти очень похожи на описания переживаний смерти людей и отражают способность окружающей среды стимулировать воображение, ставшее более чувствительным в результате утраты. То, насколько смерть домашних животных вписывается в общую схему человеческой утраты, не стоит игнорировать, поскольку эта ситуация открывает возможность проникнуть в значение отношений для отдельных людей. Кроме того, как уже говорилось, отношение к смерти домашних животных также является одним из способов осмысления более общего отношения человека к жизни и смерти.

Три вопроса в анкете 1992 года непосредственно касались темы утраты в разделе, озаглавленном «Поддержка при утрате». В первом спрашивалось, считают ли люди необходимой поддержку в связи с утратой, когда чье-то домашнее животное умирает, во втором — будет ли респондент пользоваться поддержкой, будь она доступна, а в третьем — готовы ли люди платить за профессиональную поддержку. Результаты показали, что 74 % считают, что поддержка необходима, 63 % воспользовались бы ей сами, а 50 % заявили, что готовы платить за поддержку в связи с утратой. Здесь наблюдается рост от половины респондентов, которые считали, что были бы готовы платить за поддержку, до практически трех четвертей всей выборки, считавших, что поддержка необходима. Люди явно надеются, что их семья и друзья окажут необходимую помощь, но интересно, что до половины респондентов считает, что стоит заплатить за профессиональную поддержку в случае утраты. Более поздние исследования показали важное место ветеринаров в процессе переживания потери домашнего животного^[647].

Возвращающееся горе

Весьма вероятно, что переживание утраты по характеру схоже с многими другими глубокими переживаниями на протяжении всей жизни. Некоторые антропологи подчеркивали важность воспоминаний и настроений, которые как бы наслаиваются вокруг этих воспоминаний в нашем видении прошлого. Этот вид памяти-настроения является неотъемлемой частью того, как символы действуют в нашем опыте, влияя на будущие взаимодействия и, в свою очередь, испытывая их влияние^[648].

Теоретически, горе находится ближе к символическому знанию, чем к нашему энциклопедическому знанию. Каждое переживание горя влияет на предыдущие переживания и наоборот. Смерть любимого супруга, потеря ребенка матерью — одни из самых глубоких форм горя; утрата рыбки ребенком, напротив, вероятно, ничего не значила бы для друга семьи, но для ребенка, золотая рыбка которого умерла, потеря может быть значительной. Это становится тем более очевидным, если представить живущую в одиночестве женщину, собака которой теперь является ее единственным постоянным спутником. С точки зрения взаимоотношений собака — это существо, присутствие которого постоянно и потребности которого в еде, уходе и физических упражнениях — важная составляющая

жизни этой женщины. Но еще большее значение имеет тот факт, что собака активно участвовала в жизни хозяйки, поэтому, когда собака умирает, неудивительно, что женщина испытывает глубокое чувство утраты, учитывая, что ее повседневный социальный мир вовлекал, а может быть даже был сосредоточен на собаке-компаньоне.

Место домашних животных в Великобритании, особенно в городской жизни, отразил опрос 1990 года, в котором около 68 % владельцев собак и 61 % владельцев кошек заявили, что в целом получили эмоциональную поддержку после смерти питомца. 74 % владельцев собак и кошек заявили, что чувствовали поддержку со стороны других членов семьи, когда животное умерло. Возможно, для социологии интересно отметить, что согласно этому и другим опросам собака всегда является немного более «социальным» животным, чем кошка. Смерть собаки, вероятно, будет иметь более серьезные социальные последствия, чем смерть кошки, не в последнюю очередь потому, что она ведет более прямую социальную жизнь: ее выводят на прогулки и живут с ней в одном доме. Ее смерть может быть более заметной, чем смерть кошки.

Как мы уже упоминали, смерть питомца важна тем, что дает повод для «возвращения горя». Горе, несомненно, сложное явление, но оно, безусловно, связано с воспоминаниями, основанными на эмоциях. В каком-то смысле настроение — это переживание в настоящем таких эмоционально нагруженных воспоминаний. Адаптация к утрате включает в себя переход от одного набора настроений, наполненных горем, к настроениям другого, более оптимистичного типа, которые открыты для будущего. Но люди иногда говорят о моментах, когда настроение горя, воспоминания о тяжелой утрате пробуждаются, вспоминаются и переживаются заново.

Смерть домашнего животного — это событие, которое может напомнить прошлый опыт смерти, как показало исследование 1990 года. На вопрос, вернула ли смерть питомца воспоминания о более ранних смертях, были получены два рода ответов. Как и следовало ожидать, для значительного меньшинства смерть была напоминанием о ранее умерших домашних животных. Соответственно, около 34 % владельцев собак и 41 % владельцев кошек вспомнили о смерти предыдущих домашних питомцев. Но небольшой группе, состоящей примерно из 15 % владельцев собак и кошек, смерть домашнего животного напомнила о смерти человека. Этот факт говорит о том, что для некоторых отношения с домашними животными были достаточно сильными, чтобы отражать человеческие отношения. Еще одна группа, представленная 20 % владельцев собак и

кошек, обнаружила, что смерть домашнего животного напомнила им о смерти как предыдущего домашнего животного, так и человека. Таким образом, мы выяснили, что примерно треть респондентов чувствовали, что смерть домашнего животного влечет за собой воспоминания об уже пережитых утратах^[649].

Эта конкретная группа продемонстрировала, что как женатые, так и разведенные люди чувствовали необходимость в поддержке в случае утраты чаще, чем одинокие люди или вдовы. Вопреки популярной гипотезе, мнение людей по этому вопросу не зависело от того, живут они одни или нет. Тенденция была несколько неожиданной: именно люди, живущие не одни, считали, что поддержка при утрате более необходима. Возможно, одинокие люди привыкли справляться самостоятельно, а люди, живущие в семьях, привыкли получать сочувствие от других.

Кремация домашних животных

Из уже сказанного, а также из многих примеров, которые можно извлечь из личного опыта, очевидно, что многие люди относятся к домашним животным как к значимым личностям. Это подразумевает уважение к животным, которое распространяется на них и после смерти. Например, из выборки 1992 года 31 % кремировали домашних животных индивидуально и забирали прах. Около 25 % хоронили своих мертвых домашних животных дома, у 21 % животных утилизировал ветеринар и бывшие хозяева не знали подробностей утилизации, а 17 % отправили животное на массовую кремацию при помощи ветеринара. Захоронение на кладбище домашних животных было самым непопулярным ответом, затронув всего 4 %.

Интересно, что о кремации домашних животных сообщалось чаще, чем о захоронении домашних животных, и в этом животные следуют наиболее распространенному в современной Британии человеческому пути к физическому исчезновению. На вопрос, что они будут делать в случае гибели домашних животных в будущем, еще бóльшая группа, около 44 %, ответила, что выберут индивидуальную кремацию, и 10 % — массовую кремацию. 25 % заявили, что выбрали бы погребение дома, а 19 % заявили, что хотели бы, чтобы их домашних животных похоронили на кладбище для домашних животных. Вероятно, это указывает, что по мере того, как кладбища домашних животных и крематории становятся более доступны, они будут пользоваться все большим спросом. Фактически, 55 % сказали,

что использовали бы кладбище домашних животных, если бы оно было доступно.

Прах питомцев и людей

Относительно небольшую группу из девяноста или около того человек, которые кремировали домашних животных и забрали пепел, спросили, что они сделали с кремированными останками. Двадцать шесть человек просто хранили прах, но двадцать один поставил галочку в поле ответа «Сохранил, чтобы похоронить вместе с собой». Идея захоронения праха домашнего животного вместе с прахом хозяина — наиболее яркий пример связи между человеком и животным. Она также иллюстрирует идею о том, что кремация — это обряд, который позволяет людям делать то, что им нравится, с останками тела, будь то животного или человека. С кремированными останками, поскольку они представляют собой простое гранулированное вещество, легко обращаться. Они открыты для разнообразного использования. У них есть потенциал, которого нет у мертвого тела. Подобно тому как человеческий прах, произведенный современными методами сжигания, открывает степень свободы, ранее невозможную для западной цивилизации, то же происходит и с прахом домашних животных. Культурой не допускалось захоронение мертвого питомца вместе с мертвым владельцем, но совместное захоронение стало технически доступным и, возможно, гораздо более социально приемлемым, если, конечно, друзья и семья готовы взять на себя эту задачу. Возможно, кремированные останки значительно облегчают совместное помещение владельца и домашнего животного по двум близким причинам.

Во-первых, кремированные останки схожи физически, независимо от источника их происхождения. Светлое сухое гранулированное вещество — результат любой кремации. Часто говорят, что смерть — великий уравниватель, и эти слова наиболее точно выражают результат процесса кремации. Мертвые тела по-прежнему являются останками конкретного человека. Мертвеца можно идентифицировать как тело человека, известного при жизни. Это так, даже несмотря на то что, как говорят многие скорбящие, тело, которое они видят, — «не тот человек», которого они знали и любили. Ощущение, что труп — это не личность, является глубоким жизненным опытом для многих и, вероятно, тесно связано с верой в то, что реальное «я» сопряжено каким-то образом с душой, которая

теперь покинула тело. Когда живой человек смотрит на труп и чувствует, что он не имеет никакого отношения к реальным отношениям, когда-то существовавшим между скорбящими и мертвыми, это, вероятно, служит укреплению либо веры в существование души, либо мнения, что смерть действительно является концом жизни. Когда люди иногда говорят о мертвых телах как о чем-то неопределенном (например, «это не мой отец там лежит» и т. п.), они выражают свое восприятие радикального различия между телом и идентичностью. Кажется, именно некоторая живость в «другом» является базовым триггером для восприятия его как личности и вступления в отношения. Неподвижность смерти воспринимается такой незнакомой и неузнаваемой, что заставляет наблюдателей считать, что «личность» в другом отсутствует. Здесь оказывается, что язык души — это один из самых удобных способов справиться с новым опытом и понять его. В этой ситуации пепел скорее символизирует тело человека, каким он был когда-то, чем того человека, который теперь стал душой.

Вторая причина, по которой некоторым людям относительно легко объединять прах домашних животных и владельцев, заключается в том, что кремированные останки находятся на один шаг дальше от первоначального тела. Эта идея тесно связана с только что сделанным замечанием о различии тела и души, но сущностно отличается от него. Здесь прах рассматривается как нечто отличное от тела, существовавшего когда-то. Тело может стать непосредственным триггером для памяти. Одна из причин, по которой значительное меньшинство предпочитает погребение, заключается в том, что захороненное тело все еще выступает, силами воображения выжившего, как триггер для памяти и как одна из основ для продолжающихся отношений, продлеваемых при посещении могилы и частом общении с мертвыми. Пепел, напротив, стоит от тела дальше. Физический труп все еще имеет некоторое сходство с живым человеком, даже захороненный труп можно представить себе, но пепел не становится ключом к умершему; он представляет воображению относительно меньший простор для творчества. Это может быть одной из причин, по которой люди предпочитают кремацию в ситуации, когда уже переполнены воспоминаниями прошлого.

Пепел и технология

Именно в этом смысле кремированные останки уводят мертвых еще дальше от живых. Это отражает антропологическое исследование Роберта

Герца о том, что первая стадия погребальных обрядов имеет дело с телом, которое воплощает жизненную активность, а вторая стадия связана с новым статусом и идентичностью мертвых^[650].

Пепел символически менее нагружен, чем мертвое тело. Он представляет меньше триггеров для горя, так как предполагает отдаление от мертвых. Это, конечно, обобщение, всегда есть люди, для которых кремированные останки умерших являются чрезвычайно важными точками для соприкосновения в памяти и опыте. Но в целом прах символически отличен от тела.

В этом контексте не следует забывать о кремации как о механическом процессе. Мы уже рассматривали значение крематориев в связи с подъемом индустриального общества в Британии; здесь я хочу предположить, что в определенном смысле пепел является символом технологии кремации тел, будь то тела животных или людей. Сам процесс является нейтральным или технологичным, использующим эффективные средства сжигания. Крематоры в крематории представляют собой все более сложные механизмы, разработанные для максимального сокращения объема тел до минимального количества останков с минимально возможным выбросом токсичных или вызывающих неприятные чувства газов и дыма. Развитая система регулирования Великобритании и Европейского союза посвящена этому процессу сжигания, и она делает кремацию человеческого тела аналогом кремации останков животных или любой другой формы «отходов» (waste). Здесь мы наблюдаем совершенно иную картину, по сравнению, например, с кремацией в Индии, которая по сути является религиозным обрядом и регулируется теологической интерпретацией, как обсуждалось в главе 5.

Горе животных

Последний вопрос касается самих животных и того, знают ли они горе. На этот вопрос трудно ответить из-за степени антропоморфизма, включающегося в наше восприятие поведения животных. Сообщается, например, что некоторые высшие приматы проявляют форму расстройств, которая не является усвоенной реакцией, когда сталкиваются с «мертвыми или изуродованными представителями» их собственного вида^[651]. Некоторым животным, которые проводят вместе долгие периоды своей жизни, в том числе слонам, дельфинам и шимпанзе, порой свойственно

поведение, которое люди могут интерпретировать как чувство потери. Здесь, однако, мы должны помнить о том важном факте, что для животных долгое пребывание в депрессивном состоянии не способствует выживанию, особенно говоря о видах, которые являются пищей для других^[652]. И хотя встречаются рассказы о слонах, пытающихся разбудить умирающего члена стада, оставаясь с трупом некоторое время после смерти, прежде чем уйти от него и скрыть его в растительности, это не означает, что они испытывают горе, подобно людям, у которых есть самосознание, или обладают групповым сознанием^[653].

Здесь многое зависит от идей эмпатии и от того, как наше представление о собственном существовании перекликается с ощущением того, что другие могут существовать подобно нам^[654]. Есть некоторые свидетельства того, что дети очень рано начинают понимать разницу между живыми существами и артефактами^[655] и что, хотя они могут различать живые и мертвые вещи, это различие перерастает в своего рода осознание смерти только в возрасте около десяти лет^[656]. Здесь возникает вопрос о том, как социальные ценности и обычаи все в большей степени влияют на отношение детей к смерти, будь то смерть их домашних животных или других людей. Данная ситуация приводит нас к сложному взаимодействию живых и «неживых» вещей, представленных роботами, и это будет первый вопрос, к которому мы обратимся в следующей главе.

Глава 13

Роботы, книги, фильмы и здания

Люди взаимодействуют не только с животными и не только в них обнаруживают некоторое интерактивное выражение чувства идентичности. Для конца XX и начала XXI века характерно широкое взаимодействие с компьютерами, с онлайн-мирами, личными аватарами, а также с многочисленными формами социальных сетей, включая множество сайтов, посвященных увековечиванию памяти мертвых^[657]. Из появления моделей роботов, облик которых задумывается человеческим, возможно, неизбежно следует, что ученые и инженеры испытывают эмоции в отношении этих андроидов. Более того, если и когда роботы перестают существовать, они, видимо, вызывают эмоциональную реакцию, на что обратил внимание Масахиро Мори^[658] и для обозначения этого он ввел термин «реакция „зловещей долины“»^[659].

Исследование Мори касалось того, как человеческий труп и сломанный андроид вызывают реакцию у живых людей. В более поздних работах было высказано предположение, что человеческие реакции на «мертвых» андроидов могут предоставить возможность для более глубокого понимания горя и в отношении людей, особенно в том, что касается внимания человека к наличию или отсутствию движения в «телах»^[660]. Творчество человеческого воображения не оставило смерть без комментариев, без внимания. В литературе, кино, искусстве и архитектуре смерть оформляется так, чтобы последнее слово не оставалось за ней. Следующие ниже краткие очерки выявляют это стремление к утверждению жизни. В некотором смысле священные книги мировых религий также напоминают популярные средства массовой информации, кино и телевидение тем, что они предоставляют объективный фокус для размышлений о факте смерти. Хотя существуют очевидные различия между традицией сверхъестественной власти, которой наделены священные тексты, и гораздо более преходящей природой современных средств массовой информации и массовой культуры, обе эти традиции способствуют общественному обсуждению ценности человека перед лицом смерти^[661].

Литература в самом широком смысле, безусловно, обращалась к смерти как косвенно, через романы, так и прямо, через критику

современных подходов к ней^[662]. Классическая критика зарождающейся американской практики нанесения на мертвых косметики, как будто они просто спят, предпринята Ивлином Во в романе «Незабвенная», написанном еще в 1948 году^[663], и в более позднем произведении Джессики Митфорд «Американский способ смерти»^[664]; обе книги по-своему призывают к тому, чтобы человеческие реакции на смерть были более, а не менее подлинными. В конце 1990-х годов американский похоронный директор Томас Линч^[665] даже стал довольно популярным писателем благодаря своим «жизненным исследованиям мрачной торговли». Как показывают более ранние заголовки, некоторые книги могут быть весьма долговечными, но все же именно в зданиях содержится наиболее сохранное утверждение о смерти, не в последнюю очередь потому, что такие здания привлекают глубину смысла и передают ее от одного поколения другому. Излишне говорить, что священные здания также приобретают силу перед лицом смерти посредством использования священных текстов, читаемых в их стенах^[666].

Религиозные источники

Отличительной чертой мировых религий является то, что смерть в них оказывается связана со сверхъестественными силами и с руководством в отношении смерти и умирания, которое является частью общей теории жизни, особенно моральной. Хотя можно предположить, что божество полностью контролирует жизнь и смерть, некоторые конкретные проявления божества или его посланники могут быть более тесно связаны со смертью. Так, в индуизме Кали, великая мать и супруга бога Шивы, разрушительница и творец, является символическим выражением суда и смерти. В буддизме аналогичную роль играет фигура Мары. В мистической традиции иудаизма «Книга сияния», или «Зоар» на иврите, появившаяся в средневековой Испании, касалась вопросов смерти. Одна традиция утверждала, что существом, близким к смерти, был Адам, первочеловек и первый грешник, в то время как другие традиции утверждали, что эту роль играют умершие родственники^[667]. Тибетские буддийские традиции смерти стали особенно известны благодаря «Тибетской книге мертвых», которую мы обсуждали в главе 5. Во многих направлениях христианской теологии тоже встречаются размышления о посмертных мирах, хотя для них свойственна вера не в реинкарнацию, как

в буддизме, но в окончательное достижение рая. В некоторых народных традициях христианства присутствует вера в мертвых, которые встречают умирающих и даже передают им послания от живых^[668].

Медиаисточники

Идея о том, что в потустороннем мире мертвых приветствуют люди, становится все более популярной в конце XX века не благодаря религиозным источникам, даже не благодаря народной религии как таковой, а благодаря телевидению, газетам и журнальным статьям об опыте клинической смерти. Действительно, само выражение «околосмертный опыт» стало общепризнанной категорией, объем посвященной ему литературы, как популярной, так и научной, постоянно растет^[669]. Как обсуждалось в главе 9, многие переживают прохождение по туннелю к ярко освещенному выходу, где кто-то гостеприимный стоит в ожидании новоприбывшего, возможно, говоря ему, чтобы тот вернулся к земной жизни. Этот опыт в значительной степени, хотя и не полностью, положителен и часто способствует углублению духовной жизни у оставшихся в живых^[670]. Хотя сам опыт обусловлен скорее развитием базовых технологий медицинской реанимации, чем религиозными практиками — молитвой или медитацией, — его часто описывают в таких формах, чтобы придать воспоминаниям дополнительную глубину и значение, граничащее с религиозным. Фактически, они используют самую важную форму слов против смерти не только из-за медицинского контекста, в котором смерть казалась неизбежной, а выздоровление было достижением науки, но и из-за глубокой искренности и убежденности, с которой человек говорит о своем опыте.

Эти рассказы получили огромный общественный резонанс и их нельзя считать малозначительными: в большинстве современных обществ радио, телевидение, кино, спектакли, газеты, журналы и книги — все это формирует базовую информацию для повседневной жизни, и то, что транслируется в них, совершенно некритично принимается как правда. Эти средства массовой информации становятся все более важными примерно с 1950-х годов; они привлекают внимание общественности ко многим аспектам жизни, включая смерть. Это касается не только телевизионных новостных сюжетов о важных похоронных обрядах, но и документальных фильмов, а также других работ.

Хотя смерть оказывает влияние на частную жизнь отдельных людей, более публичные образы смерти, регулярно создаваемые художественными медиа, предоставляют богатый выбор примеров того, как реагировать на утрату. Хотя произведения музыки или кино длятся лишь мгновение по сравнению со временем существования памятников на могилах или пирамид, это не делает их менее действенными, и весьма вероятно, что в реальном опыте отдельных людей как быстротечные, так и устойчивые формы могут подпитывать друг друга, поскольку смерть становится повсеместной культурной заботой.

Телевидение

Телевидение было, пожалуй, самым важным средством представления проблемы смерти чрезвычайно большому числу зрителей, поскольку как художественные, так и документальные материалы стали доступны для миллионов людей. В мыльных операх и фильмах, а также в новостях и документальных фильмах о войнах, стихийных бедствиях и эпидемиях рассказывается о случаях смерти. Самый драматичный пример — вероятно, президент Кеннеди. Его смерть и последовавшие за ней погребальные церемонии вошли в жизнь миллионов жителей США, причем более половины населения плакали, четыре из пяти сообщили, что чувствовали утрату кого-то дорогого, а девять из десяти заявили, что испытали физический дискомфорт^[671]. Утверждалось, что погребальный ритуал во многом «восстановил и успокоил национальное сообщество» после этой трагедии^[672]. Тем не менее нет никакой гарантии, что телевизионный обряд приводит к полностью положительному результату: например, похороны Мартина Лютера Кинга, по мнению некоторых, были в чем-то провальными^[673].

Музыка

Музыка — одно из самых глубоких средств выражения эмоций между людьми и внутреннего опыта каждого индивида, не в последнюю очередь в отношении смерти. Она включает и народную музыку, и концертный репертуар «опер, балетов и мюзиклов»^[674]. Культуры неизбежно различаются по своему акценту на музыке и месту песен, песнопений и

причитаний во время смерти. Глава 8, например, касается традиционного греческого православия, где музыка играет значительную роль в литургии церкви, сосредоточенной на человеческом голосе, и не в последнюю очередь музыка связана с широким кругом народных причитаний. Последние превращают в слова общечеловеческое переживание горя и делают его еще более конкретным, относящимся к каждой отдельной смерти. Слова многих из этих плачей хорошо известны на локальном уровне и построены таким образом, что в них могут быть вставлены некоторые детали каждой смерти для персонализации. Говорят, что в условиях современных социальных изменений многие городские греки считают такие плачи старомодными и ожидают, что те исчезнут в атмосфере современной жизни; вполне может быть, что такие песни требуют относительно сплоченного традиционного сообщества, чтобы сохраниться. Эти песни пели соседи и друзья, а не узкий круг людей, потерявших близких; в городских условиях существование такого сообщества маловероятно. Тем не менее подобные песни отражают значение музыки для многих сообществ на протяжении веков, если не тысячелетий: она помогает людям справляться со смертью. Примеры можно найти у сотен традиционных сообществ, например в деревнях Трансильвании^[675]. По сути, пение — это общественная деятельность, которая дает надежду и группе в целом, и индивидам. Сила и понимание других словно помогают скорбящим, когда те наиболее слабы.

Гимны и музыка

В христианской традиции смерти посвящены многочисленные музыкальные произведения, в том числе реквиемы, популярные гимны, плачи и инструментальная музыка. В католицизме основная форма связана с музыкой, сопровождающей ритуал заупокойной мессы-реквиема: с XVI века сформировалась целая музыкальная форма, в которой пробовал силы практически каждый крупный композитор, включая Моцарта, Верди и более современного Эндрю Ллойда Уэббера^[676]. Они и многие другие композиторы значительно расширили культурную жизнь многих народов, выходя далеко за пределы европейского контекста.

В протестантизме, где сама идея реквиема вместе с молитвами за умерших традиционно отвергается, великая музыка о смерти стала связываться со страстями и смертью Иисуса Христа^[677]. «Страсти по

Матфею» Баха — один из лучших примеров музыкального размышления о смерти; так же широко известен «Мессия» Генделя с его акцентом на страстях и воскресении Иисуса. На гораздо более распространенном и популярном уровне многие протестантские гимны о смерти описывают как смерть Христа, так и смерть отдельных людей, со значительным акцентом на путешествии в небесный град. Гимн «Пребудь со мной в вечерний час» стал широко исполняться на самых разных мероприятиях, в том числе на футбольных матчах, и позволил людям делиться эмоциями во времена смерти и трагедии в Великобритании. Методистское возрождение в XVIII веке в Великобритании ознаменовало собой жизненно важные перемены, поскольку гимны, наряду с проповедями, стали центральным средством выражения учения и веры. Они содержатся, например, в первой книге, «Гимны и священные стихи», опубликованной Джоном и Чарльзом Уэсли в 1739 году. Основываясь на традиции пения метрических псалмов^[678], гимны выражали доктрины новых религиозных воззрений языком, который мог быть глубоко библейским, но также мог для усиления эффекта использовать небиблейские выражения. Свобода использования обыденного языка для отражения и повторения библейских фраз была мощным средством стимулирования благочестия, не в последнюю очередь в отношении к смерти. Именно в протестантской традиции пение гимнов стало центральным и жизненно важным аспектом богослужения в XVIII и особенно в XIX веке, что, например, показывает публикация «Древних и современных гимнов» в 1861 году. Эта традиция пения гимнов перешла в царство регби и футбола: гимн «Пребудь со мной в вечерний час» и светский гимн «Ты никогда не будешь одинок» (You'll never walk alone), например, стали визитной карточкой больших игр и клубов, а также идеально подходят для пения на мемориальных мероприятиях на футбольных стадионах.

Другая важная народная традиция, традиция плача, демонстрировала, как христианские формы развились из еще более древних погребальных обрядов, связанных с обращением к мертвым; здесь глубокие эмоции плакальщицы получали свободное выражение^[679].

В мире современной музыкальной коммуникации возникает множество новых форм музыкального ответа на смерть, например в опере Найджела Осборна «Ангелы ада» или в Первой симфонии Джона Коррильяно, которые специально обращались к теме смерти от СПИДа^[680]. В таких произведениях международная сцена заменяет деревню, чтобы с еще большей силой продемонстрировать потребность человека не молчать

перед лицом смерти.

Скульптура

Музыка может длиться лишь мгновение, а скульптура остается на века. Высочайшие ее формы, пирамиды и другие мавзолеи, остаются памятниками умершим спустя долгое время после того, как слова песен смерти были забыты. Украшения могил также служат средством выражения отношения к смерти, как, например, крест и распятие, связывающие смерть Иисуса со смертью верующих христиан. В бесчисленных церквях, а также на кладбищах стоят произведения искусства, изображающие мертвых, особенно тех, кто был влиятелен при жизни.

Из тысяч скульптур, изображающих смерть, мы выбираем здесь для описания только одну — Орфея и Эвридику работы Огюста Родена (1840–1917). Эта замечательная работа, которая сейчас находится в Метрополитен-музее в Нью-Йорке, была создана примерно в 1895 году и изображает юношу Орфея, выходящего из подземного мира, за которым как тень следует его возлюбленная Эвридика. Он выводил ее из плена в подземном мире, но нарушил зарок и оглянулся; теперь она должна вернуться туда, к смерти, оставляя Орфея ни с чем. Это драматическое изображение человеческого горя затрагивает самое сердце скорби, не в последнюю очередь как отражение нравов конца XIX века, когда неверие в загробную жизнь заметно распространилось у многих европейцев. Орфей вылеплен с ясностью и точностью; он — образ чистой индивидуальности, несущей тяжесть потери любви: он не может и не должен оглядываться назад на то, что потерял. Хотя кажется, что они оба появляются из мрамора, Эвридика вязнет в нем и возвращается в бесформенность. Ее лицу не хватает четкости, глаза закрыты и потеряны. Ее левая рука зажата, больше не открыта для прикосновений или объятий. Правой рукой Орфей держится за лоб от горя, его левая рука открыта, но не тянется назад, чтобы коснуться ее. Его руки и ноги подчеркнуты живы, а ее уже поникли. Она теряет свою идентичность, в то время как он способен нести последствия осознания боли разлуки и горя.

Миф об Орфее привлек внимание нескольких ученых из самых разных академических областей, интересующихся смертью. Шведский историк религии Аке Хульткранц рассматривал аналогичные высеченные в камне сюжеты из культур североамериканских индейцев, когда муж возвращает

жену из страны мертвых, но случайно бьет ее, несмотря на предупреждение, что такое действие вернет ее в царство мертвых. Хульткранц объясняет, что эти мифы берут начало в «повествовании об экстатическом путешествии шамана», преобразованном традицией^[681]. Антрополог Уолтер Гольдшмидт также упомянул «древний символ Орфея» и его табу на то, чтобы оглядываться назад, чтобы выразить «страх зла, несомого смертью», а не страх перед умершими^[682]. Он также вспоминает библейскую версию запрета оглядываться, которую он связывает с Иовом, но, по-видимому, имеет в виду Лота, жена которого превращается в соляной столп, когда оглядывается во время побега семьи из Содома, подробно описанного в Быт. 19: 26.

История Лота подробно исследуется с исторической и теологической точек зрения Брайтвайзером, который утверждал, что великий протестантский реформатор Жан Кальвин использовал эпизод с Лотом для разоблачения «феноменологического движения горя» и установления его в качестве модели горя в протестантской традиции^[683]. Его аргументация состоит в том, что горе демонстрирует две противоположные тенденции: с одной стороны, оно связано с ощущением того, что вещи стремительно ускользают, а с другой стороны, указывает на отставание в статичном опыте.

Выставки и искусство

Разного рода искусство долгое время служило не только основным средством размышления о смерти, но и противодействием ей; человеческое творчество взаимодействует со смертностью через краску и скульптуру. От средневекового изображения жизни как танца со Смертью до более современных экзистенциальных образов смерти через самые разнообразные символы запустения, художники выступают против смерти для многих^[684]. Одна выставка 1996 года, организованная в Амстердаме Гарри Хейинком и Уолтером Карпаем^[685], была посвящена теме «Посреди жизни мы находимся в смерти»; она собрала широкий круг экспонатов от примерно шестидесяти художников, каждый из которых был связан с тем или иным аспектом смерти. Пять залов выставки начинались с современных костюмов, которые можно использовать как одежду для мертвых; например, был выставлен саван с вышитыми на спине крыльями. Во втором зале была выставлена коллекция гробов, начиная с простого

тканевого, распадающегося вскоре после захоронения. Эта идеальная ткань отвечает современным экологическим взглядам, как и плетеный деревянный гроб и еще один очень легкий гроб, снабженный ремнями, которые позволяют переносить его на спине человека. На других гробах были яркие надписи, некоторые гробы были природными, например вырезанными из ствола дерева.

Следующий зал был весьма необычен. В нем стоял обеденный стол, на белую скатерть был наброшен темный контур человеческого тела, голова которого находилась на одном конце стола, а ноги — на другом. Смысл темного контура прояснился в обширном меню, предлагавшем разнообразие блюд, которые могли быть приготовлены из человеческого тела. Это размышление о каннибализме было, пожалуй, наиболее ярким примером современного рассмотрения смерти и обрядов смерти. Его дополняла следующая часть выставки, где видео задокументировало уничтожение человеческого тела в результате взрыва в специальной камере. Диаграммы и планы, представленные для этого метода утилизации тел, какими бы строгими и новаторскими они ни казались, напоминают проекты крематориев конца XIX века, показывая, как идея, которая в одну эпоху кажется почти абсурдной, может стать полностью приемлемой в другую.

Самый большой зал выставки был заполнен разнообразными артефактами и дизайнерскими идеями для поминовения умерших. Особое место занял яркий металлический катафалк с большими колесами, валами, по которым его могли тянуть люди, и контейнер в форме мяча для регби для перевозки гроба. Среди других объектов были песочные часы, наполненные кремированными останками, и весьма творческие надгробные памятники, один — включавший металлический каркас со свисающими с него надгробиями, похожими на пальто на вешалках, указывающий на смерть как, возможно, смену одежды. Другой памятник выглядел как шарманка в птичьей клетке.

В последнем помещении находились особые головные уборы для скорбящих — черные структуры огромных размеров, одна — стоящая на колесах. На листьях растения аспидистры были написаны слова памяти, а компьютерные программы позволяли получить доступ к информации об умерших.

Вся эта выставка художественными средствами обращалась и к серьезности, и к юмору, которые часто связываются со смертью в современных обществах; это было как бы обращение к смерти, но без голоса традиционной религии. Тот факт, что выставку посетило очень

много людей, и не в последнюю очередь большое количество молодых людей, показывает, что смерть продолжает оставаться не только предметом любопытства, но и объектом творческого отношения. В последующие десятилетия число выставок, посвященных смерти, возросло.

Искусство предлагает массу возможностей для демонстрации своих сил в борьбе со смертью. Возьмем лишь один пример: мы можем увидеть разнообразие взглядов на смерть в Викторианскую эпоху в великолепной книге Ли Маккормика Эдвардса о Губерте фон Геркомере (1849–1914), из которой я извлекаю некоторые из следующих сведений^[686]. Сын бедных баварских иммигрантов, Геркомер приобрел известность в Англии, и 24 января 1901 года Эдуард VII попросил его написать королеву Викторию на смертном одре. Все, что можно увидеть на этой акварели, где яркость струящегося и полупрозрачного савана, кажется, уже переносит королеву в другой мир, — ее лицо в профиль и правую руку с крестом. Профиль обрамляют несколько лилий и другие цветы^[687]. Другая картина Геркомера — возможно, одна из самых известных британских картин о смерти конца XIX века — также изображает смерть как завершение долгой жизни: «Последний сбор: воскресенье в Королевском госпитале Челси 1875 года», удостоенная почетной медали на Парижской выставке 1878 года. Большое количество пенсионеров Челси, пожилые и отставные солдаты, сидят в часовне во время богослужения. Каждый погружен в свои мысли, за исключением одного, голова которого повернута к столь же пожилому человеку слева, чей пульс, по ощущениям, остановился. Мертвец сидит, слегка сгорбившись. В то время как другие закрывают глаза в молитве, ему закрывают глаза после смерти. Похожая тема появляется в картине «У двери смерти» 1876 года, действие которой происходит в его родной Баварии: крестьянская семья преклоняет колени в молитве перед зажженными свечами, а священник идет из церкви в сопровождении мальчика, звонящего в колокольчик. Цель их — соборование умирающего в доме, с большой вероятностью жены старика, стоящего на коленях вместе с детьми и внуком. Все три этих примера показывают смерть как часть жизни и живой традиции веры, которая сама дает более широкое представление о смерти.

Поэтические слова против смерти

Поэты, кажется, первыми стали использовать слова самосознания для

выражения человеческих эмоций, в том числе эмоций от любви и смерти, и для описания влияния памяти на опыт^[688]. Это подразумевает и светское послание, в котором подчеркивается смысл смерти как конца прожитой жизни, которой придается большое значение^[689]. В данном случае мы еще раз можем лишь указать на способность поэзии быть в авангарде слов против смерти и не документировать массу стихов, противопоставляющих жизнь ее отрицанию в смерти. Достаточно двух стихотворений, принадлежащих перу Дилана Томаса (1914–1953) и Стиви Смита (1902–1971): первое оказывается одним из самых сильных примеров слов против смерти, когда-либо высказанных в стихотворении на английском языке; второе лежит на противоположном конце спектра, где слова не срабатывают и тщетно стремятся быть услышанными.

Само название и первая строка стихотворения Томаса «Не уходи безропотно во тьму»^[690] обращены к его мертвому отцу, а через него и ко всем мертвым, призывая их не принимать смерть как пассивную неизбежность. «Будь яростней пред ночью всех ночей, Не дай погаснуть свету своему». Стихотворение сочетает в себе этот образ света с первой строкой «Не уходи безропотно во тьму», порождая мощный поэтический шквал сопротивления смерти для тех, кого он последовательно называет «мудрыми, добрыми» и «суровыми»^[691].

Стиви Смит, напротив, в своем чрезвычайно популярном стихотворении «Не махал — тонул»^[692] рассказывает о человеке в море, которого те, кто на суше, считали приветственно машущим, в то время как на самом деле он указывал на свое горе — он тонул.

Был общий вывод: переохладился, Перекупался. Неправда, этот холод был и прежде!(Лежал, бедняга, и свое тянул) — Всю жизнь я лишь пытался докричатьсяИ не махал рукою, а тонул.

Эта строфа особенно важна, поскольку противоположна тому, на что направлены слова против смерти. Здесь слова сводятся к взмаху рукой, сигналу издали, неверно понятому, принятому за противоположность. Отдельный человек, субъект и объект стихотворения, социально дистанцирован от других, что неуместно: «Всю жизнь я лишь пытался докричаться», — говорит он. Поэтому, когда дело дошло до смерти, ничтожные другие, твердо стоявшие ногами на земле, не смогли отличить взмах отчаяния от приветствия. Сказанное отражает важность социальной сети, религиозной или светской, как бастиона против смерти и демонстрирует чувство тщетности индивидуализма в отношении как к жизни, так и к смерти.

То, как читатели воспринимают эти стихи, во многом зависит от их собственного жизненного опыта и чувства принадлежности к группе и сообществу. Джордж Штайнер, один из самых пронзительных интеллектуалов конца XX века, предлагает одну из таких пронзительных реакций, когда пишет: «Какими бы они ни были вдохновенными, ни стихи, ни картины, ни музыка — хотя музыка подходит ближе всех, — не могут примирить нас со смертью, не говоря уже о том, чтобы „отвратить ее от цели“»^[693].

Здесь он, вероятно, говорит от имени многих, потому что именно подобный активный и творческий ум, склонный к рефлексии, который воспринимает идею бездумности смерти такой непостижимой, и находит убежище в словах описаний. Мы не можем быть дома в настолько чужой стране.

Но несмотря на интеллектуальные размышления, сила поэзии утешать и возвышать в погребальных обрядах остается велика. Интересный пример — возможно, даже исторической значимостью обладающий том «Чтения, молитвы и музыка, избранные для мемориальных служб» под названием «Память», представленный Недом Шеррином^[694], ведущим популярных шоу, с предисловием архиепископа Кентерберийского. Интересно, что ни одно из упомянутых стихотворений не включено, хотя стихотворение «И безвластна смерть остается» Дилана Томаса — одно из многих, которые в этом сборнике можно рассматривать как светскую поэзию. Эта подборка была создана для благотворительной организации Cruse Bereavement Care и отражает тот факт, что смерть в конце XX века привела к сотрудничеству светских и религиозных слоев общества. В книге представлены библейские чтения и традиционные гимны, а также отрывки из романов и устоявшейся классики, а также описываются формы прошедших поминальных служб для некоторых выдающихся людей и служб, которые некоторые известные люди придумали для себя. Включен и список подходящих музыкальных произведений. Эклектизм перед лицом смерти отражен в том, как на одной странице за Т. С. Элиотом следуют великий бенгальский поэт Рабиндранат Тагор, популярная артистка Джойс Гренфелл и англиканский священник-мистик Джордж Герберт^[695]. Книга Шеррина показывает, что люди все чаще хотят формулировать собственные последние слова о своей жизни и смерти и не обязательно соглашаются с теми, которые предлагает традиционная религия.

Совершенно очевидно, что слова и музыка остаются чрезвычайно сильными и значимыми, когда дело доходит до планирования

размышлений о жизни умершего. Косвенно это собрание указывает на важность мест, где проходят поминальные службы. Даже самые светские слова против смерти говорились в пределах древних религиозных стен.

Интересно, что многочисленные исследования, посвященные аспектам горя, часто включают цитаты из поэзии, как будто клиническая проза требует их для установления справедливости^[696]. Одним из наиболее ярких примеров является очень важная книга Кюблер-Росс «О смерти и умирании», где каждая глава начинается цитатой из Рабиндраната Тагора^[697]. Ее заключительный раздел «Молчание, выходящее за рамки слов» посвящен абсолютному спокойствию перед смертью и заканчивается строфой из самого запоминающегося стихотворения Рабиндраната Тагора «Залетные птицы»:

Вода в сосуде прозрачна. Вода в море — темна. У маленьких истин есть ясные слова; у великой Истины — великое безмолвие.

Человечные слова против смерти

Нелегко поместить стихи Тагора, да и многих других поэтов, в строгую классификацию священных и светских. Даже если мы уверены в религиозности конкретного автора, мы никогда не сможем узнать, как стихотворение читается и воспринимается отдельными людьми. Эта глубокая герменевтическая проблема выходит за рамки данной книги. Однако следует отметить, что сама поэтическая форма, особенно когда обращается к тому, что многие считают глубиной жизни, говорит о ситуации смерти и состоянии смертности. По этой причине я говорю здесь о человеческих словах: даже слова, которые не являются религиозными, могут быть восприняты в эмоциональном переживании, которое было бы трудно отличить от некоторых явно религиозных взглядов.

Далее кратко прокомментируем относительно новое явление, по крайней мере в Великобритании, — использование популярных песен на похоронах как отличительного способа оформления ритуала погребения. Термин «популярная» может быть совершенно точным или иногда может потребоваться его расширить, чтобы охватить академическую музыку, которая при этом не является духовной. Как бы то ни было, все больше людей просят сыграть популярные песни или мелодии, обычно в крематориях во время похоронного обряда, в качестве надлежащего способа вспомнить жизнь умершего и попрощаться с ним. Список десяти

самых популярных песен на похоронах, опубликованный в *Funeral Service Journal*, дает чрезвычайно ясную картину нетрадиционных религиозных настроений, характерных для значительных групп британцев в 1990-х годах^[698].

На первом месте была Уитни Хьюстон с песней «I Will Always Love You», затем Фрэнк Синатра с «My Way», «Unchained Melody» группы Righteous Brothers и «Wind Beneath My Wings» Бетти Мидлер. На пятом месте Барбра Стрейзанд с «Memory», за ней последовали Джон Леннон с «Imagine», версия «In the Mood» Гленна Миллера, «Walking in the Air» Олд Джонс, «Wonderful World» Луи Армстронга и, наконец, версия песни «Smoke Gets in Your Eyes» группы Platters. В этих популярных произведениях вызывающие воспоминания слова и музыка отражают что-то из совместной жизни и личности умершего. Сам факт, что подобные песни используются, показывает, насколько большинство британцев привыкли использовать сильные слова на похоронах. Керл аналогичным образом показал, как популярная музыка стала ассоциироваться со смертью и в США^[699].

Даже если похороны носят сугубо светский характер, использование музыки и чтение каких-то отобранных текстов друзьями и членами семьи, а не священником, придает обряду ощущение значимости. На мой взгляд, это демонстрирует эффективность слов против смерти и исторический успех христианства в установлении обрядов смерти как ситуации, в которой проявляется человеческий гений в противостоянии негативу и в стремлении преодолеть невзгоды.

Архитектура смерти

Человеческий гений традиционно выражал подобные чувства даже в камне. Строительство зданий против смерти — одно из самых выразительных человеческих начинаний, что так очевидно в великих погребальных камерах доисторических времен, в пирамидах Египта и в мавзолеях по всему миру. Они могут говорить о будущих царствах, где сейчас живут мертвые, как в Древнем Египте, или о культурном вкладе музыкантов, поэтов или ученых, как гробницы знаменитых людей в Вестминстерском аббатстве в Лондоне или на кладбище Пер-Лашез в Париже; они могут составлять такое мемориальное пространство, которое Ричард Этлин назвал «пространством отсутствия»^[700]. Особенно уместным

кажется упоминание крематория Гуннара Асплунда в Стокгольме, построенного в конце 1930-х годов, в качестве примера последнего типа: кремация наиболее эффективно приводит буквально к отсутствию тела, сохраняя при этом потребность в мемориальном комплексе. Другие исследовали аспекты истории архитектуры смерти^[701], а также предоставили подробные описания, например, конкретных кладбищ. В качестве примера можно привести исследование знаменитых кладбищ Centennial Park в Аделаиде^[702] или Forest Lawn в Калифорнии, основатель которого Губерт Итон стремился осуществить мечту о парке, наполненном прекрасными растениями, статуями и произведениями искусства. В первый день нового 1917 года Итон написал «Кредо строителя», в котором христианские утверждения сочетаются с формулировками управленческой практики:

Я верю в счастливую вечную жизнь.

Я верю... в Христа, который улыбается и любит вас и меня.

Поэтому я знаю, что сегодняшние кладбища неправильны, ведь они изображают конец, а не начало... неприглядные каменные дворы, полные нехудожественных символов и угнетающих обычаев...

Я постараюсь построить в Forest Lawn великолепный парк, без уродливых памятников и других обычных знаков земной смерти, но заполненный высокими деревьями, журчащими фонтанами, пением птиц, красивыми скульптурами... благоухающий лучшими историями и романами мира.

Скульптурный мрамор и витражное стекло приветствуются, но контролируются признанными художниками.

Место... охраняется огромным благотворительным фондом^[703].

Учитывая весьма частую критику кладбищ в стиле Forest Lawn, стоит признать успех Губерта Итона в приобретении в 1913 году засушливого кладбища Тропикано, и не только в обеспечении водоснабжения, сделавшего возможным создание газонов, но и в культурном творчестве. После посещения выставки в Сан-Франциско в 1915 году он был вдохновлен идеей внеконфессионального христианства как важной основы великой американской цивилизации. Поэтому он стремился к тому, чтобы ключевые, по его мнению, элементы европейской христианской культуры заняли свое место в Forest Lawn. Посещая Европу, он купил реплики известных произведений искусства и хранил их в церквях и зданиях на своем участке, где люди могли заключать брак с 1920 года или, впоследствии, крестить детей. Его биографы так описывали его гений: он

позволил американцам среднего класса «купить крохотные доли в версии Мемориального Импульса»^[704].

Эту знаменитую попытку построить земной рай можно рассматривать как основу для американского отношения к трупам как к спящим родственникам, причем и то и другое служит художественным обрамлением смерти, исполненным драмы и надежды, несмотря на столь частую критику со стороны Европы. То, в какой степени люди считают необходимым заниматься строительством и обслуживанием памятников умершим, показывает, как конкретное общество обращается к смерти. Слова против смерти традиционно использовались индивидом и обществом, но по мере расширения индивидуализации они становятся все более частными. Мишель Вовель, выдающийся историк смерти, также писал о влиянии современных погребальных обрядов на кладбища, ведущем к экономической стандартизации, которая тем не менее сочетается с новым чувством индивидуализма^[705].

Еще неизвестно, будут ли личные слова против смерти, которые символизирует, например, рукописная карточка в букете цветов, помещенном рядом с кремированными останками, работать так же, как надписи на публичных мемориалах, в обращении к смерти и утверждении жизни. Интересно то, что даже частные мемориалы часто стоят на общественных кладбищах и тем самым приобретают безличную публичность. Письменные памятники позволяют делиться с другими, которые еще неизвестны. Выбирая такой формат, люди признают, что смерть приходит ко всем и что все могут ответить на нее вербально. Немногие надгробия остаются пустыми и безмолвными.

Исследования смерти

Наконец, мы не должны игнорировать тот факт, что, вдобавок к архитектурному, литературному и художественному творчеству, связанному со смертью, мы обнаруживаем рост интереса к смерти примерно с 1950-х годов в академических областях антропологии, истории и социологии, а также значительное развитие терапевтических и психологических исследований и душепопечения, о чем говорится в нескольких главах этой книги. Все эти поля представляют собой культурную реакцию на смерть, не в последнюю очередь в свете ослабленного чувства религиозной уверенности в посмертных царствах ада

и рая. Историки, в частности, рассматривали смерть не только как факт жизни, требующий документального подтверждения, но и как культурный мотив, позволяющий им сравнивать разные эпохи^[706].

Врачи, психиатры и терапевты предлагают все больше внимания уделять вопросам горя и скорби. Их сочинения отражают рост движения по организации хосписов и групп самопомощи людей, потерявших близких. Особенно большое влияние оказали такие исследователи, как Элизабет Кюблер-Росс с ее ранней теорией горя^[707] и Колин Мюррей Паркс, изучавший реакции людей, понесших тяжелую утрату^[708]. Американские журналы, например *Death Studies* и *Omega*, а также новый британский междисциплинарный журнал *Mortality* (издается с 1996), все свидетельствуют о явном интересе к смерти, сформированном широким светским контекстом постмодерна. Курсы в школах и колледжах также начали обращаться к проблеме смерти.

Современная адаптация

В совокупности эти источники показывают, что смерть больше не входит в сферу деятельности официальных религиозных институтов и не подлежит богословской интерпретации. Слова против смерти сейчас переходят из области священного в область мирского. Хотя многие традиционные слова против смерти все еще теологические, теперь они в равной степени могут быть поэтическими или эксплицитно терапевтическими. Но все они способствуют продолжающемуся процессу адаптации и социальной эволюции через расширяющееся число примеров риторики смерти. Когда-то совокупность возможных отношений к смерти была глубоко связана с традиционной религией и нашла формальное выражение во множестве надписей и эпитафий, как показал Армандо Петруччи в своем превосходном исследовании, которое также указывает на радикальный упадок в современности таких публичных описаний умерших^[709]. В то время как религиозные люди вполне могут сожалеть об утраченных религиозных толкованиях смерти, можно рассматривать появление других подходов как приносящих большее благо значительному количеству людей.

Адаптивность реакции может быть характерной чертой успешных групп и отдельных лиц. Смещение традиционных и новаторских, религиозных и светских, художественных и своеобразных подходов к

похоронам, происходящее во многих современных развитых обществах, можно интерпретировать как свидетельство не только секуляризации, но и стремления людей к значимости. Более того, эти новаторские формы вполне могут способствовать чувству завоевания, характеризовавшему лучшие традиционные погребальные обряды. Например, в обществах с традиционной христианской культурой было бы неразумно думать о погребальных обрядах как о представлении каких-то устаревших человеческих усилий, основанных на прошлом и постепенно ослабевающих. Подобно тому как ритуал стал использоваться в качестве мощного инструмента многими группами, будь то для терапии или драмы, не игнорировались и его возможности в рамках светского ритуала. Популяризация и секуляризация погребальных обрядов, вероятно, станет одной из основных площадок для развития ритуалов в ближайшее десятилетие. Некоторые из них окажутся успешными, а другие потерпят неудачу, потому что среди обрядов также выживают сильнейшие. Если наши рассуждения верны, сохранятся обряды, ведущие к процветанию скорбящих, усиливая стремление к жизни.

Глава 14

Оскорбительная смерть, горе и религии

Не все смерти одинаковы, равно как и их интерпретации. В этой главе мы обратимся к трем точкам зрения, которые показывают влияние концепций, связанных со смертью. Сначала я изложу собственную теорию «оскорбительной смерти», а затем рассмотрю примеры динамики смерти, горя и харизмы в важнейших символических формах и в завершение исследую взаимосвязи между смертью и мировыми религиями. Последняя тема выдвигает на первый план потенциально важную гипотезу о связи между горем и основателями религиозных групп.

Теория оскорбительной смерти

До сих пор мы в основном сосредоточивались на том, что можно было бы назвать «обычной смертью», приходящей к каждому человеку, которая приводит родственников и друзей к переживанию потери. Мы также рассмотрели аспекты жертвоприношения в главах 4 и 8. Теперь мы обратимся к смерти, от которой страдает большая часть людей в обществе; я называю ее «оскорбительной смертью», потому что она происходит при обстоятельствах, оскорбляющих общественное мнение. Здесь я опишу эту идею лишь кратко, она была полностью описана в другом месте^[710].

Оскорбительные смерти происходят, когда один или несколько человек умирают при обстоятельствах, вызывающих массовый общественный резонанс, и приводят к демонстрациям против власти, которую обвиняют в том, что та стала причиной этих невинных жертв, и от которой требуется определенная форма ответа и возмещения ущерба. Смерть Дианы, принцессы Уэльской, в 1997 году, великий «Белый марш» против убийц-педофилов в Бельгии в 1996 году и международный концерт «Live Aid», организованный Бобом Гелдофом в 1985 году от имени жертв голода в Эфиопии, — вот лишь несколько примеров. Эти и другие события показывают, что смерть отдельных людей может служить мощным символом основных ценностей общества, да и всего человечества, которые следует беречь, а не отбрасывать. Смерти, произошедшие в Аушвице или во время теракта в Оме в Северной Ирландии в 1998 году, также могут

служить примерами; со временем Аушвиц привел ко всеобщему общественному резонансу. Дело в том, что случаи смерти, связанные с преступлением, вызывают массовые протесты, которые, по сути, являются словами против смерти. Тот факт, что эти смерти считаются ненужными и даже беспричинными, добавляет дополнительный стимул к народным протестам, которые, по сути, стремятся выразить ценность человеческой жизни и выступить против любого ее удешевления.

Один из самых ярких примеров смерти, который раскрывает эту теорию, произошел в Норвегии в 2011 году, когда Андерс Брейвик в костюме полицейского убил более шестидесяти подростков в молодежном лагере на острове Утейа, а также более десяти взрослых в Осло. Это был своего рода протест против «иностранцев» и интегрированного общества. На суде в 2012 году он был признан виновным и приговорен к длительному тюремному заключению. Как я утверждал в другом месте, процесс судебного разбирательства включал не только признание его вины, но и массовое собрание людей в Осло, спевших песню об интеграции сообщества, которую, как известно, и ненавидит Брейвик. Используя антропологическую теорию двойного суверенитета для усиления теории оскорбительной смерти, я предположил, что обвинительный приговор суда представляет собой то, что было названо судебной или юридической властью, в то время как народное пение символизировало то, что называется «мистической властью»^[711]. Брейвик представляет собой пример культурного предательства, а смерть — его средство (medium).

Жертвенная инверсия

Еще одно преимущество идеи оскорбительной смерти заключается в подчеркивании контрастов, обнаруживаемых между явлениями, в особенности между оскорбительной смертью и некоторыми формами жертвоприношения, что мы продемонстрировали на примере смерти Христа, описанной в главе 8. Жертвоприношения ритуализируются, планируются и совершаются спонтанно; вместо того чтобы оскорблять социальные ценности, они возводят и укрепляют их. Вместо того чтобы нарушать моральное равновесие общества, они часто восстанавливают его. Жертва выбирается намеренно и устраняет негативные ценности, например вину, вместо того чтобы обвинять власть имущих. В то время как популярная реакция на оскорбительную смерть требует возмещения со стороны государственных властей, формальные жертвы являются частью

процесса возмещения ранее возникших нарушений.

И оскорбительная, и жертвенная смерти демонстрируют способность живых тел быть одновременно средством выражения социальных ценностей и средством изменения взглядов людей на ситуации. Сам факт, что у людей, животных или растений забирают жизнь в результате оскорбительной или жертвенной смерти, достигает этой цели. Утверждение, что жизнь — это средство утверждения собственной ценности, не является аргументом. Жизнь, несправедливо отнятая у кого-то, оскорбительная смерть несет в себе противоположное послание, чем жизнь, умышленно отнятая в ходе жертвоприношения. Первая ослабляет, а вторая усиливает группу, сообщество или нацию.

Принудительные смерти

Сказанное поднимает вопрос о принуждении к социальной смерти, поскольку сам факт демонстрации в погребальных обрядах того, насколько высоко большинство обществ ценит жизнь, подчеркивает наказание, налагаемое смертной казнью, при которой жизнь отнимается легитимированными силами. Ценность жизни оспаривается серьезными преступлениями, что объясняет, почему многие общества считают смертную казнь уместной, особенно за совершение убийства, согласно правилу «око за око». Точно так же во многих культурах самоубийство рассматривается как преступление или грех, поскольку оно может интерпретироваться как кража у общества одного из его членов или потому что оно, как кажется, бросает вызов религиозному убеждению, что только Бог является источником жизни и только он один имеет право ее давать и забирать ^[712].

Насильственная социальная смерть принимает множество форм, будь то практиковавшиеся в древности отравление, забивание камнями, сжигание на костре и сажание на кол или современные методы подкожных инъекций, обезглавливания, повешения, электрического стула или газовой камеры. Во всех этих случаях смерть — это результат выверенного и преднамеренного процесса. Часто с телами подобным образом убитых обращаются без особых церемоний или уважения, захоранивая в безымянных могилах или скармливая диким животным. Смерть и уничтожение демонстрируют власть общества над людьми и их телами. Такой конец обычно не сопровождается гордыми словами против смерти; подобная смерть — скорее способ, которым общество говорит свои слова

за жизнь. Одним из сложных исторических примеров было принятие в Англии 1830-х годов закона, позволяющего использовать тела умирающих в домах для бедных для вскрытия медицинским персоналом^[713]. Это помещало бедных в одну категорию с преступниками, чьи тела давно отдавали на вскрытие, что стало одной из причин, способствовавших в Викторианскую эпоху усилению акцента на необходимости проведения достойных похорон.

В наше время следует с сочувствием относиться к трем тысячам человек, приговоренных к смертной казни в США, «единственном демократическом обществе, которое казнит своих граждан», к тем, чьи жизни подчиняются режиму, который трудно понять любому аутсайдеру, как убедительно продемонстрировал «инсайдер» Ричард Майкл Росси^[714]. Более того, жизнь их семей и друзей изменилась из-за такого ограничения свободы. Даже те, чьи родственники были убиты, выражают резкую антипатию к смертной казни; это показывает, что идиома «око за око» далеко не универсальна и казнь просто продлевает страдания в семье убийцы. Здесь мотив слов против смерти приобретает дополнительное и большее значение, поскольку личные нарративы описывают эмоциональные реакции, связанные с «восстановительным правосудием» и выходящие «за пределы возмездия»^[715].

Смерть в религии

Тот факт, что традиционные религии часто сосредотачивали внимание на вопросах справедливости, возмездия и прощения, а также горя, скорби и загробной жизни, часто принимается как должное, но вопрос о том, почему религии настолько связаны со смертью, вряд ли когда-либо обсуждался. Хотя несколько антропологов XIX века действительно рассматривали эту тему, она вышла из моды в XX веке. Однако сейчас, возможно, настало время поднять эту тему еще раз, хотя и с совершенно другими акцентами и с привязкой к более актуальным причинам, не забывая, что секулярные процессы также могут сочетаться или сменять традиционные религиозные схемы, в том числе в некоторых формах восстановительного правосудия.

Секуляризация является одним из фоновых факторов, делающих связь между смертью и устоявшимися формами религии особенно интересной, поскольку, если смерть и религии неразрывно связаны в большинстве культур, то что происходит в контекстах, где на все большее число людей

влияет секуляризация? Поскольку все умирают и сталкиваются с тяжелой утратой, что означает секулярный контекст для исполнения эмоциональных обрядов? Могут ли похоронные обряды быть столь же эффективными, если они происходят в нерелигиозном контексте? Поставить эти вопросы — значит поднять вопрос более высокого порядка о самом определении религии. Когда люди, считающие себя светскими или нерелигиозными, участвуют в обрядах, сосредоточенных на центральных аспектах человеческого существования, следует ли определять их деятельность как «религиозную»? Это интересный вопрос, например, в отношении таких движений, как Британская гуманистическая ассоциация. По запросу эта группа предоставляет семьям специалиста для проведения похорон. В 1999–2000 годах, например, около 150 таких служителей провели более 4000 обрядов. После соответствующего запроса и консультации с потерявшим близких служащий предлагает форму ритуала, которая отражает стороны жизни умершего, и следит за тем, чтобы похороны или кремация были проведены с уважением к общему духу праздника жизни. Эксплицитно Британская гуманистическая ассоциация предполагает, что не существует такой вещи, как жизнь после смерти в каком-либо смысле сохраняющейся души или личности умершего, есть только память, живущая в оставшихся.

Сам факт, что Британская ассоциация гуманистов с радостью предоставляет исполнителей ритуалов, имеет огромное значение для изучения смерти, ритуалов и веры. На уровне идеологии можно утверждать, что ассоциация конкурирует с церквями, но, что более важно здесь, она показывает, что смерть нельзя оставлять без комментариев и внимания, независимо от того, придерживаются ли люди религиозных взглядов на мир или нет. Необходимо произносить слова против смерти, и они могут быть как светскими, так и религиозными. Но, и это интересный вопрос, становятся ли светские слова религиозными, когда они произносятся «против смерти»? Таким образом, поднимается фундаментальный вопрос о значении религии как таковой. По крайней мере отчасти ответ на этот вопрос должен быть утвердительным, хотя он, вероятно, окажется неприемлем для светских групп. Но здесь требуется осторожность в отношении значения слов, поскольку люди осознают глубину значения, придаваемого их жизни, отношениям и месту в мире. В традиционных религиях эта глубина подразумевает божественное начало, и в момент смерти эта человеческая глубина эксплицитно признается, как в покойном, так и в его родственниках. Религиозные слова, сказанные против смерти, признают значение жизни и помещают ее в божественную

реальность.

Для людей, которые не придерживаются традиционных религиозных взглядов на мир, человеческая жизнь по-прежнему имеет глубокое значение, но оно заключается в рамках семьи, дружбы, человечности, общества или, возможно, мира в целом. Смерть остается временем, когда эта глубина эксплицируется, и именно тогда приобретают силу светские ритуальные слова. Их сила проистекает из эмоциональной глубины, присущей контексту смерти, а не обязательно из какой-либо конкретной традиции. Светские похороны могут иметь такое же сильное воздействие, как и любой религиозный обряд, если слова и музыка здесь отражают жизнь умершего и взаимоотношения живых. В самом деле, традиционный религиозный ритуальный язык может казаться неадекватным и неуместным, когда он не связан с реальными людьми на похоронах, так же как совершенно «светские» слова могут иметь силу при правильном их выборе и использовании. В обществах, где человеческая индивидуальность становится все более важной, на карту все чаще ставится сила слов, зависящая от уместности их системы референций.

Проблема, лежащая в основе этих соображений, напрямую связана с определением «религии» или с тем, что «религиозный» означает в контексте смерти. Поднятый здесь вопрос сложен, но он сосредоточен на связи между религией и смертью. Многое зависит от точки зрения дающего определение и от осознания того, что некоторые могут не желать, чтобы их определяли тем или иным образом. Религия обычно определяется в понятиях веры и догматов, связанных с Богом, божественным или какой-то высшей силой. Точно так же для атеистической или гуманистической позиции характерно выступление против этих убеждений. В этом смысле христианство и атеизм, например, являются зеркальным отображением друг друга; также необходимо учитывать вид атеизма: один противостоит христианству, другой — индуизму.

Для целей этой главы я предлагаю другой подход к этому вопросу, предполагающий, что, произнося свои слова против смерти, независимо от того, исходят ли эти слова из устоявшихся религий или взяты из «светских» источников, люди выполняют религиозную функцию. Эти слова представляют собой перформативные высказывания, что обсуждалось в главе 1: они изменяют человеческие отношения, знаменуя уход мертвых и конец их социальной жизни и выражая глубину и значение человеческого существования. В этом процессе есть естественность, которая смешивается с политическим противостоянием светского и религиозного. Во все большем числе современных обществ мы наблюдаем

рост персонализированных обрядов, которые иногда опираются на религиозные традиции, а иногда на светскую литературу и музыку, как описано в предыдущей главе.

Смерть и рождение религии

Именно на фоне обрядов, отмечающих глубину человеческой жизни, мы обращаемся к динамической роли, которую играют обряды смерти в устоявшихся религиях. Социологи, историки и другие исследователи слишком часто некритично относятся к религиозной обоснованности погребальных обрядов. В главе 11 мы уже описали, как Тайлор разработал теорию происхождения религии, основанную на идее анимизма. Последующие достижения общественно-научной мысли отвергли эту форму спекулятивного эволюционизма как «интеллектуалистскую», поскольку она представляла идеи как абстрактные системы, лишенные жизненного контекста. Хотя это и справедливо, место смерти в религиозной динамике остается препятствием для простого принятия очевидно неизбежной связи между религией и смертью. Прав ли был Тайлор по существу, утверждая, что религия уходит корнями в переживания смерти и утраты? Здесь мы не можем ответить на этот вопрос сколько-нибудь глубоко, но можем обрисовать его значение через серию отдельных кейсов и сославшись на некоторые потенциально полезные психологические идеи, которые ясно указывают на вопрос, требующий ответа. Одна из основных проблем связана с тем, как переживания горя могли повлиять на основателей и лидеров религии: это вопрос, который практически не обсуждается в каких-либо исследованиях религии XX века.

Буддизм

Роль смерти в зарождении буддизма довольно очевидна. Традиционно считается, что Гаутама был вынужден отказаться от оседлой семейной жизни, чтобы избавиться от горечи переживаний, вызванных встречами с больным, стариком и трупом. Это взаимодействие со старением, распадом и смертью человека определило актуальные задачи — стремление к просветлению и освобождению от уз, связывающих желание и существование. Майкл Карритерс, описывающий центральную черту буддизма как «оптимизм ввиду перспективы достижения „бессмертия“»,

также походя высказывает важное наблюдение о том, как смерть становится относительно невидимой в западном обществе, тем самым устраняя связи в обычном восприятии между тем, что мы можем назвать смертью, и религиозными поисками. В буддизме смерть — это часть сложного процесса существования, глубоко укорененного в повседневных желаниях, а не просто какое-то финальное событие^[716]. Одна из причин, по которой буддизм распространился и добился успеха в различных культурах, вероятно, кроется как в озабоченности смертью — одним из главных страданий в жизни, так и в его способности решать проблему всего комплекса смерти, включающего болезнь, старение и конец земной жизни, и все это в рамках гораздо более общей концепции переселения души, уже обсуждавшейся в главе 5. Заботы одержимого собой человека являются препятствиями на пути к плодотворной жизни; они все выражаются в абстрактной сущности отрицательного желания, символизирующей все проблемы и опасности жизни. В чем-то эту точку зрения повторил 2500 лет спустя Фрейд в работе «Будущее одной иллюзии», утверждая, что религия существует для устранения «ужаса перед природой»^[717], не в последнюю очередь связанного со смертью. Медицинская мифология Фрейда развивалась разными путями, но в ее основе лежит инстинкт смерти. Независимо от того, согласны мы или нет со схематизацией Фрейда, мы можем рассматривать его взгляд как сходный с взглядом Будды в определении дискомфорта смерти и спасительного ответного решения. Каждый из них предлагал средства решения проблемы. Для Будды решение лежало в обретении «ловкости» (skilfulness), приближающей человека к этической и ритуальной жизни. В самом деле, можно было бы кратко сказать, что буддийский ответ — это сангха, а фрейдистский — психоанализ. Сангха и психоанализ оказываются типичными примерами того, что можно было бы назвать интерактивной идеальной реакцией на смерть, которая, с социологической точки зрения, отражает подход манипулятора: можно что-то сделать со смертью, зная динамику ее действия. Буддизма, вероятно, не существовало бы, если бы Гаутама не увидел труп и не счел его коренной проблемой жизни.

Христианство

Христианство также отражает влияние смерти на религию, хотя оно

сосредоточено на влиянии смерти человека, а не на его размышлениях о смерти. Смерть Иисуса, вероятно, вызвала больше комментариев, текстов, теоретических рассуждений и эмоциональной привязанности через акты преданности, чем смерть любого другого человека. Один чрезвычайно важный аспект христианства заключается в размышлениях о его страданиях, обычно называемых страстями, и в том, как верующие отождествляют себя с Иисусом, особенно в ритуалах, связанных с неделями, предшествующими Пасхе. Христианство оказало глубокое влияние на европейские и многие другие культуры через представление о победе над смертью и надежду на вечную жизнь, последовавшую, как считалось, за воскресением Христа. Эта тема широко представлена во многих формах искусства на протяжении более чем десяти веков. Действительно, христианское искусство, архитектура и иконография представляют собой один из самых обширных наборов слов против смерти в истории мира. Распятие и крест — два символических выражения глубины боли смерти, с одной стороны, и превосходства над смертью, с другой, которые развивались на протяжении всей христианской истории. На это потребовалось время: на ранних этапах Иисус чаще изображался как добрый пастырь, несущий овцу, в то время как образ Ионы, освобожденного из чрева большой рыбы, символизировал избавление, в частности от смерти.

Христианство было бы невысказимо как мировая религия без смерти Иисуса и толкования этой смерти как жертвы, дарующей спасение и побеждающей смерть. Одна из причин, почему христианство стало такой успешной мировой религией, — это универсальность смерти и, соответственно, близость христианской вести о посмертном спасении для всех верующих. Теоретическая задача, которую следует более тщательно изучить в будущих исследованиях, заключается в том, чтобы связать теории смерти Христа с культурным контекстом соответствующего поколения. Другими словами, смерть Иисуса — это не просто факт, который можно описать теологически, а тема, в определенной степени отражающая конкретную культурную группу.

Сказанное служит напоминанием о том, что христианство не является однородным ни во времени, ни в пространстве. Я говорю это, чтобы привлечь внимание к важному исследованию христианства конца XVIII и XIX века в Европе и Северной Америке, в особенности миссионерской деятельности, проведенному Питером ван Руденом. Он утверждает, что этот период положил начало новому типу христианства как поистине миссионерской религии, в отличие от большинства предшествовавших

форм. Его подробный анализ показывает очарованность смертью, характерную для христианской миссии. Он предполагает, что значение смертей католических миссионеров и протестантских миссионеров и их семей, которым в то время уделялось много внимания, заключалось в том, что, хотя они и были разрушительными переживаниями в частной сфере, индивид мог их преодолеть силой веры^[718]. Смерть позволила христианству проявить свою силу в жизни отдельных миссионеров, точно так же как она сыграла свою великую роль в обращении заблудших в противном случае душ. Победа над смертью лежала в основе этого свежеевозрожденного христианства: будь то телесная смерть или духовная, обе должны пасть перед силой Христа.

Более ранняя иная форма христианского совладания со смертью заключалась в основной практике мессы или евхаристии, не в последнюю очередь в ее развивающейся с начала второго тысячелетия сакраментальной форме. Не только в заупокойных мессах, но и в каждой мессе, в каждой евхаристии повторяется смерть Христа — и так же вспоминается смерть умерших верных. Церемониальное поедание символической плоти Христа и питье Его крови предлагают для живых грубую ритуальную встречу со смертью, что в некоторые моменты христианской истории приводило кое-где к драматическим художественным и иконографическим изображениям смерти Христа, за века до миссионерского возрождения в XVIII веке.

Лидеры и харизма

Из сказанного в этой книге становится очевидно, что смерть играет важную роль в большинстве религий; действительно, можно формализовать это обобщение, как это сделал я в другом месте, и определить мировые религии с точки зрения их победы над смертью^[719]. Здесь, однако, я хочу это описание интерпретировать, обратив внимание на психологическую проблему, связанную с религиозными группами, которую я формулирую на основе работ Дэвида Абербаха^[720]. Его центральный аргумент заключается в том, что утрата является одним из важных факторов появления харизматических личностей во взрослом возрасте. Выживший желает заменить умершего другими, которые, по сути, оказываются последователями. Харизмат — это человек, нуждающийся в последователях, в людях, которые оказывают поддержку и

помощь тому, кто в этом нуждается. В самом деле, само понятие харизмы с этой точки зрения и даже с более широкой социологической точки зрения — это то, что представляет лидера не просто как изолированного человека, а как узел в сети. Другими словами, разумнее говорить о харизматических отношениях, чем о харизматическом человеке, поскольку без последователей лидер был бы никем.

Победу над смертью, происходящую в жизни харизматичного религиозного лидера, можно также интерпретировать, объединив идею Мориса Блоха об отраженном насилии с теорией Абербаха о горе, порождающем харизму. Хотя отраженное завоевание — это в первую очередь социологическая концепция, а гипотеза харизмы горя — скорее психологическая, эти точки зрения прекрасно совмещаются и дополняют друг друга. Исходя из этого, харизма является результатом отраженного насилия горя. Другие теории могут дополнять эту точку зрения или противоречить ей и требовать дальнейших исследований. На данный момент я просто хочу указать на необходимость рассмотрения этих и подобных вопросов: чтобы развить эту точку зрения, позвольте мне сейчас привести несколько примеров групп, в которых смерть оказалась плодотворной почвой для харизмы. Большинство этих примеров отталкиваются от центральной роли смерти Христа в мейнстримном христианстве, но один пример, более светский, возвращает нас к смерти принцессы Дианы, о которой уже говорилось в начале главы, посвященной теории оскорбительной смерти.

Хотя массовая реакция народа на смерть Дианы установила идеальный тип «оскорбительной смерти», показывая, что она далеко не уникальна^[721], к ней также можно подойти с позиции связи горя и харизмы. Если горе может способствовать развитию харизмы, то драматический общественный контекст утраты принца Уильяма может стать причиной высокой харизматичности во взаимоотношениях между королем и британской общественностью в будущем. Также здесь можно прибегнуть к мотиву отражения завоевания, позволяющему предположить, что была преодолена предельность иерархического разрыва между королевской семьей и простыми людьми; в таком случае возможная коронация Уильяма вызовет новое чувство единства между монархом и людьми. Умозрительно мы можем предположить, что сочетание этого чувства с харизмой могло бы придать особенно сильное ощущение короля и народа. Возможно, в этом даже отражается то, как молодая королева Елизавета II взошла на трон после смерти своего отца, хотя это вызвало совершенно другой уровень общественной реакции. Широкий общественный резонанс вызвала свадьба

принца Уильяма и Кейт Миддлтон 29 апреля 2011 года в Вестминстерском аббатстве. Это широко транслируемое событие, которое видели миллионы людей по всему миру, и государственный праздник в Великобритании стали своеобразным знаком того, что ребенок, потерявший близких, теперь сделался мужчиной, брак превосходит похороны, мертвая принцесса-мать культурно превратилась в принцессу-жену.

Некоторые христианские движения

От этого социального примера, не связанного с конкретными религиозными традициями, мы переходим к серии набросков о лидерах религиозных групп, которые, похоже, действительно находились под влиянием горя или связанных со смертью моментов в ключевые периоды своей жизни.

Квакеры, или Общество друзей, предлагают яркий пример смерти как религиозной мотивации. Основатель этой организации Джордж Фокс в 1647 году впал в транс на четырнадцать дней, и это было «настолько похоже на смерть, что его друзья действительно думали, что он мертв»^[722]. Утверждают, что после выздоровления он настолько изменился внешне, что стал «другим человеком», который, по его собственным словам, был «переделан заново». Этот вид трансформирующей смерти перекликается с символической смертью и возрождением в многочисленных шаманских традициях. Что еще более интересно, с моей точки зрения, этот транс был вызван смертью человека по имени Браун, получившего откровения о будущей жизни и свидетельстве Джорджа Фокса.

Шейкеры^[723] — другой пример, который более точно отражает страх смерти, поскольку считалось, что это движение обрело большую часть своей силы из-за того, что его основательница Энн Ли, или Мать Энн Ли, как ее часто называют, организовала движение на основе «безбрачия как полового решения проблемы смерти»^[724]. Считается, что это многих привлекало тогда, когда был высок уровень смертности при родах. Она предлагала и религиозное спасение, и способ избежать серьезной социальной проблемы.

Мэри Бейкер Эдди, основательница движения «христианская наука», родилась в 1821 году; она тоже была глубоко потрясена утратой и горем. Когда ей было двадцать два — двадцать четыре года и, по словам одного автора, «четыре потери близких в течение нескольких коротких лет

разлучили Мэри Бейкер с братом, матерью, мужем и сыном», она впала в болезненное состояние, что привело ее к формированию этой новой религии^[725].

Гораздо более новая группа, назвавшаяся IAM, также предоставляет некоторые данные для нашей теории горя, на этот раз связанные с ее членством. Изучение последователей IAM (также известного как Институт прикладной метафизики, основанный британской эмигранткой в Канаде Виннифред Бартон в 1963 году) показало, что 35 % из них потеряли родителей, не дожив до двадцати лет. Были некоторые свидетельства того, что привлекательность группы заключалась в принадлежности к большому сообществу, оказывавшему поддержку, но не требовавшему близости между членами. Другими словами, поддержка без обязательств, видимо, отвечает потребностям людей, боящихся потери после близости в будущем^[726].

Религия бахаи

Объем книги не позволяет подробно рассмотреть другие религии, но не будем забывать, что в исламе Мухаммад, согласно некоторым традициям, потерял отца вскоре после рождения, а мать — в возрасте шести лет. Точно так же основоположник веры бахаи Мирза Али Мухаммад (р. 1819) потерял отца вскоре после своего рождения и, в свою очередь, потерял единственного сына в младенчестве^[727]. Его мученическая смерть наступила в 1850 году. Преемник, Мирза Хусейн Али, главная фигура в подъеме движения бахаи, родился в 1817 году и пережил потерю отца, когда ему было двадцать два года. Его описывают как человека, обладавшего необычайно притягательной силой, которую с социологической точки зрения легко интерпретировать как харизму^[728].

Мормонизм

Последний пример, мормонизм, я подробно рассматривал в работе «Мормонская культура спасения»^[729]. Здесь я обозначу самые базовые моменты, связанные с двойной смертью. Первый пример напрямую связан с гипотезой Абербаха о горе и харизме и касается смерти Элвина Смита, старшего брата Джозефа Смита — младшего (пророка-основателя

мормонизма и человека, обладавшего высокой харизматической властью среди своих последователей). Элвин умер в ноябре 1823 года, когда Джозефу было восемнадцать лет. Примерно через два года после этого Джозеф сказал родителям, что он так одинок после смерти Элвина, что решил жениться. Он так и поступил. Но мертвый брат все еще был в памяти Джозефа. Пастор, хоронивший Элвина, сказал, что, вероятно, тот попал в ад, потому что его труп был выкопан кем-то и унесен. Отец, Джозеф Смит — старший, даже был вынужден вскрыть могилу сына, чтобы проверить, правда ли это. Именно смерть брата, которая была совершенно необычной, глубоко травмировала Джозефа. Травма — это правильное слово, потому что примерно через тринадцать лет после этих событий у Джозефа случилось очень важное видение брата. Это было в 1836 году, через шесть лет после основания мормонизма, в недавно построенном храме в Киртланде. В ситуации религиозного энтузиазма драматического периода устройства храма и ритуальной деятельности в сознание Джозефа Смита вернулся мертвый брат. Религиозный энтузиазм и смерть стоят плечом к плечу. Это событие пробудило в Джозефе желание формально пережить смерть своего брата и других людей. Результатом была схема ритуала, выполняемого опосредованно для умерших, который дает им доступ к спасению в загробной жизни. Это и стало основанием последующей приверженности мормонизма к широко известной схеме генеалогических исследований с последующим заместительным крещением умерших.

Но это была только первая влиятельная смерть в мормонизме. Вторая — смерть самого Джозефа Смита в 1844 году, мученическая кончина, как ее воспринимают многие последователи. Я считаю, что смерть внесла значительный вклад в развитие движения мормонов, придав власть его второму пророку и лидеру Бригаму Янгу. Как я показал в книге «Мормонская культура спасения», эта смерть дала дополнительный импульс, что и символизировала популяризация мифа о том, что, когда Бригам Янг одолел соперника за лидерство, он, Бригам Янг, по преданию, говорил голосом Джозефа Смита и даже обрел его физические черты. Не может быть более великих слов против смерти, чем те, которые изрек мертвый харизматичный пророк устами потенциального преемника.

Новые религиозные движения и смерть

Собрав воедино горе, харизму и развитие религий, справедливо

закончить эту главу указанием, что не все религиозные группы нуждаются в подобном стимулировании. Устоявшиеся религиозные традиции, отмеченные значительными смертями, окружающими их основателей, разительно отличаются от многих современных групп, появившихся в пространстве нью-эйджа примерно в последние сорок лет, во многих из которых смерть играла минимальную роль, если вообще существовала. Хотя эти сконцентрированные на индивидуальности движения и группы по развитию личности могут использовать понятия символической смерти, перекликающиеся с понятиями шаманской смерти, духовного возрождения или околосмертных переживаний, сомнительно, что они основаны на реальной смерти или на утрате их основателей. Это можно интерпретировать как появление либо другой формы религиозности, либо групп, которые окажутся недолговечными.

Глава 15

Светские жизнь и смерть

Чуть более века назад один христианский автор написал книгу «О месте смерти в эволюции»^[730], в которой он пришел к выводу, что печаль здесь превратилась в радость. Многие религиозные толкования доказывали то же. Если мы предположим, что погребальные обряды представляют собой успешную адаптацию человека к смерти, что можно сказать об обрядах, проводимых в светском обществе? На протяжении всей этой книги я размышлял, что по мере того, как человеческое животное обретало самосознание, оно обнаружило, что смерть является серьезной проблемой: не только из-за разрыва психологических привязанностей к близким или из-за разрыва связей, имеющих социологическое значение для ориентированных на групповую деятельность людей, но и из-за более высокого уровня парадокса самосознания, неспособного принять свое будущее небытие, — идея, которая не обязательно подразумевает страх смерти. Я предположил, что одна из основных причин успеха мировых религий заключается в их способности не только справляться с конкретными проблемами, но и обращать горе на пользу. В частности, я обратил внимание на то, что я назвал «словами против смерти», на форму позитивной риторики смерти, укорененную в теологии и литургии, посредством которых формулируются и выражаются верования в смерть, утрату и загробную жизнь. Насколько религия способна дать как отдельным людям, так и сообществам чувство преодоления смерти, настолько религия будет успешна. Я привлекал идею Мориса Блоха об отраженном завоевании, чтобы показать, как погребальные обряды могут придать чувство силы потерявшим близких, создав площадку ритуала, на которой обретают силу словесные обряды. Мы видели, как мировые религии формулируют некоторые проблемы и как национальные религии справляются со смертью на своем локальном уровне: как, например, индийские традиции были замечательно успешны в пределах своих культурных границ, а христианство разработало теорию и практику смерти, преодолевшие границы определенной культуры. Но времена меняются, и вопрос, как люди будут относиться к смерти в будущем, остается открытым.

Исследование, которое, вероятно, привлечет значительную аудиторию, представлено в провокационной книге «Homo Deus», которая, несмотря на объем, имеет подзаголовок «Краткая история будущего». В некотором смысле с описанными нами выше теориями Тайлора о смерти и происхождении религии пересекается то, как Харари риторически просит нас: «Только представьте себе христианство, ислам и индуизм в мире, где нет смерти, — ведь там нет и рая с адом, и реинкарнации»^[731]. Его точка зрения состоит в том, чтобы доказать неуместность этих понятий, которые тысячелетиями стояли на вершине бессмертия. Теперь он указывает на «нашу новую повестку дня» и утверждает, что «смерть — проблема техническая, которая может и должна быть решена»^[732]. Он приводит множество примеров людей и компаний, таких как Google Ventures, которые вкладывают огромные деньги в исследования и пытаются «выиграть игру» против старения и смертности^[733]. Харари признает за религиями влияние во многих частях мира, но, в отличие от многих социологов, которые считают это гвоздем в гроб теории секуляризации, он решительно утверждает, что «Бог умер — просто нужно какое-то время, чтобы избавиться от тела»^[734]. Он знает, что «Религия и техника без передышки танцуют искусное танго», но, кажется, уверен, что традиционные религии мало что могут предложить по сравнению с наукой и технологиями. Его сложное рассуждение включает «датаизм», или «религию данных», и охватывает дискуссии об интернете, киберпространстве, своего рода антропоморфизацию «информации», которая «хочет быть свободной», и идею о том, что «организмы — это алгоритмы», а жизнь — это обработка данных; все же его выводы сосредоточены на человеческом сознании и «я» как на «воображаемом», а не на «сверхумных алгоритмах»^[735]. Другими словами, сохраняется человеческое стремление к созданию смысла, а вместе с ним и смерть как пограничный катализатор человеческой саморефлексии; то, как «датаизм» может взаимодействовать со «смертью», остается вопросом для обсуждения, не в последнюю очередь в отношении массы информации, которая живет и, можно сказать, умирает или просто погибает от невнимания. Если рассматривать каждого человека как сложную совокупность информации, и даже если эту информацию можно перенести на компьютеры, остается вопрос, как поступить с мертвым телом, которое когда-то обработало так много информации. Ритуал «передачи

информации» может происходить до смерти с сохранением образов всей этой информации в «облаке», и это вполне может вызвать церемониальное удовлетворение.

Прежде чем перейти от таких предположений к нерелигиозным погребальным контекстам, стоит обратить внимание на один аспект «данных», связанный со смертью, который является чем-то вроде константы для средств массовой информации, освещающих смерть в результате бедствия или трагедии. Он отражен в вопросе «Сколько?». Будь то авиакатастрофа, оползень или террористический акт, вопрос о количестве жертв захватывает заголовки. В каком-то смысле этого можно было ожидать и просто воспринимать как должное, но я подозреваю, что здесь мы обнаруживаем не только общее стремление к цифрам, но и определенную символику, поскольку «числа» представляют свою собственную сферу значимости. Как будто «пересчет» мертвых переосмысляет их. Числа придают «значение» даже тогда, когда случившееся не может иметь никакого морального, экзистенциального или философско-теологического смысла. Сила «числа», которая жизненно важна во многих аспектах эмпирической жизни, переносится на ситуацию, которая в других отношениях бессмысленна или по меньшей мере глубоко не согласуется с человеческим пониманием.

Как бы то ни было, теперь мы можем обрисовать значение трех выбранных кейсов, в которых явно отрицается загробная жизнь. Они взяты у рационалистов XVIII и XIX веков, коммунистов XIX и XX веков и гуманистов XX века.

Секулярные обряды во Франции

Наглядный пример из Франции конца XVIII и начала XIX века — контекст Французской революции и сопровождавшей ее попытки реструктуризации общества. Антиклерикальные и антихристианские группы вольнодумцев намеревались заменить религиозные действия и объяснения жизни светскими альтернативами. Например, Жозеф Фуше, влиятельный революционер, требовал, чтобы на французских кладбищах размещались таблички с утверждением, что «смерть — это вечный сон». Робеспьер не думал, что такие действия приемлемы для населения в целом, как описано Ксельманом в превосходном труде «Смерть и загробная жизнь в современной Франции»^[736]. Ксельман также показывает, как Анри Сен-Симон (1760–1825) серьезно критиковал христианство из-за его

озабоченности счастьем в будущей жизни, а не в этом мире.

Сподвижник Сен-Симона философ Огюст Конт, оказавший большое влияние на более поздних социологов, представил философскую схему стадийного развития человеческой мысли, которое начинается с теологического уровня, затем проходит через метафизическую стадию и заканчивается научным этапом. Конт обозначил эти стадии другими названиями, указывающими на ценность, которую он придавал каждой: теологическую он называл «фиктивной», метафизическую — «абстрактной», а заключительную научную стадию — «позитивной». Этот последний термин помогает объяснить, почему социологию Конта называют позитивизмом. Но позже под влиянием любовной интриги Конт принял своего рода духовный подход к жизни и сформулировал, так сказать, светскую религию с пирами, священниками и ритуалами инициации, которые даже включали обряды для включения умерших в расширенное сообщество, основанное на любви, спустя примерно семь лет после их смерти.

О загробной жизни он рассуждал в терминах «объективной» телесной жизни, заканчивающейся со смертью и сменяемой «субъективным» существованием в «сердцах и умах других»^[737]. Здесь мы снова не обнаруживаем молчания о смерти. Позитивистские церкви, если это слово уместно, основывались, например, в Лондоне, Лестере и других местах, а гимны писались и исполнялись до конца Второй мировой войны, во всяком случае в ливерпульском Храме человечества. В одном гимне, посвященном Огюсту Конту, он упоминается как «Великий пророк и открыватель, первый из святых мертвецов»^[738]. Хотя этот социальный эксперимент по созданию секулярной религии в конечном счете не породил мировую церковь, он все же показывает человеческую способность участвовать в ритуалах, направленных на смерть и основанных на коллективном оптимизме.

Советский церемониал

В двух основополагающих статьях Крис Биннс подробно описал^[739] возникновение, как он это называл, церемониала Советского Союза^[740]. Пропаганда коммунистической партии с октября 1923 года продвигала широкий круг светских обрядов, в том числе похорон. В первые годы светские похороны устраивались только для героев

революции или для высших партийных лидеров, с лентами, процессиями и речами у могилы, обеспечивающими драматизм события. Хотя кремация становилась все более популярной как способ избавления от этих значимых индивидов^[741], возможно, наиболее серьезное противодействие смерти последовало за кончиной Ленина в январе 1924 года. Его вдова просила, чтобы ему не воздвигали мемориал, а лишь следовали примеру его жизни на практике. Биннс отмечает, что «невозможно было более жестко проигнорировать какой-либо призыв»: города и улицы переименовывались в его честь, 21 января, день его смерти, был объявлен ежегодным днем траура. Грандиозным похоронам предшествовало долгое ожидание, и, возможно незапланированно, тело было забальзамировано^[742]. Биннс использует слово «мумификация» для описания этого акта, который, видимо, стал результатом общественного запроса на возможность для тысяч людей посмотреть на тело и выразить свое почтение. Он предполагает, что в то время, когда официально доказывалось, что многие религиозные реликвии являются подделками, а некоторые — результатом естественной мумификации, идеологически было полезно продемонстрировать, что наука может достичь той же цели для атеистического лидера. Он добавляет, что «чудесное сохранение» Ленина может «придать ему ауру святого» среди масс. Идея революции и новой политической реальности теперь сосредоточена в мертвом (но сохранившемся) лидере, в его мавзолее в самом центре столицы коммунизма. Здесь идеологическое и церемониальное заявление о смерти, подвластной новой идеологии, было сделано максимально драматично^[743].

С течением времени военные мемориалы стали увековечивать имена погибших на гражданской войне и даже использовались в качестве площадки для церемоний посвящения молодежи, что является ярким примером мотива преодоления смерти. Ежегодно проводились церемонии поминовения, и, как выразился Биннс, «смерть преодолевалась в бессмертных делах»^[744]. Для обычных людей была разработана формальная процедура похорон, включающая процессии, музыку, выражение уважения к телу умершего и некоторые формальные заявления от представителей власти. «Гражданин СССР завершил свой жизненный путь. Родина прощается со своим сыном. Пусть в ваших сердцах навсегда останутся теплые воспоминания о нем»^[745]. Здесь смерть рассматривается не только в пределах семейной памяти, но и в контексте более высокой цели политического режима. Слова против смерти помещают человека в более широкую корпоративную идеологию. Конечно, как Советский Союз,

так и другие европейские страны, например Венгрия, за коммунистический период построили просторные помещения для похорон, где можно было проводить церемонии. Смерть не была отодвинута на второй план.

Общая секулярность

В коммунистической отсылке к «Родине-матери», в традиционном христианском утверждении «верной и несомненной надежды на воскресение», в современном мусульманском описании смерти единоверца как «ответа на призыв Господа», например, мы видим свидетельства об общих мирах смысла и высшей значимости, будь то в этом или в ином мире, а также об определенной степени авторитаризма. Из этого очевидно, что, хотя термин «секулярный» относится к устранению влияния традиционных религиозных идей, он может охватывать и коллективную философию, и коллективные ритуалы, проводимые авторитетными лидерами, как происходит с коммунизмом. Похожая ситуация наблюдается, например, в Великобритании, где Британская ассоциация гуманистов готова направить представителя для проведения похорон тем, кто не желает совершать религиозные обряды. В 1995–1996 годах, к примеру, на Британских островах было проведено около 3000 таких церемоний. По-видимому, эта тенденция усиливается: как отмечалось в главе 14, в 1999–2000 годах было проведено около 4000 обрядов.

Гуманистические похороны, конечно, не безмолвны. Жизнь умершего утверждается и празднуется в уместном, учитывающем смерть, ключе. Прежде всего, на первый план выходит индивидуальность мертвых, их жизнь с достижениями подробно описывается, как и значимые отношения в различных кругах, выстроившихся вокруг человека при жизни. Их может быть немного, как в случае с близкими или более дальними родственниками, или они могут быть обширными, включая дополнительные круги друзей, коллег по работе, соратников по профессии, членов клубов досуга и хобби.

Гуманистическая поминальная служба, предоставленная Американской гуманистической ассоциацией, начинается со слов: «Давайте будем честными со смертью. Давайте не будем притворяться, что она меньше, чем она есть... разлука... печаль... горе. Но давайте не будем притворяться, что смерть — это нечто большее, чем она есть на самом деле. Это не полное разрушение. Пока сохраняется память... это не конец любви... радости... и смеху»^[746]. Обряд, использующий символику

зажженной свечи, включает обращение: «Помня лучшее о человеке, вспоминая ее лучшие качества, уважая ее принципы, ценности и мечты, которыми она руководствовалась в жизни, мы проникаемся некоторыми из достоинств Джейн, чтобы мы сами могли быть более благородными в грядущие дни». Обряд включает чтение из Сенеки: «В присутствии смерти мы должны продолжать петь песню жизни», в то время как заключительное «Благословение» включает слова: «Пусть и мы в этот день вновь зажжем в своих сердцах признательность за дары жизни и других людей... Возвращаясь к рутине своей жизни, идите с любовью, и пусть с вами пребудет мир».

Это убедительный пример того, как секулярный подход к ценности человека как части сообщества становится основой для обращения смерти в свою пользу. Использование слов против смерти в смысле извлечения выгоды из моральных принципов, которых придерживался покойный, очень широко распространено. В некоторых частях света оно подчеркивается использованием хвалебных речей, что в последнее время более популярно. Например, Австралия недавно стала свидетелем быстрого роста того, что часто называют похоронами, ориентированными на жизнь, когда человек, обученный публичным выступлениям, драматургии и т. п., говорит об умерших и создает ритуал, в котором эта жизнь воспроизводится. Такие похороны, ориентированные на человека, меняют сильную в некоторых христианских традициях склонность рассматривать личность и индивидуальность умерших как минимально значимые в погребальных обрядах. Традиционный христианский акцент на грехе, божественном милосердии и загробной жизни имеет тенденцию обесценивать земную жизнь, вероятно на том основании, что она является пространством греха, а не сферой удовольствий. Прощение прошлого, а не благодарность за наслаждение имело приоритет в ритуале. Характерное обозначение — «похороны, сфокусированные на жизни» — отражает идею ретроспективного воплощения идентичности, которую мы обсуждали в главе 2 и которая подходит многим в современном «безопасном» обществе больше, чем традиционный мир великих религий, рассмотренный в предыдущих главах.

Итак, у нас есть ответ на первый вопрос этой главы. Секулярные образцы похоронных ритуалов могут преуспеть, помогая людям осознать значение завершенной жизни и, что не менее важно, жизни в более широком смысле. В антропологическом плане хвалебные речи или различные комментарии, сделанные семьей и друзьями во время жизненно важных событий, относятся к версии того, что было названо «церемониями

определения» или «стратегиями, которые предоставляют возможности быть увиденными в собственных терминах, собирая свидетелей своей ценности, жизнеспособности и существования»^[747]. Здесь важен мотив «жизненной силы», уходящий корнями в жизнь умершего человека, которая теперь представлена в памяти скорбящих, а не в некоем теологическом утверждении божественного покорения смерти.

Постмодернистские личности и смерть

Другой вопрос возникает, когда мы говорим о постмодерне, поскольку он не обязательно лишен религиозных настроений. Постмодернизм не обязательно атеистичен, он эклектичен и комбинирует частички верований. Тем не менее это широко обсуждаемое слово обычно используется для обозначения индивидуальных интерпретаций жизни, не приверженных всеобъемлющим идеологиям. Хотя я сомневаюсь в масштабах и значении «постмодернизма» для подавляющего большинства людей, важно обрисовать мировоззрение, которое небольшая группа мыслителей идентифицирует как типичное для нашей эпохи. Оно изображает индивидуалистический мир, избавленный от образа жизни, основанного на традициях или добровольной приверженности коллективным верованиям и идеологиям; оторванный от любого общепринятого образа мыслей и действий, человек стоит особняком в мире фрагментированных образов, звуков и запахов.

В более фундаментальном смысле утверждалось, что этот одинокий человек воспринимает время и пространство совершенно по-новому^[748]. С точки зрения времени высокая скорость потребления или удовольствия заменяет медленную, фастфуд заменяет длительные приемы пищи, тренировка в спортзале заменяет долгую загородную прогулку. В отношении пространства мы обнаруживаем растущее единообразие во всем мире: торговый центр или центральный проспект похожи на любой другой. Отели по всему миру могут быть одинаковыми. Мода и музыка быстро переходят с места на место; время как будто коллапсирует, везде одно и то же место, «объективность рассеивается»^[749].

Переговоры об индивидуальности

В то время как значение постмодерна для человеческой идентичности широко обсуждалось, относительно немногие почувствовали необходимость включить в свой анализ и смерть. Тони Уолтер предложил классифицировать типы смерти как традиционные, современные и постмодерные^[750]. Предыдущие главы этой книги, посвященные этническим религиям, иллюстрируют традиционный тип, а современный тип охватывает как христианские, так и коммунистические обряды. Когда Уолтер подчеркивает факт индивидуального выбора при планировании собственных похорон и даже при подходе к смерти, он благоразумно указывает на тот факт, что даже самый индивидуалистичный человек по-прежнему нуждается в сотрудничестве с другими для достижения желаемых целей. Его внимание фокусируется на идее «переговоров». «Новая власть смерти и умирания — это не власть автономного индивида или постмодерного потребителя, а власть людей, которые ведут переговоры друг с другом и находятся под влиянием того, что видят, слышат и читают»^[751]. В этом Уолтер прав; обряды смерти требуют сотрудничества. Но в еще одном важном отношении они также требуют, чтобы люди сговаривались. Хотя атеисты могут интерпретировать это как сговор, вовлечение в мошенничество, я подозреваю, что есть более позитивное измерение сговора в каком-то ритуале, особенно когда он связан с вновь созданным символическим событием. Человек соглашается сделать что-то для кого-то, несмотря на то что это может показаться необычным или странным. Как бы то ни было, ритуал остается социальным, подразумевая согласие в том, что должно произойти какое-то символическое событие.

Философия тела

Мой собственный ранний и краткий анализ постмодернизма и смерти отличался от предложенного Уолтером, поскольку я стремился показать, что само тело стало основным объектом беспокойства, будь то с точки зрения его физического здоровья или социального имиджа^[752]. Внимание к внутренней среде тела через здоровое питание и клубы здоровья или к внешней среде, связанной с модной одеждой или популярными праздниками, служит для подчеркивания того факта, что тело — это актуальная и неизбежная реальность, достойная внимания. Здесь я соглашусь с точкой зрения Зигмунта Баумана, что человеческое тело

является «единственным видимым свидетельством непрерывности» в мире постмодерна или, в понимании Дэвида Харви, потеря уверенности в прежних категориях привела к «возвращению к телу как несводимой основе для понимания»^[753]. Вместо того чтобы разделять приверженность какой-то абстрактной философии, многие разделяют чувство значимости личного благополучия, которое часто помещается в более широкие рамки экологической повестки. Это одна из основных причин, по которым я сомневаюсь в постмодернизме с его чрезмерным упором на индивидуалистические изолированные мнения. Средства массовой информации и различные политические и общественные движения служат для вербовки людей, по крайней мере для поиска их симпатий, если не фактического членства в группе, связанной с определенными идеалами жизни и мира. Очень многие согласны с заботой о теле, они покупают продукты, которые, как считается, способствуют его развитию, и признают важность защиты мира от загрязнения.

Во многих отношениях современный подъем групп, часто называемых движениями нью-эйдж, напоминает рождение многих сектантских религиозных групп с XVII по XIX век^[754]. Разница в том, что, в то время как последние обычно основывались на абстрактных теологических идеях, группы нью-эйдж более материалистичны и предлагают различные пути достижения целостности тела и разума с помощью определенных практик. Строго говоря, богословие заменено экологией, душа — телом, небо — землей, церкви — центрами досуга. Нам следует вспомнить многое из сказанного в предыдущих главах, и мы сможем продолжить эти параллели, сказав, что кладбище заменено крематорием. Но это наблюдение требует оговорки.

Постмодерн и погребальные обряды

Это сравнение направлено на проблему пространства и времени, выделенную Дэвидом Харви в исследовании постмодерна^[755]. Крематорий как постмодернистское сооружение разрушает и пространство, и время. Тело не хоронят «навсегда» на кладбище определенной общины в окружении знакомых мертвецов. Вместо этого его быстро разрушают, а останки развеивают, что, возможно, является прекрасным примером упомянутого выше «рассеивания объективности» Баумана.

Один показательный пример такого рассеивания, когда пространство,

безусловно, приобретает новое значение, — корпорация Celestis во Флориде, которая предлагает возможность отправить небольшое количество кремированных останков в космос. Нужно лишь поместить их в небольшие контейнеры, качество которых зависит от стоимости и которые будут доставлены ракетой и рассредоточены таким образом, что каждый контейнер будет долго кружиться в космосе^[756].

Этот пример акцентирует проблему кремации в эпоху постмодерна.

Хотя мы уже видели в главах 2 и 5, что кремация широко использовалась в качестве религиозного средства перехода умерших в следующую фазу существования, здесь подчеркнем, что кремация может сыграть важную роль и в развитии постмодерного, а также секулярного отношения к смерти.

Новые методы похорон могут способствовать идеологическим инновациям. Так произошло с кремацией, и что-то подобное может случиться, например, с крионикой, которая подразумевает замораживание тела как можно скорее после смерти и удержание его в глубоко замороженном состоянии до тех пор, пока в будущем не разовьются медицинские знания, позволяющие победить болезнь, от которой умер человек. Этот процесс широко распространился в некоторых частях США и вовлекает группы специально обученных лиц, оказывающих помощь мертвому человеку, как только это становится практически возможно после медицинской констатации смерти^[757]. Они отвозят тело в свой центр и готовят к длительной глубокой заморозке, что включает замену крови и введение специальных лекарств, чтобы попытаться компенсировать повреждение мозга. Расположенная в Калифорнии компания Alcor стала лидером в этом подходе к смерти; люди могут стать ее клиентами до своей смерти для получения наиболее быстрого обслуживания после нее^[758].

Широко обсуждаемый случай в Великобритании касался неизлечимо больной четырнадцатилетней девушки, которая нашла в сети информацию о крионике и выразила желание попробовать это. Вопрос пришлось обсуждать в суде, поскольку ее отец не согласился с матерью и другими членами ее семьи и не поддержал желания девочки. На целой полосе, посвященной этой проблеме в популярной ежедневной газете, сообщалось о решении судьи Питера Джексона, председательствовавшего в отделении по семейным делам Высокого суда, удовлетворяющем просьбу девушки, а также выражающем «озабоченность по поводу полностью нерегулируемой области крионики». В то время как акцент в этом рассказе делался на сильном желании девочки попробовать такой способ лечения и на том, что

мать была «полностью предана» своей дочери, автор статьи также ссылаясь на трудности, которые испытывала семья из-за перспективы отсутствия похорон и особой «реальности», которую создает такое событие^[759].

Многие ставят под сомнение медицинскую возможность возвращения к жизни глубоко замороженных мертвых людей, другие отмечают социальные проблемы, с которыми столкнется любой, вернувшийся к жизни в будущем. Критики криогеники с легкостью интерпретируют ее как принятие научной фантастики за науку, но для небольшого числа тех, кто вступает в программы криогеники, это вопрос веры в возможность науки победить смерть как физический процесс и, возможно, вопрос эмоционального мышления, окружающего неизлечимую болезнь, и искра надежды среди эмоциональной тьмы. Косвенным образом мы можем сравнить крионику с древнеегипетской мумификацией, поскольку обе подготавливают тело к будущей жизни, хотя египтяне видели будущее в небесном царстве, в то время как криогеника твердо определяет его местонахождение на земле. Но крионика также напоминает верования многих других религий своим глубоким оптимизмом в отношении того, что смерть — это не конец человеческой жизни. Подобная надежда на выживание является отличительной чертой некоторых людей во все периоды истории; в этом случае в качестве основы для надежды используется явно научная процедура^[760].

Кремация, модерн и постмодерн

Хотя крионика и транспортировка праха в космос представляют чрезвычайно маргинальные интересы, кремация тем не менее занимает гораздо более важное место как в научных и технических идеях конца XIX века, так и в профессионализации обрядов смерти в XX веке. В этом смысле она знаменует собой идеологический мир модерна, где приверженность явным идеалам объединяется с корпоративными предприятиями по строительству крематориев и управлению ими. На фоне полутора тысячелетий христианской погребальной практики принятие кремации в конце XIX века стало серьезным социальным изменением.

Еще предстоит провести детальное исследование причин, лежащих в основе изменений, особенно в контексте каждой конкретной страны. Очевидно, что кремация принималась гораздо охотнее в странах с

протестантскими традициями, в то время как католические страны были более привержены погребению. Действительно, римско-католическая церковь была против кремации до середины 1960-х годов. Одна из причин заключалась в том, что в некоторых европейских католических странах масоны выступали за кремацию и против католической церкви, которая, в свою очередь, настраивала католиков против кремации. В протестантских регионах такой проблемы не существовало.

Но за принятием кремации стоит еще несколько проблем, особенно в промышленно развитых городах Англии. Первая касается роста числа умирающих на закрытой территории и предоставления для них могил. С конца XVIII и на протяжении XIX века многие британские города значительно выросли, в них переселялось большое число людей, чтобы обеспечить рабочей силой новые отрасли промышленности. Небольшие кладбища старых приходских церквей вскоре оказались переполнены, что часто приводило к антисанитарии. С 1820-х по 1850-е годы в Великобритании появилось множество небольших компаний, создававших свои кладбища. Новые законы были приняты для Лондона в 1852 году и для остальной части страны годом позже, позволяя местным властям запрещать дальнейшие захоронения на существующих кладбищах. Появились новые похоронные организации, а с 1890-х годов вновь созданным местным властям было предоставлено право создавать новые кладбища^[761].

Табл. 1. Крематории в Великобритании

Период	1885–1899	1900–1909	1910–1919	1920–1929	1930–1939	1940–1949	1950–1959	1960–1969	1970–1979	1980–1989	1990–1999	2000–2009	2010–2014
Введено	4	9	1	6	34	4	73	73	15	4	2	18	36
Всего	4	13	14	20	54	58	131	204	219	223	225	241	277

Но были и те, кто иначе видел будущее. Почему бы не кремировать мертвых, вместо того чтобы постоянно расширять кладбища? В 1874 году было основано Британское кремационное общество, президентом которого стал сэр Генри Томпсон. Эта группа работала над внесением изменений в законодательство, чтобы кремация проводилась на законных основаниях. История установления кремации с 1870-х до рубежа веков сложна и не является целью данной книги^[762]. Достаточно сказать, что кремация была

объявлена законной и первый официальный крематорий был открыт в Уокинге, графство Суррей, в 1885 году. Не следует забывать, что это был период, когда индустриальные общества расширяли использование технологий. Инженеры постоянно разрабатывали всевозможные новые машины; поэтому неудивительно, что идея создания кремационных машин удовлетворила более широкие культурные интересы. В интеллектуальном плане тоже было много вольнодумцев, которые считали уместными отход от традиционных обычаев и новизну.

Несмотря на это, поначалу кремация распространялась очень медленно. Таблица 1 показывает рост количества крематориев в Великобритании в течение прошедшего столетия^[763].

Таблица показывает, как в 1930-е начался реальный рост числа крематориев, но этот процесс прервался Второй мировой войной. К середине 1960-х более 50 % умирающих в Великобритании были кремированы. К этому времени почти все крупные христианские деноминации, за исключением православных, приняли кремацию. К 2014 году эта доля достигла 76 %.

Поскольку Великобритания была первым западным обществом, достигшим высокого уровня распространения кремации среди населения в целом, она представляет особый интерес, особенно с точки зрения религиозных убеждений. В очень большом исследовании, которое я провел в Великобритании в 1995 году, была построена своего рода семейная история похорон, позволяющая увидеть, какие похороны были организованы для бабушек и дедушек, родителей и супругов более 1600 человек. Было обнаружено, что почти половина тех, кто считал себя атеистом (49 %) или агностиком (47 %), сказали, что большинство их недавно умерших родственников было кремировано. Этот показатель можно сравнить с 38 % у тех, кто называет себя членами Церкви Англии, и 16 % католиков^[764]. Это важный вывод, потому что он предполагает, что в 1950–1990-х годах у людей с атеистическим мировоззрением гораздо больше возможностей кремировать родственников, чем похоронить. В этот тезис встроено несколько предположений, в том числе идея, что те, кто в настоящее время является атеистом, вероятно, принадлежали к семьям со схожими взглядами.

Хотя ранее я указывал, что кремация стала привлекательной для христиан Британии, возможно даже более важно подчеркнуть, что она, вероятно, имела еще большее значение для тех, у кого не было религиозных убеждений. Фактически, огромная привлекательность

кремации для населения в целом — к 1996 году в Великобритании кремировалось около 70 % умерших — вероятно, происходит из-за этого двойного признания как религиозными, так и нерелигиозными людьми. Для активных атеистов или агностиков кремация была заметно привлекательнее. Это произошло по нескольким причинам. Реальное значение имело то, что в Великобритании крематорий — это здание, принадлежащее местным властям и управляемое ими или частной компанией, но не какой-либо церковью. Ситуация отличается, например, от Швеции (см. главу 8), где крематории организованы церковью как часть религиозного попечения населения, которое до конца 1990-х годов платило церковный налог в пользу государственной церкви. Однако в Великобритании крематории — все более идеологически нейтральная территория. С исторической точки зрения крематорий уникален тем, что представляет собой площадку, на которой люди любого христианского вероисповедания, а также индуисты, сикхи, буддисты или евреи, атеисты или агностики могут свободно выполнять собственные обряды. Иногда возникает проблема, например, если христианские символы — крест или витражи — присутствуют постоянно. Но ритуально-символический репертуар сегодняшних британских крематориев, как и во многих западноевропейских контекстах, становится все более открытым, чтобы служить целям множества различных групп. Это делает крематорий одним из самых ярких примеров современного социального пространства, которое открыто для поведения, выражающего различные убеждения и отношения. Это важно иметь в виду, когда мы наблюдаем появление примерно тридцати шести новых крематориев в Великобритании за период с 2000 по 2014 год.

Этот показатель может быть только частью тенденций в дизайне, управлении и вариантах церемоний, где светские люди могут использовать кремацию совершенно независимо от какого-либо религиозного деятеля или ритуала. Они могут вообще отказаться от ритуала или же составить или использовать секулярные модели, возможно привлекая Британскую гуманистическую ассоциацию, которая предоставит служителя для совершения ритуала. Вскоре после кремации они, по крайней мере в Великобритании, могут забрать кремированные останки и поступить с ними по своему усмотрению. Это гораздо большая степень свободы от религиозных ритуалов, чем это было возможно, даже когда кто-то мог быть похоронен без религиозных обрядов, но все еще находился на кладбище, окруженный религиозной символикой других.

Два случая развеяния пепла

На фоне этой статистики два отдельных примера иллюстрируют несколько важных моментов. Они не являются чем-то необычным и показывают, как секулярные социальные контексты могут предложить семье или отдельному человеку ритуалы, которые нужно выполнять для себя, без связи с любой более общей религиозной интерпретацией. Первый случай взят из интервью с молодым мужчиной, недавно пережившим утрату, и демонстрирует необходимость творчества в области горя и личных действий. После смерти отца семья выбрала кремацию и решила развеять прах в районе с замечательными природными красотами в одном из британских национальных парков, в долине, которую отец, орнитолог-любитель, очень любил.

В день, когда они решили развеять кремированные останки в долине, жена и сын некоторое время шли пешком, пытаясь найти место с хорошим видом. Они чувствовали, что это важно как для покойного, так и для них самих; они также хотели выбрать место, которое смогут узнать во время будущих посещений. Один большой камень выделялся среди других камней поменьше и привлек их внимание. Пригодность этого места для них была дважды подтверждена не только потому, что на скале был птичий помет, который наводил на мысль о том, что птицы часто бывают в этом месте, что соответствовало орнитологическим интересам отца, но и потому, что они слышали самолеты над головой, появляющиеся как бы из ниоткуда и быстро пролетающие мимо; этот факт тоже был интерпретирован как своего рода подтверждение того, что место подходящее, потому что отец работал в отрасли, связанной с авиацией.

Высыпав останки рядом с этим камнем, жена возложила на них розу, которую принесла с собой, и они некоторое время стояли в тишине — минут десять или около того. Затем они ушли, и по пути мать предложила положить пустой контейнер от праха в мусорный бак, потому что «она хотела от него избавиться». Сын не был уверен в этом и чувствовал, что хочет сохранить его. Но он согласился с матерью; поэтому они выбросили контейнер.

Второй случай гораздо короче, он описывает высокообразованную католичку, задачей которой было развеять кремированные останки отца на озере, которым тот наслаждался в последние годы жизни. Опыт помещения праха в воду произвел на старшую взрослую дочь больший эффект, чем она ожидала. Наблюдая, как останки ее отца сначала плавают, а затем

исчезают, она обнаружила, что чувство неверия в жизнь после смерти, которое формировалось в ее разуме в течение значительного времени, резко усилилось. Теперь она четко знала, что не верит в жизнь после смерти.

Можно привести множество подобных случаев, чтобы проиллюстрировать сложность этих частных обрядов помещения праха в соответствующих местах; эти два были упомянуты только для того, чтобы показать: способ кремации, возникший в Великобритании, привел к возможности существования этого частного мира кремированных останков, далекого от единственного и публичного акта захоронения тела. В некоторых отношениях эта приватизация может включать в себя отказ от слов против смерти, замененных поминальным молчанием. На ранней стадии формирования практики трудно сказать, может ли это иметь пагубное воздействие на волю к жизни или приспособление к горю. Тем не менее многие люди находят способы противопоставить смерти слова, как, например, в относительно новом формате некрологов, публикуемых в газетах. Они, как правило, выражают чувство потери умершего и непрекращающуюся любовь к нему в коротких стихотворениях. Подавляющее большинство местных газет в Англии публикуют эти сообщения каждую неделю. Они могут быть помещены в какие-либо идеологические рамки или нет и часто выражают прямое чувство в простых строфах. Они представляют собой настоящий народный ответ на смерть в языковой форме.

Социальный оптимизм и пессимизм

Артур Морис Хокарт в эссе 1937 года «Крещение огнем» пишет о кремации как «рождении с помощью огня»^[765]. Он видел кремацию частью «процесса рождения (life-giving)», который лежит в основе его представления о религиозном ритуале как «технике сохранения жизни»^[766]. Здесь Хокарт подтверждает основной тезис первой главы этой книги, где мы подчеркивали адаптивное значение обрядов смерти; он вторит антропологу Роберту Герцу, о котором говорилось в главе 2, и предвещает Мориса Блоха, представляя группу антропологов, которые проявляют своего рода оптимизм во взглядах, считая, что общество в конечном итоге не позволяет негативу подавлять своих членов. Сказанное существенно отличается от подхода социолога Зигмунта Баумана, о

котором также говорилось в главе 1, что социальные институты существуют для того, чтобы скрыть факт смерти от членов общества, «чтобы они не впали в бездействие» от мысли о смерти^[767].

Эвтаназия

Современные тенденции в эвтаназии являются ярким примером стремления к преодолению смерти. Многие люди, кажется, разделяют идею о том, что жизнь стоит того, чтобы жить, когда она обладает определенным качеством, но чувствуют, что если наступит время, когда из-за болезней и недугов у них больше не будет той степени достоинства и удовольствия, которая, по их мнению, приемлема для жизни, то они предпочли бы, чтобы их безболезненно убили. Идея эвтаназии, или хорошей смерти, описывает людей, желающих контролировать свою жизнь в будущий день смерти, а не подвергаться капризам болезни и затяжной смерти. Видимо, одна из причин, по которой ведутся столь ярые споры, заключается в том, что многие христиане, особенно католики, считают, что только Богу принадлежит окончательный контроль над жизнью и смертью и что неправильно, когда люди принимают на себя ответственность за момент смерти. Схожим образом построено предубеждение против аборт.

Смерть, жизнь и мировые сообщества

В заключение мы должны сказать что-нибудь о факте смерти в целом. По мере того как мир знакомится с тысячами обществ, составляющих разнообразие человечества, и с ритуалами, которые те создали, чтобы справиться со смертью и обратить лицо к жизни, растет потенциал для новых обрядов. В некоторых случаях более глубокое знание человеческого разнообразия может привести к довольно негативной или защитной позиции, основанной на релятивизме. Так, например, некоторые люди могут возразить, что из-за того, что в мире много религиозных верований и несколько различных наборов священных писаний, ни одно из них не является истинным. Иногда говорят, что сравнительное религиоведение делает людей сравнительно религиозными и уводит от веры в абсолютную истинность какой-либо одной религии, и в этом наблюдении есть доля истины.

Но, похоже, это не относится к обрядам смерти. Тот факт, что практически все общества имеют обряды смерти, не означает, что как только люди ознакомятся с этим разнообразием, они захотят отказаться от обрядов смерти как не имеющих отношения к их собственным потребностям. В самом деле, знание разнообразных вариантов и возможностей, кажется, только обеспечивает больший простор для ритуальных действий, как мы видим в главе 13, где рассказывается о выставке, на которой многочисленные художники творчески размышляли о похоронах и памятниках умершим в современном обществе. Секулярный характер некоторых обществ не препятствует ритуалам. Те стали рассматриваться как нечто, что может отстоять от традиционной религии, как часть основного человеческого и социального поведения, обладающего силой поддерживать и ободрять людей в трудные периоды жизни. В этом смысле обряды смерти продолжают предоставлять как мужчинам, так и женщинам, а также мальчикам и девочкам возможность размышлять о себе и о природе самой жизни.

Риторика погребальных обрядов

Я заканчиваю эту книгу, вновь подчеркивая проблему риторики, той вербальной площадки, где один человек убеждает других красноречием, подходящим для данной темы, и ни одна подобная площадка не стала бóльшим вызовом способности человека выражать свои способности в речи, чем смерть. Получившиеся речи затрагивают великие вопросы спасения, просветления и смысла прошлого и будущего, в частности требуя, чтобы человечество обратило внимание на природу собственного чувства идентичности. Это верно как для обществ с сильными религиозными структурами, так и для групп или отдельных лиц, обладающих скорее секулярным мировоззрением, именно потому, что смерть фокусирует внимание на глубине существования, сосредоточенной в конкретных людях.

В традиционных обществах религия придает жизни смысл, помещая смерть в гораздо более широкую картину вечности и судьбы через риторику спасения. В секулярных обществах эта рамка меняется и может принимать различные формы. В главе 13 мы кратко коснулись природы различных медиа, поскольку они представляют факты смерти и идеи жизни, но можно гораздо больше сказать о творчестве как способе справиться со смертью. От людей, идентичность которых связана с

воображением и его реализацией через литературу или артефакты, следует ожидать, что они привлекут новые средства, чтобы справиться со смертью в нерелигиозном мире. В обществах, где личные верования принимают форму кластеров значимости, привлекаемых из различных контекстов, маловероятно, что возникнет какая-либо систематическая вера в смерть и загробную жизнь. Несмотря на это, маловероятно и то, что люди просто будут рассматривать смерть как отсутствие жизни. Во взаимодействии со смертью через ритуал идентичность умершего используется для некоторого положительного эффекта в памяти живых.

Одно индивидуальное представление мы обнаруживаем в конце книги Дэвида Харви в виде мечты о мире 2020 года, мечты о будущем, вдохновленной утопией Томаса Мора. Харви не только описывает экономические и экологические катастрофы, ведущие к новому мировому порядку, но, среди прочего, говорит о смерти. В утопии Харви множество обрядов смерти варьируются от «относительно личных и тихих до очень социальных и даже шумных»^[768]. Люди не боятся смерти, но принимают ее как нормальную часть жизни; смерть — это время печали и праздника, «момент вечного возвращения человеческого духа к своим истокам и момент передачи всего, что было достигнуто в жизни, новому поколению». Он помогает людям подвести итоги своей жизни «и вновь посвятить себя деятельности и отношениям, которые будут достойны передачи будущим поколениям»^[769]. В отличие от остального пророческого сна Харви, тема смерти более или менее отражает наш современный мир; это наименее художественное из его видений; по крайней мере, так представляется, когда мы узнаем о разнообразии сегодняшних подходов к смерти, особенно в Западной Европе, которая, возможно, в настоящее время предлагает больше возможностей для индивидуальных похорон и реакций на смерть, чем Харви наблюдает в Сиэтле. Другое проявление индивидуализма отражается в таких книгах, как «Справочник по естественной смерти»^[770], в котором описываются всевозможные проблемы, связанные со смертью и похоронами, для общества потребления, где выбор образа жизни распространяется и на похороны.

Гораздо более традиционным оказывается предисловие ко второму изданию классического трактата «Тибетская книга мертвых», где Эванс-Вентц поднял вопрос, который все еще актуален в свете разнообразных трактовок смерти, которые мы рассмотрели в этой книге^[771]. Он говорит о нежелании умирать, существующем на Западе, которое, казалось, идет рука об руку с общим незнанием смерти. Это предисловие было написано в

1948 году, вскоре после Второй мировой войны. С тех пор многое изменилось. Тем не менее вопрос о нежелании умирать следует рассматривать в широком контексте знаний и схем понимания смерти.

Желание и знания могут быть тесно связаны. Возможно, например, что одна из причин, по которой смерть широко не обсуждается в западных обществах, заключается как раз в отсутствии рамок для ее обсуждения; нет основания для риторики. Это сильно отличается от картины, нарисованной Витебским в проницательном и запоминающемся исследовании Соры в восточной Индии, где «диалоги с мертвыми» составляют обширную основу для размышлений о смерти и участия в горе^[772]. «Диалоги с мертвыми, — пишет он, — касаются не смерти, а жизни: только имея представление о том, что значит быть мертвым, можно понять, что значит быть живым»^[773]. Его богатый этнографический материал представляет собой модель образцового исследования риторики слов против смерти.

Многие современные городские общества вполне могут выработать собственные модели вербальной реакции, не в последнюю очередь в терминах медицинского состояния умершего, — темы, которую гораздо легче обсуждать, чем любое предполагаемое духовное состояние. Возможно, одна из причин, по которой распространение хосписов воспринимается так положительно, заключается в том, что они связывают вопросы гуманности с широким медицинским контекстом, но не смешивают их. Именно тогда, когда возникает ясная философия, например атеизм или более новые экологические или природные мировоззрения, люди могут снова говорить о своей смерти и подготовке к ней. Многие современные разговоры о смерти сосредотачиваются на личной самореализации и на ее обратной стороне, страхе перед старостью, болезнью или дряхлостью. Людям, возможно, еще предстоит стать более изобретательными в том, как они воспринимают смерть, особенно в своей семье и среди близких. Например, Майкл Леси в захватывающем исследовании контекстов смерти в современной жизни рассказывает, как его уже престарелый отец, столкнувшийся со всевозможными трудностями, будучи молодым человеком и не говоря по-английски, но стремясь иммигрировать в США^[774], когда постарел, стал подавленным и больным, уже только ждал смерти, пока сын не повторил его жизненную историю со всеми невзгодами, но преодолел их и стал успешным врачом. Теперь он подходит к тому моменту, когда должен «найти способ пережить все это до самой смерти»^[775]. Независимо от религии или секулярной системы ценностей, чтобы жить, нужна смелость.

Только рассказав эту историю о храбрости, Леси почувствовал, что перешел от клише к острым словам силы. В этом он затрагивает основную тему этой книги: силу слов в пределах силы ритуала. Мы не занимались каким-либо обширным анализом риторики отдельных обществ или их обрядов; это сложная задача, требующая детального изучения каждой культуры^[776]. В самом деле, именно эта устрашающая необходимость заставляет меня закончить книгу цитатой из одного из основателей сравнительного религиоведения, великого Макса Мюллера. Завершая знаменитые лекции о происхождении и развитии религии, он хорошо выражает свою и мою мысль: «Здесь мне очень хотелось бы иметь в своем распоряжении еще несколько лекций, хотя бы для того, чтобы показать влияние, которое первые сознательные соприкосновения со смертью оказали на разум человека»^[777].

Список использованной литературы

- Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992.
- Бергер П.* Священная завеса. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
- Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
- Во И.* Незабвенная. М.: АСТ, 2017.
- Геннеп А.* Обряды перехода. М., 1999.
- Герц Р.* Смерть и правая рука. М.: ARS Press, 2019.
- Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004.
- Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных. СПб.: Питер, 2001.
- Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.
- Дуглас М.* Чистота и опасность. М.: Канон-Пресс Ц, 2000.
- Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018.
- Египетская книга мертвых. Папирус Ани Британского музея / Пер., введение и коммент. Э. А. Уоллеса Баджа. М.: Алетейя, 2003.
- Жиран Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Левин-Стросс К.* Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015.
- Остин Д.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике: Сб. ст. Вып. 17. Теория речевых актов. М.: Прогресс, 1986. С. 22–131.
- Отто Р.* Священное. СПб., 2008.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
- Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1983.
- Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 2. С. 7–405.

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

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 227–289.

Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005.

Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004.

Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. А. А. Васильевой, Н. Л. Сухачева. М.: Ладомир, 2014.

Aberbach D. Charisma in Politics, Religion and the Media. London: Macmillan, 1996.

Aberbach D. Surviving Trauma. New Haven; London: Yale UP, 1989.

Abramovitch H. An Israeli account of a near-death experience: a case study of cultural dissonance // Journal of Near-Death Studies. 1988. № 6 (3). P. 175–184.

Abramovitch H. The clash of values in the Jewish funeral // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, 1986.

Achte K. Death and ancient finnish culture // Death and Dying: Views from Many Cultures / R. Kalish (ed.). Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980. P. 3ff.

Albery N., Elliot G., Elliot J. The New Natural Death Handbook. London: Rider, 1997.

Alexiou M. The Ritual Lament in Grief Tradition. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1974.

Anselm. Cur Deus Homo? / Transl. by E. S. Prout. London: Religious Tract Society, б. г.

Anuruddha R. P. An Introduction to Lamaism, the Mystical Buddhism of Tibet. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1959.

Arangua R. Castro's Final Journey // The i Newspaper. 2016. December 1 (Thursday). P. 13.

Archer J., Winchester G. Bereavement following death of a pet // British Journal of Psychology. 1994. № 85. P. 259–271.

Aries E. Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present. London: Marion Boyars, 1976.

Armytage W. H. G. Heavens Below: Utopian Experiments in England 1560–1960. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Arnason A. Individuals and relationships: on the possibilities and impossibilities of presence // Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines / D. J. Davies and Chang-Won Park (eds). Farnham: Ashgate, 2012. P. 59–70.

- Arnold M.* Literature and Dogma. London: Thomas Nelson and Sons, 1873.
- Arriaza B. T.* Beyond Death: The Chinchorro Mummies of Ancient Chile. Washington, DC: Smithsonian UP, 1995.
- Aulen G.* Christus Victor. London: SPCK, 1970.
- Averill J. R.* Grief: its nature and significance // Psychological Bulletin. 1968. 70. P. 721–748.
- Backstrom A.* Den Svenska Begravningsleden. Uppsala: Teologiska Institutionen, 1992.
- Badcock C. R.* The Culture of Psychoanalysis. Oxford: Blackwell, 1980.
- Badham P., Badham L.* Immortality or Extinction. London: SPCK, 1984.
- Bailey L. W., Yates J.* The Near-Death Experience: A Reader. London: Routledge, 1996.
- Bailey T., Walter T.* Funerals against death // Mortality. 2016. № 21 (2). P. 149–166.
- Bailley S. E., Dunham K., Krai M. J.* Factor structure of the Grief Experience Questionnaire (GEQ) // Death Studies. 2000. № 24 (8) (December). P. 721–738.
- 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. 121–131.
- Barley N.* Dancing on the Grave. London: John Murray, 1995.
- Barratt R.* Aghor Medicine, Pollution, Death and Healing in Northern India. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Basford T. K.* Near-Death Experiences: An Annotated Bibliography. New York: Garland Publishing, 1990.
- Bauman Z.* Intimations of Postmodernity. London: Routledge, 1992.
- Bauman Z.* Mortality, Immortality. London: Polity Press, 1992.
- Beck P. V., Walters A. L.* The Sacred: Ways of Knowledge, Sources of Life. Tsale, AZ: Navajo Community College, 1977.
- Becker E.* The Denial of Death. London: Souvenir Press, 1973.
- Bennett C.* Islam // Human Nature and Destiny / J. Holm with J. Bowker (eds). London: Pinter, 1994. P. 90–112.
- Better Meat Marketing: Rhetoric or Illusion. Bletchley, Bucks: Meat and Livestock Commission, 1981.
- Bickley A. C.* George Fox and the Early Quakers. London: Hodder & Stoughton, 1884.
- Billig M.* Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987.
- Binns C.* The changing face of power: revolution and accommodation in the

development of the Soviet ceremonial system 1 // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1979. № 14 (4). P. 585–606.

Binns C. The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system 2 // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1980. № 15 (1). P. 170–187.

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

Bloch E. The Principle of Hope. Oxford: Blackwell, 1986.

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. 11–30.

Bloch M. Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation Among the Merina of Madagascar. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1971.

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

Bloch M. Ritual, History and Power. London: Athlone Press, 1989.

Bloch M., Parry J. Death and the Regeneration of Life. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1982.

Bolt S. When I Die, I Will Go To the University, A Study of Body Donation in the Netherlands. The Netherlands: Parthenon, 2012.

Bourdillon M. F. C., Fortes M. Sacrifice. London: Academic Press, 1980.

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

Bowlby J. Attachment (Attachment and Loss, Vol. 1). New York: Basic Books, 1969.

Bowlby J. Sadness and Depression (Attachment and Loss, Vol. 3). New York: Basic Books, 1980.

Bowlby J. Separation: Anxiety and Anger (Attachment and Loss, Vol. 2). New York: Basic Books, 1973.

Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas. Berkeley: University of California Press, 1994.

Breger L. A Dream of Undying Fame: How Freud Betrayed His Mentor and Invented Psychoanalysis. New York: Basic Books, 2009.

Breitwieser M. R. American puritanism and the defense of mourning: religion, grief and ethnology // Captivity Narrative / Mary White Rowlandson (ed.). Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1990.

Breuil H., Lantier R. The Men of the Old Stone Age. London: Harrap & Co, 1965.

Bridge M. Artist finds way to share a cuppa with dead friend // The Times. London. 2016. November 1. P. 3.

Brooks C., Elliott B., Litten J., Robinson E., Robinson R., Temple P. Mortal

Remains. Exeter: Wheaton Publishers, 1989.

Burkert W. Homo Necans. London: University of California Press, 1983.

Burton R. The Anatomy of Melancholy. New York: Tudor Publishing Company, 1951.

Cameron A. Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley: University of California Press, 1991.

Camille M. Master of Death. New Haven, CT; London: Yale UP, 1996.

Carey S. Conceptual Change in Childhood. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

Carmichael E., Sayer C. The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico. London: British Museum Press, 1991.

Carpay W., Heyink H. Midden in het Leven staan wij in de Dood. Netherlands: Penguin Books, 1996.

Carrithers M. The Buddha. Oxford: Oxford UP, 1983.

Carrithers M., Collins S., Lukes S. The Category of the Person. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1985.

Catechism of the Catholic Church. London: Geoffrey Chapman, 1994.

Cederroth S., Carlin C., Lindstrom J. On the Meaning of Death. Stockholm: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 1988.

Chagnon N. A. Yanomamo: The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

Chakrabarti S. C. Human sacrifice in the Vedas // Proceedings of the All India Oriental Conference / G. Bhattacharya (ed.). 1974.

Charlton D. G. Secular Religions in France 1815–1870. Oxford: Oxford UP for the University of Hull, 1963.

Chaudhri R. A. Muslim Festivals and Ceremonies. London: The London Mosque, 1983.

Chidester D. Patterns of Transcendence. Belmont, CA: Wadsworth, 1990.

Childs D. Growing Remembrance: The Story of the National Memorial Arboretum. Barnsley: Pen and Sword Military, 2008.

Christian W. A. Person and God in a Spanish Valley. Princeton, NJ: Princeton UP, 1989.

Chua J. L. In Pursuit of the Good Life, Aspiration and Suicide in Globalizing South India. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2014.

Clark D. Between Pulpit and Pew. Cambridge, UK: Cambridge UP; Barnsley, S. Yorkshire: Pen and Sword Military, 1982.

Clark D. Originating a movement: Cicely Saunders and the development of St Christopher's Hospice, 1957–1967 // Mortality. 1998. March. P. 43–64.

- Clark R. W.* Freud: The Man and the Cause. London: Granada, 1982.
- Clarke J. M.* The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance. Salem, NH: Ayer Co. Publishers, 1976.
- Clayden A., Green T., Hockey J., Powell M.* Natural Burial, Landscape, Practice and Experience. London: Routledge, 2015.
- Cleiren M.* Adaptation After Bereavement. Leiden: Leiden UP, 1991.
- Codrington R. H.* The Melanesians. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Cohn-Sherbok D., Lewis C.* Beyond Death: Theological and Philosophical Reflections on Life After Death. London: Macmillan, 1995.
- Colvin H.* Architecture and the After-Life. New Haven, CT: Yale UP, 1991.
- Continuing Bonds: New Understandings of Grief / *Klass D., Silverman P. R., Nickman S.*, eds. London: Taylor and Frances, 1996.
- Corr C. A.* Coping with dying: lessons we should and should not learn from the work of Elisabeth Kubler-Ross // *Death Studies*. 1993. № 17 (1). P. 69–83.
- Cottrell P., Marx W.*, eds. Death, Burial and the Afterlife, *Dublin Death Studies*. Dublin: Carysfort Press, 2014.
- Cranston S., Williams C.* Reincarnation. New York: Julian Press, 1984.
- Crawley A. E.* The Idea of the Soul. London: Adam and Charles Black, 1909.
- Crawley E.* Oath, Curse and Blessing. London: Watts and Co, 1934.
- Cremation in Modern Scotland: History, Architecture and the Law / *Grainger H. J.*, ed. Birlinn Limited, 2017.
- Crissman J. K.* Death and Dying in Central Appalachia. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1994.
- Culture, Suicide and the Human Condition / *Honkasala M.-L., Tuominen M.*, eds. New York; Oxford: Berghahn, 2014.
- Cumpsty J. S.* Religion As Belonging: A General Theory of Religion. New York: UP of America, 1991.
- Cunningham K.* The people of Rimrock bury Alfred K. Lorenzo: tri-cultural funeral practice // *Ethnicity and the American Cemetery* / *Richard E. Meyer* (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993. P. 179–192.
- Curl J. S.* The Victorian Celebration of Death. Newton Abbot: David and Charles, 1972.
- Cusack O., Smith E.* Pets and the Elderly: The Therapeutic Bond. New York: Howard Press, 1984.
- Czech D.* Auschwitz Chronicle 1939–1945. New York: Henry Holt and Company, 1990.
- d' Aquili E. G., Laughlin C. D., McManus J.* Neurobiology of myth and 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.

Danforth L. M. The Death Rituals of Rural Greece. Princeton, NJ: Princeton UP, 1982.

David-Neel A. Initiations and Initiates in Tibet. London: Rider and Company, 1970.

Davies D. Anthropology and Theology. Oxford: Berg, 2002.

Davies D. J. Valuing emotion in tragedy // Modernities, Memory and Mutations: Grace Davie and the Study of Religion / A. Day and M. Loveheim (eds). Farnham: Ashgate, 2015. P. 113–130.

Davies D. J. British Crematoria in Public Profile. Maidstone, Kent: Cremation Society of Great Britain, 1995.

Davies D. J. Cremation Today and Tomorrow. Nottingham: Alcuin; GROW Books, 1990.

Davies D. J. Death, immortality and Sir James Frazer // Mortality. 2008. № 13 (3). P. 287–296.

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

Davies D. J. Geographies of the spirit world // The Matter of Death, Space, Place, and Materiality / J. Hockey, C. Komaromy, K. Woodthorpe (eds). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010. P. 208–222.

Davies D. J. Health, morality and sacrifice: the sociology of disasters // Sociology of Religion / Richard K. Fenn (ed.). Oxford: Blackwell, 2001. P. 404–417.

Davies D. J. Inner speech and religious traditions // Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates / J. A. Beckford and John Wallis (eds). Aldershot: Ashgate, 2006. P. 211–223.

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

Davies D. J. Mormon Spirituality: Latter Day Saints in Wales and Zion. Nottingham: Nottingham University Series in Theology, 1987.

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

Davies D. J. Rebounding vitality: resurrection and spirit in Luke-Acts // The Bible in Human Society / M. D. Carroll, D. J. A. Clines and P. R. Davies (eds). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. P. 205–224.

Davies D. J. Studies in Pastoral Theology and Social Anthropology. Birmingham: University of Birmingham, Department of Theology, 1990.

Davies D. J. The Mormon Culture of Salvation. Aldershot: Ashgate, 2000.

Davies D. J. The sacred crematorium // Mortality. 1996. № 1 (1). P. 83–94.

Davies D. J. The social facts of death // Contemporary Issues in the Sociology of Death and Dying / G. Howarth and P. Jupp (eds). London: Macmillan, 1996. P. 17–29.

Davies D. J. The week of mourning // The Mourning for Diana / Tony Walter (ed.). Oxford: Berg, 1999. P. 3–17.

Davies D. J., Pack C., Seymour S., Short C., Watkins C., Winter M. Rural Church Project Report: Vol. 1: Staff and Buildings; Vol. 2: The Clergy Life; Vol. 3: Parish Life, Rural Religion; Vol. 4: Views of Rural Parishioners. Cirencester: Royal Agricultural College; Nottingham Series in Theology, 1990.

Davies D. J., Powell A. J. Sacred Selves, Sacred Settings, Reflecting Hans Mol. Farnham, Surrey: Ashgate, 2015.

Davies D. J., Rumble H. Natural Burial: Traditional — Secular Spiritualities and Funeral Innovation. Bloomsbury, 2012.

Davies D. J., Shaw A. Reusing Old Graves. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1995.

Davies D. J., Watkins C., Winter M. Church and Religion in Rural England. Edinburgh: T. and T. Clark, 1991.

Davies J. Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity. London: Routledge, 1999.

Davies J. The Christian Warrior in the Twentieth Century. Lampeter: Mellen Press, 1995.

Davies J. War memorial // The Sociology of Death / David Clark (ed.). Oxford: Blackwell, 1993. P. 112–128.

Davis N. Z. Ghosts, kin and progeny: some features of family life // *Daedalus*. 1977. № 106 (Spring).

Deane-Drummond C. Handbook in Theology and Ecology. London: SCM, 1993.

Death and Dying: Views from Many Cultures / Kalish R., ed. Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980.

Death in England, an Illustrated History / Jupp P., Gittings C., eds. Manchester: Manchester UP, 1999.

Death in Literature / Weir R. F., ed. New York: Columbia UP, 1980.

Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Collins J. C., Fishbane M., eds. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Deleuze G. Postscript on the societies of control // *OCTOBER* 59. Winter 1992. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. P. 3–7.

Denney J. The Death of Christ. London: Hodder & Stoughton, 1902.

Deseret News. Newspaper published in Utah, USA.

Desroche H. The Sociology of Hope. London: Routledge and Kegan Paul,

1979.

Dickinson G. E., Hoffman H. C. Roadside memorial policies in the United States // *Mortality*. 2010. № 15 (2 May). P. 154–167.

Dixon R., Muthesius S. *Victorian Architecture*. London: Thames and Hudson, 1978.

Dorsett D. The Roman Catholic attitude to cremation // *Pharos*. 1962. № 28 (3). P. 21.

Douglas M. *Natural Symbol*. London: Penguin, 1970.

Duffy E. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580*. New Haven; London: Yale UP, 1992.

Dumont R., Foss D. *The American Way of Death*. Cambridge, MA: Schenkman, 1972.

Dunk J., Rugg J. *The Management of Old Cemetery Land*. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1994.

Dunne J. S. *The City of the Gods*. New York: Macmillan, 1965.

Dunnill J. *Sacrifice and the Body, Biblical Anthropology and Christian Self-Understanding*. Farnham: Ashgate, 2013.

Duteil-Ogata F. Emerging burial spaces and rituals in Urban Japan // *Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities* / N. Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 50–73.

Edgar I. R. *The Dream in Islam, From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*. Oxford: Berghahn Books, 2011.

Edwards L. M. *Herkomer: A Victorian Artist*. Aldershot: Ashgate, 1999.

Encyclopedia of Death and the Human Experience / Bryant C. D., Peck D. L., eds. London: Sage, 2009.

Epstein A. L. *In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai*. Berkeley: California UP, 1992.

Erasmus M. *Death, Antiquity and its Legacy*. London; New York: I. B. Tauris, 2012.

Erwin P. F. Scottish, Irish and Rom Gypsies, funeral customs and gravestones in Cincinnati cemeteries // *Ethnicity and the American Cemetery* / Richard E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993.

Esslemont J. E. *Baha'u'llah and the New Era*. London: The Baha'i Publishing Trust, 1974.

Ethnicity and the American Cemetery / Meyer R. E., ed. Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993.

Etlin R. A. The space of absence // F. Javier Rodriguez Barbaran (ed.). *Una Arquitectura para la Muerte*. Seville: Junta de Andalucia, 1993. P. 177–189.

Evans-Pritchard E. E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Evans-Wentz W. Y. The Tibetan Book of the Dead. Oxford: Oxford UP, 1960.

Evans-Wentz W. Y. The Tibetan Book of the Great Liberation. Oxford: Oxford UP, 1954.

Feijo R., Martins H., Pina-Cabral J. de. Death in Portugal. Oxford: Occasional Paper 2, Anthropology Society of Oxford, 1983.

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

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

Fernandez-Mehler P., Gloor P., Sagar E., Lewis F. I., Glaus T. M. Veterinarians' role for pet owners facing pet loss // *Veterinary Record*. 2013. P. 1–7.

Finucane R. C. Appearances of the Dead: A Cultural History of Ghosts. London: Junction Books, 1982.

Firth S. Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community. Leuven: Peeters, 1997.

Fowler C. The Archaeology of Personhood, An anthropological approach. London: Routledge, 2004.

Francis D., Kellaheer L., Neophytou G. The Secret Cemetery. Oxford: Berg, 2005.

Franz M.-L. von. On Dreams and Death. Boston: Shambhala, 1986.

Freud S. Mourning and melancholia // *Freud S. The Collected Papers / Ed. Ernest Jones*. Vol. 4. New York: Basic Books, 1959. P. 152–170.

Frijda N. H. The Emotions. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986.

Funeralis. Official Publication of the HT Group, Durbanville, South Africa.

Fürer-Haimendorf C. von. Morals and Merit. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.

Gallup G., Jr. Adventures in Immortality. New York: McGraw-Hill Book Co, 1982.

Garces-Foley K., ed. Death and Religion in a Changing World. New York; London: M. E. Sharpe, 2006.

Garrity T. F., Wyss J. Death, funeral and bereavement practices in Appalachian and non-Appalachian Kentucky // *Death and Dying: Views from Many Cultures / R. Kalish (ed.)*. Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980.

Geertz C. The Religion of java. New York: The Free Press, 1960.

Gibson M. Objects of the Dead, Mourning and Memory in Everyday Life. Victoria: Melbourne UP, 2008.

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

Goldschmidt W. Freud, Durkheim and death among the Sebei // R. Kalish (ed.). *Death and Dying: Views from Many Cultures*. Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980. Pp. 34ff.

Goody J. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1977.

Goody J. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986.

Gordon A. *Death Is for the Living*. Edinburgh: Paul Harris Publishers, 1984.

Gorer G. *Death, Grief and Mourning*. London: Cresset Press, 1965.

Gorer G. *Himalayan Village*. Gloucester, MA: Alan Sutton, 1984.

Gottlieb C. *Modern art and death* // H. Feifel (ed.). *The Meaning of Death*. New York: McGraw-Hill Book Co, 1959.

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

Grainger H. J. *Death Redesigned: British Crematoria — History, Architecture and Landscape*. London: Spire Books, 2005.

Graves T. E. *Keeping Ukraine alive through death: Ukrainian-American gravestones as cultural markers* // *Ethnicity and the American Cemetery* / Richard E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993.

Greenhill S. *We had our doubts... but it was her final wish, say the frozen girl's family* // *Daily Mail*. 2016. November 22. P. 11.

Gregory A. *The Last Great War: British Society and the First World War*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.

Greshake G. *Towards a theology of dying* // *Concilium*. 1974. № 4 (10). P. 80–89.

Greyson B. *Reduced death threat in near-death experience* // *Death Studies*. 1992. № 16 (6). P. 523–535.

Griaule M. *Conversations with Ogotemeli: An Introduction to Dogan Religions Ideas*. Oxford: International African Institute; Oxford UP, 1965.

Hallowell A. I. *Culture and Experience*. New York: Schocken Books, 1967.

Hamilton-Paterson J., Andrews C. *Mummies, Death and Life in Ancient Egypt*. London: Collins, 1978.

Haraway D. J. *Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke UP, 2016.

Harpur T. *Life After Death*. Toronto: McLelland and Stewart, 1991.

Hart R. L. *Unfinished Man and the Imagination: Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation*. New York: Herder and Herder, 1968.

Harvey D. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2000.

- Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1989.
- Harvey P.* Venerated objects and symbolism of early Buddhism // Symbols in Art and Religion: The Indian and the Comparative Perspective / K. Werner (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Hauser M.* Wild Minds: What Animals Really Think. London: Allen Lane, 2000.
- Hay D.* Religious Experience Today. London: Mowbray, 1990.
- Head J., Cranston S. L.* Reincarnation in World Thought. New York: Julian Press, 1967.
- Hess S.* Strathern's Melanesian «Dividual» and the Christian «Individual». A perspective from Vanua Lava, Vanuatu // Oceania. 2006. № 76 (3). P. 285–296.
- Hill E. K.* And day brought back my night // Suffering, Psychological and Social Aspects in Loss, Grief and Care / R. DeBellis, E. Marcus, A. H. Kutscher, C. S. Torres, V. Barrett and M.-E. Siegel (eds). New York: Haworth Press, 1986.
- Hinnells J. R.* Zoroastrians in Britain. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Hinze B. E.* Reclaiming rhetoric in the Christian tradition // Theological Studies. 1996. № 57. P. 481–499.
- Hirschkind C.* Passional preaching, aural sensibility, and the islamic revival in Cairo // Reader in the Anthropology of Religion / M. Lambek (ed.) 2nd edn. Oxford: Blackwell, 2008.
- Ho V. K.-y.* Butchering fish and executing criminals // Meanings of Violence in Cross-Cultural Perspective / G. Aijmer, J. Abbink (eds). Oxford: Berg, 2000. P. 141–160.
- Hocart A. M.* The Life-Giving Myth. London: Tavistock, 1973.
- Hocart A. M.* The Progress of Man. London: Methuen, 1933.
- Hockey J., Komaromy C., Woodthorpe K.* The Matter of Death, Space, Place, and Materiality. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010. P. 208–222.
- Hoebel E. A.* The Cheyennes: Indians of the Great Plains. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.
- Hoffmann H.* The Religions of Tibet. London: George Allen and Unwin, 1961.
- Holbrook D.* Human Hope and the Death Instinct. Oxford: Pergamon Press, 1971.
- Honkasala M.-L.* When we stop living we stop dying // Culture, Suicide and the Human Condition / M.-L. Honkasala, M. Tuominen (eds). New York; Oxford: Berghahn, 2014. P. 171–198.
- House of Commons. Cemeteries. Environmental, Transport and Regional Affairs Committee, Eighth Report, March 2001. London: The Stationery Office,

2001.

Howarth G. Last Rites: The Work of the Modern Funeral Director. Amityville, NY: Baywood Publishing, 1996.

Hudson A. B. E. Just To See His Name, A history of the Falklands Islands Memorial Chapel at Pangbourne College. Reading: Falklands Island Memorial trust, 2002.

Hughes F. W. Early Christian Rhetoric and 1 Thessalonians. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

Hultkrantz A. The North American Indian Orpheus Tradition. Stockholm: Statens Etnografiska Museum Monograph Series, 1957.

Hultkrantz A. The Religions of the American Indians / Transl. by Monica Setterwall. Berkeley: University of California Press, 1979.

Human Nature and Destiny / Holm J., Bowker J., eds. London: Pinter, 1994.

Hutchings T. Death emotion and digital media // Emotions and Religious Dynamics / D. J. Davies with N. A. Warne (eds). Farnham: Ashgate, 2013. P. 191–211.

Interpreting Death: Christian Theology and Pastoral Practice / Jupp P., Rogers, T., eds. London: Cassell, 1997.

Irion P. Cremation. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Irwin J. C. Origins of form and structure in monumental art // Symbols in Art and Religion: The Indian and the Comparative Perspective / K. Werner (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. P. 46–67.

Isaacs B. Book review // Ageing and Society. 1984. № 4 (4).

Jackson C. O. Passing: The Vision of Death in America. Westport, CT: Greenwood Press, 1993.

Jacobs L. Religion and the Individual. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992.

Jalland P. Death in the Victorian Family. Oxford: Oxford UP, 1996.

Jindra M., Noret J. African funerals and sociocultural change: a review of momentous transformations across a continent // Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon / M. Jindra, J. Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 16–40.

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

Jones G. The History of the Vikings. Oxford: Oxford UP, 1975.

Jones L. The Hermeneutics of Sacred Architecture, Experience, Interpretation, Comparison. Volume One, Monumental Occasions. Cambridge, MA: Harvard Centre for the Study of World Religions, 2000.

Jones L. The hermeneutics of sacred architecture: a reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Part I // *History of Religions*. 1993. № 32 (3). P. 207–232.

Jupp P. From Dust to Ashes: The Replacement of Burial by Cremation in England 1840–1967. London: Congregational Memorial Hall Trust, 1990.

Jupp P. The Development of Cremation in England 1820–1990: PhD thesis. London School of Economics, 1993.

Kastenbaum R. *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*. New York: Macmillan, 2003.

Kearl M. C. *Endings: A Sociology of Death and Dying*. Oxford: Oxford UP, 1989.

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

Kent J. A. *The Psychological Origins of the Resurrection Myth*. London: Open Gate Press, 1999.

Kim H.-A. A dream of immortality: Mahler's *das lied von der Erde* (The Song of the Earth) // *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines / Douglas J. Davies, Chang-Won Park* (eds). Farnham: Ashgate, 2012. P. 175–188.

King R. *Don't Kill in Our Names: Families of Murder Victims Speak Out Against the Death Penalty*. New Brunswick: Rutgers UP, 2003.

Klass D. Solace and immortality: bereaved parents' continuing bond with their children // *Death Studies*. 1993. № 17 (4). P. 343–368.

Kligman G. *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Kohn T. Incomers and fieldworkers: a comparative study of social experience // *Social Experience and Anthropological Knowledge / K. Hastrup and P. Hervik* (eds). London; New York: Routledge, 1994. P. 13–27.

Kraemer D. *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*. London; New York: Routledge, 2000.

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

Kübler-Ross E. Dying as a human-psychological event // *Concilium*. 1974. № 4 (10). P. 48–53.

Kübler-Ross E. *On Death and Dying*. London: Tavistock-Routledge, 1970.

Kübler-Ross E. *The Wheel of Life*. London: Bantam Press, 1997.

LaFleur W. *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1992.

Lahtinen T. *Kremering I Finland*. Abo: Abo Akademi, 1989.

Lamont C. Man Answers Death: An Anthology of Poetry. New York: Philosophical Library, 1952.

Lamont M. Decomposing pollution? Corpses, burials, and affliction among the Meru of Central Kenya // Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon / M. Jindra and J. Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 88–108.

Lane C. The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1981.

Langewiesche K. Funerals and religious pluralism in Burkina Faso // Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon / M. Jindra and J. Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 130–153.

Lash N. Theology on Dover Beach. London: Darton, Longman and Todd, 1979.

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. 80–116.

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

Leaman O. Death and Loss: Compassionate Approaches in the Classroom. London: Cassell, 1995.

Lee L., Lee M. Absent Friend: Coping with the Loss of a Treasured Pet. High Wycombe: Henston, 1992.

Lesy M. The Forbidden Zone. London: Andre Deutsch, 1987.

Levy-Bruhl L. The «Soul» of the Primitive. London: George Allen and Unwin, 1965.

Lewis D. L. King: A Biography. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1978.

Lewis I. Religion in Context. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986.

Lewis O. A Death in the Sanchez Family. New York: Penguin Books, 1972.

Lienhardt G. Divinity and Experience. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lienhardt G. Edward Tylor // The Founding Fathers of Social Science / Timothy Raison (ed.). London: Penguin, 1969.

Lincoln B. Death, War and Sacrifice. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Lindemann E. Symptomology and management of Acute Grief // American Journal of Psychiatry. 1944. № 101. P. 141–148.

Linenthal E. T. Locating Holocaust memory, the United States Holocaust Memorial Museum // American Sacred Space / D. Chidester and E. T. Linenthal (eds). Bloomington, IN: Indiana UP, 1995.

Litten J. The English Way of Death: The Common Funeral Since 1450. London: Robert Hale, 1991.

Lock M. Displacing suffering: the reconstruction of death in North America and Japan // Social Suffering / A. Kleinman, V. Das and M. Lock (eds). Berkeley: University of California Press, 1997.

Lukes S. Emile Durkheim: His Life and Work. Harmondsworth, Middx: Penguin Books, 1973.

Lynch T. The Undertaking: Life Studies from the Dismal Trade. London: Jonathan Cape, 1997.

MacDorman K. F., Ishiguro H. The uncanny advantage of using androids in cognitive and social science research // Interaction Studies. 2006. № 7 (3). P. 297–337.

MacKinnon D. M. Death // New Essays in Philosophical Theology / Anthony Flew and Alasdair Macintyre (eds). London: SCM Press, 1957.

Maddrell A., Sidaway J. D. Deathscapes, Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance. Farnham: Ashgate, 2010.

Manchester W. The Death of a President: November 20–25, 1963. New York: Harper, 1967.

Maringer J. The Gods of Prehistoric Men / Transl. by M. Ilford. London: Weidenfeld & Nicolson, 1960.

Marriott M. Hindu transactions: diversity without Dualism // Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour / Bruce Kapferer (ed.). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. P. 109–142.

Marshall P. Beliefs and the Dead in Reformation England. Oxford: Oxford UP, 2002.

Martin B. The spiritualist meeting // A Sociological Yearbook of Religion in Britain, 3 / D. Martin and M. Hill (eds). London: SCM Press, 1970. P. 146–161.

Martin R. A tree that embodies the promise of life // The Church Times, London. 2016. August 26. P. 14.

Marvin C., Ingle D. W. Blood Sacrifice and the Nation. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1999.

Marx W. De morte transire ad vitam? emotion and identity in nineteenth-century Requiem compositions // Emotion, Identity and Death / Douglas J. Davies and Chang-Won Park (eds). Farnham: Ashgate, 2012. P. 189–204.

Masson J., McCarthy S. When Elephants Weep. London: Jonathan Cape, 1994.

Matturri J. Windows in the garden: Italian-American memorialization and

the American cemetery // *Ethnicity and the American Cemetery* / R. E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993. P. 10ff.

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

McDonald G. Promise me you'll come to my funeral: putting a value on Wiradjuri life through death // *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia* / K. Glaskin, V. Tonkinson, Y. Musharbach and V. Burbank (eds). Farnham, Surrey: Ashgate, 2009. P. 121–136.

McDonald J. F. *Cremation*. London: Catholic Truth Society, 1966.

McLeod W. H. *Guru Nanak and the Sikh Religion*. Delhi: Oxford UP, 1968.

McManners J. *Death and the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

McNeley K. *Holy Wind in Navajo Philosophy*. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1981.

McNicholas J., Gilbey A., Rennie A., Ahmadzai S., Dono-J-A, Ormerod E. Pet ownership and human health: a brief review of evidence and issues // *British Medical Journal*. 2005. № 331. P. 1252–1254.

Metcalf P., Huntington R. *Celebrations of Death*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991.

Metge J. *The Maoris of New Zealand Rautahi*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Metzger A. *Freedom and Death* / Transl. by R. Manheim. London: Human Context Books, 1973.

Middleton J. *Lugbara Religion*. Oxford: Oxford UP, 1960.

Miles-Watson J. Ruptured landscapes, sacred spaces and the stretching of landscape capital // *Raptured Landscapes, Landscape, Identity and Social Change* / H. Soovali-Sepping, H. Reinert and J. Miles-Watson (eds). Heidelberg; New York: Springer, 2015. P. 149–165.

Mims C. *When We Die*. London: Robinson, 1998.

Miner P. F. *Death Set to Music*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1987.

Mitford J. *The American Way of Death*. New York: Simon & Schuster, 1963.

Mol H. *Identity and the Sacred*. Oxford: Blackwells, 1976.

Moltmann J. *God in Creation*. London: SCM, 1985.

Moltmann J. *Theology of Hope*. London: SCM Press, 1969.

Moody O. Fiftysomethings must look to future // *The Times*. 2016. September 28 (Wednesday). P. 3.

Moody R. A. *Life After Life: The Investigation of a Phenomenon-Survival of Bodily Death*. New York: Bantam, 1975.

Moody R. A. The Last Laugh. Charlottesville, VA: Hampton Roads Publishing Co, 1999.

Moreman C. M. Teaching Death and Dying. Oxford: Oxford UP, 2008.

Mori M. Bukimi no tani [the uncanny valley] // *Energy*. 1970. № 7. P. 33–35.

Morris B. Western Conceptions of the Individual. New York: Berg, 1991.

Morris P. Blue Juice, Euthanasia in Veterinary Medicine. Philadelphia: Temple UP, 2012.

Morris P. Managing pet owners' guilt and grief in veterinary Euthanasia encounters // *Journal of Contemporary Ethnography*. 2012. № 41 (3). P. 337–365.

Moss C. Elephant Memories. New York: William Morrow, 1988.

Muller F. M. Collected Works of the Right Hon. F. Max Muller. Vol. IX: The Hibbert Lectures. London: Longmans, Green and Company, 1898.

Myerhoff B. «Life not death in Venice»: its second life // *The Anthropology of Experience* / V. W. Turner and E. M. Bruner (eds). Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1986. P. 261–286.

Myerhoff B. Rites of passage // *Celebration* / V. Turner (ed.). Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1982. P. 109–135.

Nandy A. The sociology of sati // *Sati* / Mulk Raj Anand (ed.). Delhi: B. R. Publishing Corp, 1989.

Needham R. Reconnaissances. Toronto: Toronto UP, 1980.

Nelson G. K. Spiritualism and Society. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

Nesporova O., Stahl I. Roadside memorials in the Czech Republic and Romania: memory versus religion in two European post-communist countries // *Mortality*. 2014. № 19 (February 1). P. 22–40.

Nicol R. At the End of the Road. St Leonard's, NSW: Allen and Unwin Australia, 1994.

Nieburg H. A., Fischer A. Pet Loss: A Thoughtful Guide for Adults and Children. New York: Harper and Row, 1982.

Nigosian S. A. The Zoroastrian Faith. Montreal: McGill-Queen's UP, 1993.

Nock A. D. Cremation and burial in the Roman Empire // *Harvard Theological Review*. 1932. № XXV. P. 321–360.

Nomberg S. Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land. Chapel Hill; London: University of North Carolina Press, 1985.

Nouwen H. The Wounded Healer. New York: Doubleday, 1972.

Obelkevich J. Religion and Rural Society: South Lindsey 1825–1875. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Obeyesekere G. Medusas Hair. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

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

Okely J. Traveller Gypsies. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1983.

Oliver R. T. Communication and Culture in Ancient India and China. Syracuse, NY: Syracuse UP, 1971.

Palgi P., Abramovitch H. Death: a cross cultural perspective // Annual Review of Anthropology. 1984. № 13. P. 385–417.

Palmer S. J. Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in Neiv Religions. Syracuse, NY: New York UP, 1994.

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

Parkes C. M. Bereavement: Studies of Grief in Adult Life. New York: International Universities Press, 1972.

Parkes C. M., Stevenson-Hinde J., Marris P. Attachment across the Life Cycle. London: Routledge, 1991.

Parkin R. The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and Its Legacy. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996.

Parry J. Death in Banaras. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1994.

Petersson A., Wingren C. Designing a memorial place: continuing care, passage landscapes and future memories // Mortality. 2011. № 16 (February 1). P. 54–69.

Petrucci A. Writing the Dead: Death and Writing Strategies in the Western Tradition / Transl. by M. Sullivan. Stanford, CA: Stanford UP, 1998.

Pharos: The Journal of the British Cremation Society and the International Cremation Federation. Brecon House, Albion Place, Maidstone Kent.

Phillips J. B. Ring of Truth. London: Hodder, 1967.

Phipps W. E. Cremation Concerns. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1989.

Pies R. The bereavement exclusion and DSM5; an update and commentary // Innovations in Clinical Neuroscience. 2014. № 11 (7–8) (July — August). P. 19–22.

Piotrowska A. G. Commemorating death in (European) artistic music: some observations or an attempt at a typology// Dying and Death in 18th-21st Century Europe / M. Rotar, A. Teodorescu and C. Rotar (eds). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. P. 271–292.

Prebin E. Cremation success in Korea: old beliefs and renewed social distinctions // Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities / N. Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 138–

162.

Price S. From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors // *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies* / D. Cannadine and S. Price (eds). Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987. P. 56–105.

Prior L. *The Social Organisation of Death.* London: Macmillan, 1989.

Prothero S. *Purified by Fire: A History of Cremation in America.* Berkeley: University of California Press, 2001.

Purnell N. P. Oriental and Polynesian cemetery traditions in the Hawaiian Islands // *Ethnicity and the American Cemetery* / R. E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993. P. 203ff.

Quartier T. *Bridging the Gaps, An Empirical Study of Catholic Funeral Rites.* New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2007.

Ragon M. *The Space of Death* / Transl. by A. Sheridan. Charlottesville: University of Virginia, 1983.

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

Reader I. Japanese religions // *Human Nature and Destiny* / J. Holm with J. Bowker (eds). London: Pinter, 1994. P. 169–184.

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

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

Reyka L. *A Humanist Memorial Service.* Amherst, NY: American Humanist Association, 1996.

Rhie M. M., Thurman R. H. *Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet.* London: Royal Academy of Arts; New York: H. N. Abrams, 1991.

Ribner D. S. A note on the Hassidic observance of the Yahrzeit custom and its place in the mourning process // *Mortality.* 1998. № 3 (2). P. 173–180.

Richardson R. *Death, Dissection and the Destitute.* London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Ring K., Valarino E. E. *Lessons from the Light: What We Can Learn from the Near-Death Experience.* New York: Insight Books; Plenum Press, 1998.

Rinpoche S. *The Tibetan Book of Living and Dying.* London: Rider; Random House, 1992.

Riviere P. *The Forgotten Frontier: Ranchers of Northern Brazil.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Roberts J. Funerals and Fetish Interment in Accra, Ghana // *Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon* / M. Jindra and J. Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 207–226.

Robinson J. A casket instead of a crib // *Senior Nurse.* 1987. № 7 (2). P. 16–18.

Robinson J. Perinatal mortality // International Journal of Health Care Quality Assurance. 1989. № 2 (2). P. 13–19.

Robinson W. God's Acre Beautiful, or the Cemeteries of the Future. London: The «Garden» Office, 1880.

Rohner R. P., Rohner E. C. The Kwakiutl Indians of British Columbia. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Rooden P. van. Nineteenth-century representations of missionary conversion and the transformation of western Christianity // Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity / P. van der Veer (ed.). New York: Routledge, 1996.

Root Causes of Suicide Terrorism and Globalization of Martyrdom / Pedahzur A., ed. London: Routledge, 2006.

Rosaldo M. Z. Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1980.

Rosaldo R. Grief and a head hunter's rage: on the cultural force of emotions // Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society, Proceedings of the American Ethnological Society / E. Bruner (ed.). 1984. P. 178–195.

Rose N. Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

Rosenblatt P., Walsh R. P., Jackson D. A. Grief and Mourning in Cross Cultural Perspective. New Haven, CT: Human Relations Area File Press, 1976.

Rosengren D. Suicide, Durkheim and the Matsigenka // On the Meaning of Death / S. Cederroth, C. Carlin and J. Lindstrom (eds). Stockholm: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 1988. P. 215–228.

Rossi R. M. Waiting to Die, Life on Death Row. London: Vision Paperbacks, 2004.

Rubin B., Carlton R., Rubin A. L. A. in Instalments. Forest Lawn, Santa Monica, CA: Westside Publications, 1979.

Rugg J. Churchyard and Cemetery, Tradition and Modernity in Rural Yorkshire. Manchester: Manchester UP, 2013.

Rustomji N. The Garden and the Fire: Heaven and Hell in Islamic Culture. New York: Columbia UP, 2009.

Sabom M. Light and Death. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998.

Sanday P. G. Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986.

Sati / Anand M. R., ed. Delhi: B. R. Publishing Corp, 1989.

Schantz M. S. Awaiting the Heavenly Country, The Civil War and

America's Culture of Death. Ithaca; London: Cornell UP, 2008.

Schechner R. Performance Theory. London: Routledge, 1988.

Scheper-Hughes N. Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil. University of California Press, 1992.

Schulz R. The Psychology of Death, Dying and Bereavement. London: Addison-Wesley Pub. Co, 1978.

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.

Schweitzer A. Reverence for Life, sermons / Transl. by R. H. Fuller. London: SPCK, 1974.

Schwimmer E. The World of the Maori. Wellington and Auckland: A. H. & A. W. Reed, 1966.

Sharma B. K. From this World to the Next, Christian Identity and Funerary Rites in Nepal. Oxford: Regnum Books, 2013.

Sharpe E. J., Hinnells J. R. Man and His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon. Manchester: Manchester UP, 1973.

Shippy J. Mormonism: The Story of a New Religions Movement. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1985.

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

Simes A. Contemporary Paganism in the East Midlands. PhD, thesis. University of Nottingham, 1995.

Simpson M. A. Death and modern poetry // New Meanings of Death / H. Feifel (ed.). New York: McGraw-Hill Book Co, 1977.

Skultans V. Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums and Groups. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Sloane D. C. The Last Great Necessity: Cemeteries in American History. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1991.

Smale D. A. Davies' Law of Buried Cremation and Exhumation (6th edn). Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1994.

Smith B. R. Sorcery and the dividual in Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute. Issue 22:3. 2016. September. P. 670–687.

Smith S. The Oxford Library of English Poetry. London: Guild Publishing, 1987.

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

Smyth N. The Place of Death in Evolution. London: T. Fisher Unwin, 1897.

Snodgrass A. The Symbolism of the Stupa. Delhi: Motilal Banarsidass,

1992.

Social Experience and Anthropological Knowledge / Hastrup K., Hervik P., eds. London; New York: Routledge, 1994.

Sozzi M., Porset C. Il sonno e la memoria. Turin: Paravia Scriptorium, 1999.

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

Spellman W. M. A Brief History of Death. London: Reaktion Books, 2014.

Spencer A. J. Death in Ancient Egypt. London: Penguin Books, 1982.

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

Spitz E. H. Psychoanalysis and the Legacies of Antiquity // Sigmund Freud and Art, His Personal Collection of Antiquities / L. Gamwell and R. Wells, with an Introduction by P. Gay (eds). London: Thames and Hudson, 1989. P. 153–171.

Staeglich W. Auschwitz: A Judge Looks at the Evidence. Institute for Historical Research, 1986.

Steiner G. Real Presence. London: Faber and Faber, 1989.

Steinhauser K. E., Clipp E. C., McNeilly M., Christakis N. A., McIntyre L. M., Tulsy J. A. In search of a good death: observations of patients, families and providers', *Annals of International Medicine*. 2000. № 32 (10). P. 825–832.

Stephen L. The Life of Sir James Fitzjames Stephen. London: Smith, Elder and Co, 1895.

Stewart C. Cassius the Monk. Oxford: Oxford UP, 1998.

Stotland E. The Psychology of Hope. San Francisco: Jossey-Bass, 1969.

Strathem V. The Gender of the Gift. Cambridge: Cambridge UP, 1988.

Stroebe W., Stroebe M. S. Bereavement and Health. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987.

Sullivan L. E. Death, Afterlife and the Soul. London: Collier & Macmillan, 1987.

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

Tagore R. Thought Relics and Stray Birds. New York: Macmillan Company, 1924.

Takamura R. Funerary sites in Seoul: a history marked by colonial experience // Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities / N. Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 165–191.

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

Tambiah S. J. The ideology of merit and the social correlates of Buddhism in a Thai village // *Dialectic in Practical Religion* / E. Leach (ed.). Cambridge, UK: Cambridge UP, 1968.

Taylor C. C. *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*. Oxford: Berg, 1999.

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

The Bible in Human Society / Carroll M. D., Clines D. J. A., Davies P. R., eds. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

The Modern Vision of Death / Scott N. H., Jr, ed. Richmond, VA: John Knox Press, 1967.

The Near-Death Experience: Problems, Prospects, Perspectives / Greyson B., Flynn C. P., eds. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1984.

The Oxford Library of English Poetry / Wain J., ed. London: Guild Publishing, 1987.

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

Thomas D. *The Oxford Library of English Poetry*. London: Guild Publishing, 1987.

Thomas K. *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*. London: Penguin Books, 1983.

Tinker E. An unusual Christian service: for those who have donated their bodies for medical education and research // *Mortality*. 1998. № 3 (March 1). P. 79–82.

Todd J. *Gender, Art and Death*. Oxford: Polity Press, 1993.

Trigg E. B. *Gypsy Demons and Divinities*. London: Sheldon Press, 1975.

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

Turner H. W. *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. The Hague: Vlouton, 1979.

Tutu D. *Hope and Suffering*. London: Collins, 1984.

Twitchell J. B. *The Living Dead: A Study of the Vampire in Romantic Literature*. Durham, NC: Duke UP, 1981.

Tylor E. B. *Primitive Culture*. 2 vols. New York: Harper, 1958.

Unterman A. *Judaism // Human Nature and Destiny* / J. Holm with J. Bowker (eds). London: Pinter, 1994. P. 113–137.

Valentine C. *Bereavement Narratives, Continuing Bonds in the Twenty-first Century*. London: Routledge, 2008.

Venhorst C. *Muslims Ritualising Death in the Netherlands*. Wien: LIT

Verlag GmbH & Co. K. G., 2012.

Vickio C. J. Developing beliefs that are compatible with death: revising our assumptions about predictability, control and continuity // *Death Studies*. 2000. № 24 (8). P. 739–758.

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

Vovelle M. La crise des rituels funebres dans le monde contemporain, et son impact sur les cimenteres // *Una Arquitectura para la Muerte*. Seville: Junta de Andalucia, 1993.

Vulliamy C. E. *Immortal Man: Funeral Customs and Beliefs in Regard of the Nature and Fate of the Soul*. London: Methuen, 1926.

Waite A. E. *A New Encyclopaedia of Freemasonry*. New York: Wings Books, 1994.

Wakeman F. Mao's remains // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* / J. L. Watson and E. S. Rawski (eds). Berkeley; London: University of California Press, 1988. P. 254–288.

Walter T. A new model of grief: bereavement and biography // *Mortality*. 1996. № 1 (1). P. 7–26.

Walter T. Classics revisited: A sociology of grief // *Mortality*. 1998. № 3 (1). P. 83–87.

Walter T. *The Revival of Death*. London: Routledge, 1996.

War Graves of the Empire. London: The Times Publishing Company, 1928.

Warner M. *The Bible as Rhetoric: Studies of Biblical Persuasion and Credibility*. London: Routledge, 1990.

Watson J. L., Rawski E. S. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley; London: University of California Press, 1988.

Watson R. S. Remembering the dead: graves and politics in southeastern China // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* / J. L. Watson and E. S. Rawski (eds). Berkeley; London: University of California Press, 1988. P. 203–227.

Weinberg L., Pedahzur A., Perlinger A. *Terror and Political Violence*. London: Routledge, 2009.

Welfle R. A. *Our Precious Bodies: Why the Church Forbids Cremation*. St Louis, MO: Queen's Work, 1935.

Werner K. *Symbols in Art and Religion: The Indian and the Comparative Perspective*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Werth J. *Rational Suicide?* Bristol, PA: Taylor and Francis, 1996.

West K. *A Guide to Natural Burial*. London: Shaw and Sons, 2010.

West K. R. I. P. Off! Or The British Way of Death. Kibworth Beauchamp:

Matador, 2013.

Wilbur S. The Life of Mary Baker Eddy. Boston: The Christian Science Publishing Society, 1907.

Wilder A. N. Early Christian Rhetoric. London: SCM Press, 1964.

Williams R. A Protestant Legacy. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Wilson B. R. Religious Sects. London: Weidenfeld Sc Nicolson, 1970.

Winton L. Holly the Mahogany Girl. Great Britain: L&H Publications, 2013.

Wolffe J. Great Deaths: Grieving, Religion, and Nationhood in Victorian and Edwardian Britain. Oxford: Oxford UP for the British Academy, 2000.

Wolffe J. Responding to national grief: memorial sermons on the famous in Britain 1800–1914 // Mortality. 1996. № 1 (3). P. 283–296.

Wowk B., Darwin M. Cryonics: Reaching for Tomorrow. Sacramento, CA: Alcor Life Extension Foundation, 1991.

Wunderlich H. G. The Secret Crete. London: Souvenir Press, 1983.

Yoder L. The funeral meal: a significant funerary rite // Journal of Religion and Health. 1986. № 25 (2). P. 149–160.

Young F. M. Sacrifice and the Death of Christ. London: SPCK, 1975.

Zaehner R. C. The Teachings of the Magi. London: Sheldon Press, 1956.

notes

Annotation

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.

- [Дуглас Дэвис](#)
 - [Благодарности](#)
 - [Предисловие](#)
 - [Глава 1](#)
 - [Глава 2](#)
 - [Глава 3](#)
 - [Глава 4](#)
 - [Глава 5](#)
 - [Глава 6](#)
 - [Глава 7](#)
 - [Глава 8](#)
 - [Глава 9](#)
 - [Глава 10](#)
 - [Глава 11](#)
 - [Глава 12](#)
 - [Глава 13](#)

- [Глава 14](#)
- [Глава 15](#)
- [Список использованной литературы](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)
 - [14](#)
 - [15](#)
 - [16](#)
 - [17](#)
 - [18](#)
 - [19](#)
 - [20](#)
 - [21](#)
 - [22](#)
 - [23](#)
 - [24](#)
 - [25](#)
 - [26](#)
 - [27](#)
 - [28](#)
 - [29](#)
 - [30](#)
 - [31](#)
 - [32](#)
 - [33](#)
 - [34](#)
 - [35](#)

- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)

- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)

- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)

- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)

- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)

- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)

- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)

- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)

- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)

- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)

- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)

- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)

- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)

- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)

- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)

- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)

- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)
- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)

- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)
- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)

- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)
- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)

○ [777](#)

Примечания

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.

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

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

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.

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.*

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

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

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.*

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

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

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.

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

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

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

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

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

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

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

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.

АръесФ. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. С. 200 и далее.

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

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

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

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

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

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.*

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

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.

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 496, 497.

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.*

Там же. С. 314.

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

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.*

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

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.

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.*

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

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

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

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

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.*

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.*

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.

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

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

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

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

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

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

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

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.*

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

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

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

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.*

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

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

Там же. С. 658–659.

Там же. С. 665.

Там же. С. 664–665.

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

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 смертных 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.*

Герц Р. Смерть и правая рука. С. 77.

Там же. С. 75.

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

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

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

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

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

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

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.

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

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

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

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.

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.*

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

Там же. С. 48.

Там же. С. 51.

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.*

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

Там же. С. 51.

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

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

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

Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

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

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

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

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

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

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.

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.

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

Там же. С. 267.

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

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

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.

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

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

Ibid. P. 29.

P. 38.

P. 41.

P. 228.

Ibid. P. 42.

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

Breuil H., Lantier R. The Men of the Old Stone Age. London: Harrap & Co, 1965. P. 231ff.

Maringer J. The Gods of Prehistoric Men / Transl. by Mary Ilford. London: Weidenfeld & Nicolson, 1960. P. 1ff, 50ff.

Arriaza B. T. Beyond Death: The Chinchorro Mummies of Ancient Chile.
Washington, DC: Smithsonian UP, 1995. P. 54ff.

Wunderlich H. G. The Secret Crete. London: Souvenir Press, 1983. P. 184.

В античной архитектуре — круглая в плане купольная гробница или круглый в плане храм, целла которого снаружи окружена колоннадой. В таком храме внутри иногда находился колонный зал. В Древней Греции — место поклонения героям. — *Примеч. пер.*

Wunderlich H. G. The Secret Crete. P. 228ff.

Дэвис имеет в виду, что кремация может служить наказанием в религиях, где предполагается воскрешение плоти из некоторой основы — как, например, в христианстве. — *Примеч. науч. ред.*

Parkin R. The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and Its Legacy. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996. P. 87.

Ibid. P. 48.

Aries P. The Hour of Our Death. Oxford: Oxford UP, 1991. P. 59ff.

Arriaza B. T. Beyond Death: The Chinchorro Mummies of Ancient Chile.
Washington, DC: Smithsonian UP, 1995. P. 54.

Герц Р. Смерть и правая рука. М.: ARS Press, 2019. С. 75.

Ragon M. The Space of Death / Transl. by A. Sheridan. Charlottesville: University of Virginia, 1983. P. 285.

Nock A. D. Cremation and burial in the Roman Empire // Harvard Theological Review. 1932. XXV. P. 328.

Lahtinen T. Kremering I Finland. Abo: Abo Akademi, 1989.

Sozzi M., Porset C. Il sonno e la memoria. Turin: Paravia Scriptorium, 1999.

Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991.

Pharos: The Journal of the British Cremation Society and the International Cremation Federation. Brecon House, Albion Place, Maidstone Kent, 2001. Vol. 36.

Prothero S. Purified by Fire: A History of Cremation in America. Berkeley: University of California Press, 2001.

Prebin E. Cremation success in Korea: old beliefs and renewed social distinctions // *Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities* / Natacha Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 138–162.

Немного странно читать этот комментарий Дэвиса с учетом того, что современные крематории используют вместо источника топлива природный газ, а сама камера сгорания спроектирована таким образом, что никакого намека на дым и запах в них нет. — *Примеч. науч. ред.*

Bridge M. Artist finds way to share a cuppa with dead friend // The Times.
London. 2016. November 1. P. 3.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 239–240.

Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991. P. 79ff.

Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death. P. 210.

Справедливости ради стоит отметить, что свою книгу П. Меткалф и Р. Хантингтон написали в 1979 году, когда похоронная культура в США только начинала серьезно меняться. — *Примеч. науч. ред.*

Robinson W. God' s Acre Beautiful, or the Cemeteries of the Future.
London: The «Garden» Office, 1880.

Prothero S. Purified by Fire: A History of Cremation in America. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 114.

Phipps W. E. Cremation Concerns. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1989. P. 69, 71.

Martin R. A tree that embodies the promise of life // The Church Times. London. 2016. August 26. P. 14.

Компания «Нептун» предоставляет коммерческие услуги захоронения праха на коралловом рифе. — *Примеч. науч. ред.*

Barley N. Dancing on the Grave. London: John Murray, 1995. P. 114ff.

Wakeman F. Mao's remains // Death Ritual in Late Imperial and Modern China / James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds). Berkeley; London: University of California Press, 1988. P. 259.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 165.

Arangua R. Castro's Final Journey // The i Newspaper. 2016. December 1. Thursday. P. 13.

Sharma B. K. From this World to the Next, Christian Identity and Funerary Rites in Nepal. Oxford: Regnum Books, 2013.

Ibid. P. 199.

Langewiesche K. Funerals and religious pluralism in Burkina Faso // Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon / Michael Jindra and Joel Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 138–141.

Czech D. Auschwitz Chronicle 1939–1945. New York: Henry Holt and Company, 1990. P. 622.

Nomberg S. Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land. Chapel Hill; London: University of North Carolina Press, 1985. P. 81.

Palgi P., Abramovitch H. Death: a cross cultural perspective // Annual Review of Anthropology. 1984. № 13. P. 408.

Staeglich W. Auschwitz: A Judge Looks at the Evidence. Institute for Historical Research, 1986.

Ragon M. The Space of Death / Transl. by Alan Sheridan. Charlottesville: University of Virginia, 1983. P. 287.

См. информацию о Сеуле в: *Takamura R.* Funerary sites in Seoul: a history marked by colonial experience // *Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities* / Natacha Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 165–191.

Grainger H. J. Death Redesigned: British Crematoria — History, Architecture and Landscape. London: Spire Books, 2005; *Idem*, ed. Cremation in Modern Scotland: History, Architecture and the Law. Birlinn Limited, 2017.

Petersson A., Wingren C. Designing a memorial place: continuing care, passage landscapes and future memories // *Mortality*. 2011. № 16 (February 1). P. 54–69.

Davies D. J. The sacred crematorium // Mortality. 1996. № 1 (1). P. 83–94.

Jones L. The Hermeneutics of Sacred Architecture, Experience, Interpretation, Comparison. Volume One, Monumental Occasions. Cambridge, MA: Harvard Centre for the Study of World Religions, 2000.

Maddrell A., Sidaway J. D. Deathscapes, Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance. Farnham: Ashgate, 2010; *Hockey J., Komaromy C., Woodthorpe K.* The Matter of Death, Space, Place, and Materiality. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010. P. 208–222.

Miles-Watson J. Ruptured landscapes, sacred spaces and the stretching of landscape capital // *Raptured Landscapes, Landscape, Identity and Social Change* / H. Soovali-Sepping, H. Reinert and J. Miles-Watson (eds). Heidelberg; New York: Springer, 2015. P. 149–165.

Howarth G. Last Rites: The Work of the Modern Funeral Director. Amityville, NY: Baywood Publishing, 1996.

Dumont R., Foss D. The American Way of Death. Cambridge, MA: Schenkman, 1972.

Garrity T. F., Wyss J. Death, funeral and bereavement practices in Appalachian and non-Appalachian Kentucky // *Death and Dying: Views from Many Cultures* / R. Kalish (ed.). Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980.

Becker E. The Denial of Death. London: Souvenir Press, 1973. P. 15, 183.

Crissman J. K. Death and Dying in Central Appalachia. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1994.

West K. R. I. P. Off! Or The British Way of Death. Kibworth Beauchamp:
Matador, 2013. P. 5, 9.

Frijda N. H. The Emotions. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986. P. 197, 274.

Bloch M., Parry J. Death and the Regeneration of Life. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1982.

Burkert W. Homo Necans. London: University of California Press, 1983. P. 50.

Erasmus M. Death, Antiquity and its Legacy. London; New York: I. B. Tauris, 2012. P. 121–132.

Colvin H. Architecture and the After-Life. New Haven, CT: Yale UP, 1991.
P. 105ff.

Yoder L. The funeral meal: a significant funerary rite // *Journal of Religion and Health*. 1986. № 25 (2). P. 149–160.

Bloch M. Prey into Hunter. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992. P. 37.

Lienhardt G. Divinity and Experience. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Burton R. The Anatomy of Melancholy. New York: Tudor Publishing Company, 1951. P. 307.

Freud S. Mourning and melancholia // Freud S. The Collected Papers / E. Jones (ed.). Vol. 4. New York: Basic Books, 1959. P. 152–170.

Parkes C. M., Stevenson-Hinde J., Marris P. Attachment across the Life Cycle. London: Routledge, 1991.

Stroebe W., Stroebe M. S. Bereavement and Health. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987. P. 97.

Breger L. A Dream of Undying Fame: How Freud Betrayed His Mentor and Invented Psychoanalysis. New York: Basic Books, 2009. P. 2.

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 261, 263.

Clark D. *Between Pulpit and Pew.* Cambridge, UK: Cambridge UP; *Barnsley S.* Yorkshire: Pen and Sword Military, 1982. P. 432. Интересно, что позднее Фрейд, уже пережив утрату, в письмах другу Людвигу Бинсвангеру признавался, что горе безутешно и остается с человеком навсегда, а не вытесняется бесследно, как он полагал. См. подробнее: *Archer J.* *The Nature of Grief: The Evolution and Psychology of Reactions to Loss.* Routledge, 1999. — *Примеч. науч. ред.*

Spitz E. H. Psychoanalysis and the Legacies of Antiquity // Sigmund Freud and Art, His Personal Collection of Antiquities / L. Gamwell and R. Wells, with an Introduction by P. Gay (eds). London: Thames and Hudson, 1989. P. 402.

Jones E. The Life and Work of Sigmund Freud. London: Hogarth Press, 1961. P. 405.

Стоит отметить, что свои «инновационные идеи» Фрейд во многом позаимствовал у советской исследовательницы Сабины Шпильрейн. В своей диссертации «Влечение к смерти», с которой Фрейд был несомненно знаком, она разрабатывала понятия «мортидо» (влечение к смерти) и «либидо» (влечение к жизни). — *Примеч. науч. ред.*

Bowlby J. Attachment (Attachment and Loss, Vol. 1). New York: Basic Books, 1969; *Idem.* Separation: Anxiety and Anger (Attachment and Loss, Vol. 2). New York: Basic Books, 1973; *Idem.* Sadness and Depression (Attachment and Loss, Vol. 3). New York: Basic Books, 1980.

Averill J. R. Grief: its nature and significance // *Psychological Bulletin*. 1968. № 70. P. 721–748.

Ibid. P. 729.

Schulz R. The Psychology of Death, Dying and Bereavement. London: Addison-Wesley Pub. Co, 1978. P. 142.

Averill J. R. Grief: its nature and significance // Psychological Bulletin.
1968. № 70. P. 71.

Неотения, или ювенилизация, — проявление у взрослых особей черт, свойственных детским особям. — *Примеч. пер.*

Burkert W. Homo Necans. London: University of California Press, 1983. P. 55.

d' Aquili E. G., Laughlin C. D., McManus J. Neurobiology of myth and 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. 179.

Epstein A. L. In the *Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai*. Berkeley: California UP, 1992. P. 185.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. P. 155.

Arnold M. Literature and Dogma. London: Thomas Nelson and Sons, 1873.
P. 56.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Отто Р. Священное. СПб., 2008.

Davies D. J. Emotion, Identity, and Religion, Hope Reciprocity and Otherness. Oxford: Oxford UP, 2011. P. 228–232, 262–268.

Arnold M. Literature and Dogma. London: Thomas Nelson and Sons, 1873.
P. 56.

Epstein A. L. In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai. P. 150ff.

Prior L. The Social Organisation of Death. London: Macmillan, 1989. P. 133ff.

Frijda N. H. The Emotions. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986. P. 53–54.

Epstein A. L. In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai. P. 172.

Schechner R. Performance Theory. London: Routledge, 1988.

Schwimmer E. The World of the Maori. Wellington and Auckland: A. H. & A. W. Reed, 1966; *Metge J.* The Maoris of New Zealand Rautahi. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Schwimmer E. The World of the Maori. P. 59.

Davies D. Anthropology and Theology. Oxford: Berg, 2002. P. 112–119.

Davies D. J. Inner speech and religious traditions // *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates* / J. A. Beckford and John Wallis (eds). Aldershot: Ashgate, 2006. P. 211–223.

Rosaldo R. Grief and a head hunter's rage: on the cultural force of emotions
// Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and
Society, Proceedings of the American Ethnological Society / E. Bruner (ed.).
1984. P. 143.

Cleiren M. *Adaptation After Bereavement.* Leiden: Leiden UP, 1991. P. 257.

Davies D. J. Cremation Today and Tomorrow. Nottingham: Alcuin/GROW Books, 1990.

Danforth L. M. The Death Rituals of Rural Greece. Princeton, NJ: Princeton UP, 1982.

Danforth L. M. The Death Rituals of Rural Greece. P. 144.

Ibid. P. 117ff.

Cleiren M. *Adaptation After Bereavement.* Leiden: Leiden UP, 1991.

Кажется небольшим упущением, что Дэвис здесь не упоминает о работах Кена Доки, одного из главных теоретиков горя, который ввел термин «disenfranchised grief» — буквально «ограниченное горевание», «недопустимое» или «бесправное» горе. Как отмечает Дока, зачастую «человек переживает утрату, но не имеет права скорбеть о ней, поскольку никто вокруг не признает причину его скорби легитимной». Дока пишет о целом спектре подобных явлений: например, горе может подвергнуться регламентации в случае нетрадиционной сексуальной ориентации умершего или же в случае оплакивания домашнего животного, жизнь которого считается менее ценной, чем человеческая. — *Примеч. науч. ред.*

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

Averill J. R. Grief: its nature and significance // Psychological Bulletin.
1968. № 70. P. 743.

Robinson J. Perinatal mortality // International Journal of Health Care Quality Assurance. 1989. № 2 (2). P. 13–19.

Robinson J. Perinatal mortality. P. 17.

Epstein A. L. In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai; *Vitebsky P.* Dialogues with the Dead. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1993.

Aries P. *Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present.* London: Marion Boyars, 1976. P. 88.

Klass D. Solace and immortality: bereaved parents' continuing bond with their children // *Death Studies*. 1993. № 17 (4). P. 344.

Corr C. A. Coping with dying: lessons we should and should not learn from the work of Elisabeth Kibler-Ross // *Death Studies*. 1993. № 17 (1). P. 69–83.

Pies R. The bereavement exclusion and DSM5; an update and commentary
// *Innovations in Clinical Neuroscience*. 2014. № 11 (7–8) (July — August). P.
19–22.

Davies J. War memorial // *The Sociology of Death* / D. Clark (ed.). Oxford: Blackwell, 1993. P. 112ff.

Hudson A. B. E. Just To See His Name: A history of the Falklands Islands Memorial Chapel at Panghourne College. Reading: Falklands Island Memorial trust, 2002.

Davies D. J. Mors Britannica, Lifestyle and Death-Style in Britain Today.
Oxford: Oxford UP, 2015. P. 256–261.

Stroebe W., Stroebe M. S. Bereavement and Health. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987. P. 69ff.

Ibid. P. 91ff.

Ibid. P. 85.

Stroebe W., Stroebe M. S. Bereavement and Health. P. 10–15.

Kübler-Ross E. On Death and Dying. London: Tavistock-Routledge, 1970.
P. 122.

Ibid. P. 149.

Gorer G. Death, Grief and Mourning. London: Cresset Press, 1965. P. 132.

См., например: *Corr C. A. Coping with dying: lessons we should and should not learn from the work of Elisabeth Kubler-Ross. P. 69–83.*

Kübler-Ross E. The Wheel of Life. London: Bantam Press, 1997. P. 189–192.

Kübler-Ross E. On Death and Dying. P. 233.

Continuing Bonds: New Understandings of Grief / Klass D., Silverman P. R., Nickman S. (eds) London: Taylor and Frances, 1996.

Breger L. A Dream of Undying Fame: How Freud Betrayed His Mentor and Invented Psychoanalysis. New York: Basic Books, 2009.

Walter T. A new model of grief: bereavement and biography // *Mortality*.
1996. № 1 (1). P. 7–26.

Scheper-Hughes N. Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil. University of California Press, 1992. См. также: *Kohn T.* Incomers and fieldworkers: a comparative study of social experience // *Social Experience and Anthropological Knowledge* / K. Hastrup and P. Hervik (eds). London; New York: Routledge, 1994. P. 24.

Valentine C. Bereavement Narratives, Continuing Bonds in the Twenty-first Century. London: Routledge, 2008.

Ibid. P. 172.

Ibid. P. 40.

Цит. по: *Rose N. Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood.* Cambridge: Cambridge UP, 1996. P. 3.

Valentine C. Bereavement Narratives, Continuing Bonds in the Twenty-first Century. P. 83, 174.

Gorer G. Death, Grief and Mourning. P. 131–132.

Marriott M. Hindu transactions: diversity without Dualism // Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour / B. Kapferer (ed.). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. P. 109–142.

Пример более позднего применения термина в другой области см. у: *Deleuze G.* Postscript on the societies of control // OCTOBER 59. Winter 1992. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. P. 3–7.

Marriott M. Hindu transactions: diversity without Dualism. P. 111.

Haraway D. J. Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene.
Durham; London: Duke UP, 2016.

Ibid. P. 2–5, 30.

Gorer G. Death, Grief and Mourning. London: Cresset Press, 1965. P. 128.

Lindemann E. Symptomology and management of Acute Grief // American Journal of Psychiatry. 1944. № 101. P. 141–148.

Gibson M. Objects of the Dead, Mourning and Memory in Everyday Life.
Victoria: Melbourne UP, 2008. P. 151.

Strathem V. The Gender of the Gift. Cambridge: Cambridge UP, 1988.

Fowler C. The Archaeology of Personhood, An anthropological approach. London: Routledge, 2004.

Hess S. Strathern's Melanesian «Dividual» and the Christian «Individual».
A perspective from Vanua Lava, Vanuatu // *Oceania*. 2006. № 76 (3). P. 285–
296.

Smith B. R. Sorcery and the dividual in Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute. Issue 22:3. 2016. September. P. 670–687.

Haraway D. J. Staying with the Trouble, Making Kin in the Cbthulucene.

Strathem V. The Gender of the Gift. P. 13.

Arnason A. Individuals and relationships: on the possibilities and impossibilities of presence // Douglas J. Davies and Chang-Won Park (eds). *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines*. Farnham: Ashgate, 2012. P. 68.

Strathem V. The Gender of the Gift. P. 13.

Davies D. J. Emotion, Identity, and Religion, Hope Reciprocity and Otherness. Oxford: Oxford UP, 2011. P. 187–191; *Idem.* Mors Britannica, Lifestyle and Death-Style in Britain Today. Oxford: Oxford UP, 2015. P. 49.

Aries P. *Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present.* London: Marion Boyars, 1976; *Idem.* *The Hour of Our Death.* Oxford: Oxford UP, 1991.

Ibid. P. 1, 106.

Aries P. Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present. P. 91, 101.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.

Vickio C. J. Developing beliefs that are compatible with death: revising our assumptions about predictability, control and continuity // *Death Studies*. 2000. № 24 (8). P. 739–758.

Mims C. When We Die. London: Robinson, 1998. P. 9ff.

Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005.

Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Там же. С. 255.

271

Там же. С. 45, 52, 124.

Там же. С. 421.

Там же. С. 41, 49, 112.

Там же. С. 25.

Там же. С. 416–417.

Dunnill J. *Sacrifice and the Body, Biblical Anthropology and Christian Self-Understanding.* Farnham: Ashgate, 2013.

Ibid. P. 214.

Marvin C., Ingle D. W. Blood Sacrifice and the Nation. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1999.

Ibid. P. 312.

Ibid. P. 2.

Schantz M. S. Awaiting the Heavenly Country, The Civil War and America's Culture of Death. Ithaca; London: Cornell UP, 2008.

282

Deseret News. 28.05.1995.

Smale D. A. Davies' Law of Buried Cremation and Exhumation (6th edn).
Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1994. P. 46.

King R. Don't Kill in Our Names: Families of Murder Victims Speak Out Against the Death Penalty. New Brunswick: Rutgers UP, 2003.

Fürer-Haimendorf C. von. *Morals and Merit.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1967. P. 76.

Ho V. K.-y. Butchering fish and executing criminals // Meanings of Violence in Cross-Cultural Perspective / G. Aijmer and J. Abbink (eds). Oxford: Berg, 2000. P. 149.

Ibid. P. 156.

Taylor C. C. Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994. Oxford: Berg, 1999.

Taylor C. C. Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994. P. 142.

Fürer-Haimendorf C. von. Morals and Merit. P. 114.

Rosaldo M. Z. Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1980.

Rosengren D. Suicide, Durkheim and the Matsigenka // On the Meaning of Death / S. Cederroth, C. Carlin and J. Lindstrom (eds). Stockholm: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 1988. P. 215; Culture, Suicide and the Human Condition / Honkasala M.-L., Tuominen M., eds. New York; Oxford: Berghahn, 2014.

Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994.

Sennett R. Introduction // Emile Durkheim on Suicide. London: Penguin Classics, 2006. P. xi.

Weinberg L., Pedahzur A., Perlinger A. Terror and Political Violence. London: Routledge, 2009; *Root Causes of Suicide Terrorism and Globalization of Martyrdom* / Pedahzur A., ed. London: Routledge, 2006.

Bailey S. E., Dunham K., Krai M. J. Factor structure of the Grief Experience Questionnaire (GEQ) // *Death Studies*. 2000. № 24 (8) (December). P. 731.

Catechism of the Catholic Church. London: Geoffrey Chapman, 1994. P. 491.

Hoebel E. A. The Cheyennes: Indians of the Great Plains. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978. P. 92.

Rohner R. P., Rohner E. C. The Kwakiutl Indians of British Columbia. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970. P. 52.

Todd J. Gender, Art and Death. Oxford: Polity Press, 1993. P. 103.

Culture, Suicide and the Human Condition / Honkasala M.-L., Tuominen M., eds. New York; Oxford: Berghahn, 2014.

Ibid. P. 175–179.

Bourdillon M. F. C., Fortes M. Sacrifice. London: Academic Press, 1980.
P. 19.

Lienhardt G. Divinity and Experience. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Sati / Anand M. R., ed. Delhi: B. R. Publishing Corp, 1989.

Ibid. P. 60.

Ibid. P. 164ff.

Nandy A. The sociology of sati // Sati / Anand M. R. (ed.) Delhi: B. R. Publishing Corp, 1989.

Ibid. P. 158.

Ibid. P. 221.

Chua J. L. In Pursuit of the Good Life, Aspiration and Suicide in Globalizing South India. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2014.

Ibid. P. 3, 186.

Sanday P. G. Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986. P. 173, 177.

Hultkrantz A. The Religions of the American Indians / Transl. by Monica Setterwall. Berkeley: University of California Press, 1979. P. 237.

Davies D. J. Rebounding vitality: resurrection and spirit in Luke-Acts // *The Bible in Human Society* / M. D. Carroll, D. J. A. Clines and P. R. Davies (eds). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. P. 205–224.

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

Bloch M. Prey into Hunter. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992. P. 15.

Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005.

Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Lienhardt G. Divinity and Experience. Oxford: Clarendon Press, 1961.

McDonald J. F. Cremation. London: Catholic Truth Society, 1966. P. 2.

Tambiah S. J. The ideology of merit and the social correlates of Buddhism in a Thai village // *Dialectic in Practical Religion* / E. Leach (ed.). Cambridge, UK: Cambridge UP, 1968. P. 105.

Garrity T. F., Wyss J. Death, funeral and bereavement practices in Appalachian and non-Appalachian Kentucky // *Death and Dying: Views from Many Cultures* / R. Kalish (ed.). Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980. P. 105.

Cp.: *Werth J. Rational Suicide?* Bristol, PA: Taylor and Francis, 1996.

Несмотря на то что Дэвис об этом часто умалчивает, важно понимать, что многие из его примеров опосредованы историческим контекстом: вопрос эвтаназии, в фокусе болезни: как некоего состояния (прежде всего, физиологического: боль, увечья, страдания, недержание и т. д.), связанного с недостойной жизнью, появляется только в XIX веке. Долгое время в европейской культуре болезнь является следствием греховной жизни, в связи с чем вопросы достойной/недостойной жизни даже не обсуждались. Кроме того, актуализация вопросов эвтаназии связана и с развитием европейской политической философии и вопросов свободы воли/ субъектности человека. — *Примеч. науч. ред.*

См.: *Sullivan L. E.* Death, Afterlife and the Soul. London: Collier & Macmillan, 1987.

Sharpe E. J., Hinnells J. R. Man and His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon. Manchester: Manchester UP, 1973.

McLeod W. H. Guru Nanak and the Sikh Religion. Delhi: Oxford UP, 1968.
P. 204.

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. С. 33 и далее.

Zaehner R. C. The Teachings of the Magi. London: Sheldon Press, 1956. P. 133ff.

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. С. 315 и далее.

Hinnells J. R. Zoroastrians in Britain. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Hinnells J. R. Zoroastrians in Britain. P. 270.

Nigosian S. A. The Zoroastrian Faith. Montreal: McGill-Queen's UP, 1993.
P. 84.

Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Collins J. C., Fishbane M., eds. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Death and Religion in a Changing World / Garces-Foley K., ed. New York;
London: M. E. Sharpe, 2006.

См.: Human Nature and Destiny / Holm J., Bowker J., eds. London: Pinter, 1994.

Parry J. Death in Banaras. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1994.

Parry J. Death in Banaras. P. 179.

Ibid. P. 152.

Ibid. P. 209.

Parry J. Death in Banaras. P. 158ff.

Ibid. P. 178.

Firth S. Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community.
Leuven: Peeters, 1997.

Parry J. Death in Banaras. P. 251ff.

Barratt R. Aghor Medicine, Pollution, Death and Healing in Northern India.
Berkeley: University of California Press, 2008.

Harvey P. Venerated objects and symbolism of early Buddhism // Symbols in Art and Religion: The Indian and the Comparative Perspective / K. Werner (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. P. 82.

Snodgrass A. The Symbolism of the Stupa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. P. 5.

Harvey P. Venerated objects and symbolism of early Buddhism. P. 87; *Irwin J. C.* Origins of form and structure in monumental art // Symbols in Art and Religion: The Indian and the Comparative Perspective / K. Werner (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. P. 46ff.

Rhie M. M., Thurman R. H. Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet. London: Royal Academy of Arts; New York: H. N. Abrams, 1991. P. 99.

Anuruddha R. P. An Introduction to Lamaism, the Mystical Buddhism of Tibet. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1959. P. 167.

Evans-Wentz W. Y. *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford UP, 1960. P. 26.

Hoffmann H. The Religions of Tibet. London: George Allen and Unwin, 1961. P. 23.

David-Neel A. Initiations and Initiates in Tibet. London: Rider and Company, 1970. P. 164.

Evans-Wentz W. Y. The Tibetan Book of the Great Liberation. P. 45.

Colvin H. Architecture and the After-Life. New Haven, CT: Yale UP, 1991.
P. 74.

Evans-Wentz W. Y. The Tibetan Book of the Dead. P. 180.

Rinpoche S. The Tibetan Book of Living and Dying. London: Rider/Random House, 1992.

Arriaza B. T. Beyond Death: The Chinchorro Mummies of Ancient Chile.
Washington, DC: Smithsonian UP, 1995. P. 97.

Arriaza B. T. Beyond Death: The Chinchorro Mummies of Ancient Chile.
P. 106.

Ibid. P. 140.

Hamilton-Paterson J., Andrews C. Mummies, Death and Life in Ancient Egypt. London: Collins, 1978. P. 36.

Ibid. P. 91.

Spencer A. J. Death in Ancient Egypt. London: Penguin Books, 1982. P. 74ff.

Египетская книга мертвых: Папирус Ани Британского музея / Пер., введение и коммент. Э. А. Уоллеса Баджа. М.: Алетейя, 2003. С. 12.

Beck P. V., Walters A. L. The Sacred: Ways of Knowledge, Sources of Life.
Tsaile, AZ: Navajo Community College, 1977. P. 206ff.

Hultkrantz A. The Religions of the American Indians / Transl. by M. Setterwall. Berkeley: University of California Press, 1979. P. 131.

McNeley K. Holy Wind in Navajo Philosophy. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1981. P. 56.

Hoebel E. A. The Cheyennes: Indians of the Great Plains. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978. P. 72.

Hultkrantz A. The Religions of the American Indians. P. 138.

Lincoln B. Death, War and Sacrifice. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 120.

Hultkrantz A. The Religions of the American Indians. P. 133.

Rohner R. P., Rohner E. C. The Kwakiutl Indians of British Columbia. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970. P. 54.

Riviere P. The Forgotten Frontier: Ranchers of Northern Brazil. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Ibid. P. 80.

Lewis O. A Death in the Sanchez Family. New York: Penguin Books, 1972.

Carmichael E., Sayer C. The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico. London: British Museum Press, 1991. P. 16.

Evans-Pritchard E. E. Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Ibid. P. 162.

Evans-Pritchard E. E. Nuer Religion. P. 163.

Lienhardt G. Divinity and Experience. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Middleton J. Lugbara Religion. Oxford: Oxford UP, 1960. P. 28ff.

Ibid. P. 199.

Jindra M., Noret J. African funerals and sociocultural change: a review of momentous transformations across a continent // Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon / M. Jindra and J. Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 24–25.

Lamont M. Decomposing pollution? Corpses, burials, and affliction among the Meru of Central Kenya // *Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon* / M. Jindra and J. Noret (eds). New York; Oxford: Beghahn Books, 2011. P. 88, 94, 95.

Roberts J. Funerals and Fetish Interment in Accra, Ghana // Funerals in Africa, Explorations of a Social Phenomenon. P. 208.

Rosaldo M. Z. Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1980. P. 32.

Ibid. P. 157.

Rosaldo R. Grief and a head hunter's rage: on the cultural force of emotions// E. Bruner (ed.). *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Proceedings of the American Ethnological Society, 1984. P. 178–195.

Epstein A. L. In the Midst of Life: Affect and Ideation in the World of the Tolai. Berkeley: California UP, 1992. P. 187. Читателю эта история может показаться запутанной, но для Дэвиса она выглядит очевидной в контексте ее широкого хождения в антропологическом сообществе: дело в том, что долгое время это исследование филиппинских горных племен Ренато вел со своей женой Мишель. В 1982 году его жена сорвалась с обрыва и скончалась. В течение года Росальдо пребывал в ужаснейшем состоянии, ничего не писал, но потом опубликовал статью, вызвавшую огромную полемику. В ней он писал, что наконец-то понял, о чем ему говорили его филиппинские информанты. Он почувствовал и осознал, что схожие эмоции ненависти и злобы он переживает и сам: он обижен и рассержен на жену. Росальдо убеждает коллег, что мы должны говорить о смерти с эмоциями и понимать, что многие эмоции способны создавать ритуал, а не только следовать функциям или общественным ожиданиям. — *Примеч. науч. ред.*

Codrington R. H. The Melanesians. Oxford: Clarendon Press, 1891. P. 260.

Watson R. S. Remembering the dead: graves and politics in southeastern China // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* / J. L. Watson and E. S. Rawski (eds). Berkeley; London: University of California Press, 1988. P. 204.

Ibid. P. 208.

Watson R. S. Remembering the dead: graves and politics in southeastern China. P. 212.

Wakeman F. Mao's remains // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* / J. L. Watson and E. S. Rawski (eds). Berkeley; London: University of California Press, 1988. P. 267.

Wakeman F. Mao's remains. P. 278.

Purnell N. P. Oriental and Polynesian cemetery traditions in the Hawaiian Islands // *Ethnicity and the American Cemetery* / R. E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993. P. 194.

Bloch M. Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation Among the Merina of Madagascar. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1971.

Bloch M. Ritual, History and Power. London: Athlone Press, 1989. P. 170.

Okely J. Traveller Gypsies. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1983.

Erwin P. F. Scottish, Irish and Rom Gypsies, funeral customs and gravestones in Cincinnati cemeteries // *Ethnicity and the American Cemetery* / R. E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993.

Okely J. Traveller Gypsies.

Trigg E. B. Gypsy Demons and Divinities. London: Sheldon Press, 1975. P. 198ff.

Davies D. J., Rumble H. Natural Burial: Traditional — Secular Spiritualities and Funeral Innovation. Bloomsbury, 2012; *Clayden A., Green T., Hockey J., Powell M.* Natural Burial, Landscape, Practice and Experience. London: Routledge, 2015.

West K. A Guide to Natural Burial. London: Shaw and Sons, 2010.

Duteil-Ogata F. Emerging burial spaces and rituals in Urban Japan // *Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities* / N. Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 61.

Ibid.

Schwimmer E. The World of the Maori. Wellington and Auckland: A. H. & A. W. Reed, 1966. P. 60.

Metge J. The Maoris of New Zealand Rautahi. London: Routledge and Kegan Paul, 1976. P. 28, 261–264.

Ibid. P. 263.

Ethnicity and the American Cemetery / R. E. Meyer (ed.). Bowling Green, OH: Bowling Green UP, 1993. P. 10.

Davis N. Z. Ghosts, kin and progeny: some features of family life // Daedalus. 1977. № 106 (Spring). P. 93.

Matturri J. Windows in the garden: Italian-American memorialization and the American cemetery // *Ethnicity and the American Cemetery*. P. 17.

Gordon A. Death Is for the Living. Edinburgh: Paul Harris Publishers, 1984. P. 46.

Sloane D. C. The Last Great Necessity: Cemeteries in American History. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1991.

Matturri J. Windows in the garden: Italian-American memorialization and the American cemetery // *Ethnicity and the American Cemetery*. P. 31.

Graves T. E. Keeping Ukraine alive through death: Ukrainian-American gravestones as cultural markers // *Ethnicity and the American Cemetery*. P. 55.

Prothero S. Purified by Fire: A History of Cremation in America. Berkeley: University of California Press, 2001.

Welfle R. A. Our Precious Bodies: Why the Church Forbids Cremation. St Louis, MO: Queen's Work, 1935.

Irion P. Cremation. Philadelphia: Fortress Press, 1968. P. 11; *Phipps W. E.* Cremation Concerns. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1989. P. 23.

Jackson C. O. *Passing: The Vision of Death in America.* Westport, CT: Greenwood Press, 1993. P. 161.

Shipp J. Mormonism: The Story of a New Religions Movement. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1985.

Davies D. J. Mormon Spirituality: Latter Day Saints in Wales and Zion. Nottingham: Nottingham University Series in Theology, 1987. P. 115.

С 2017 года уровень кремации в США перешел отметку в 50 % (What is the 2018 Cremation Rate in the US? And how is this affecting the death industry. <https://www.us-funerals.com/2018-us-cremation-rate/#.YFKB57T7Q6U>).

Cunningham K. The people of Rimrock bury Alfred K. Lorenzo: tri-cultural funeral practice // *Ethnicity and the American Cemetery*. P. 183.

Davies D. J. The Mormon Culture of Salvation. Aldershot: Ashgate, 2000.

Codrington R. H. The Melanesians. Oxford: Clarendon Press, 1891. P. 264ff.

Davies D. J. Death, immortality and Sir James Frazer // *Mortality*. 2008.
№ 13 (3). P. 287–296.

Griaule M. Conversations with Ogotemmel: An Introduction to Dogan Religions Ideas. Oxford: International African Institute; Oxford UP, 1965. P. 173.

Dunne J. S. The City of the Gods. New York: Macmillan, 1965; *Metzger A.* Freedom and Death / Transl. by R. Manheim. London: Human Context Books, 1973.

Jones G. The History of the Vikings. Oxford: Oxford UP, 1975. P. 332.

Reader I. Japanese religions // Human Nature and Destiny / J. Holm with J. Bowker (eds). London: Pinter, 1994. P. 169.

Bloch M. Prey into Hunter. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992. P. 53.

Duteil-Ogata F. Emerging burial spaces and rituals in Urban Japan // *Invisible Population, The Place of the Dead in East Asian Megacities* / N. Aveline-Dubach (ed.). Lanham: Lexington Books, 2014. P. 51–54.

Gorer G. Himalayan Village. Gloucester, MA: Alan Sutton, 1984.

Ibid. P. 362.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 159.

Ibid. P. 162.

Ibid. P. 163.

Ibid. P. 160, 162.

Marshall P. Beliefs and the Dead in Reformation England. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 13.

В иудаизме — апокрифический, в православии — неканонический, в католицизме — второканонический; датировки разнятся от III до I до н. э. — *Примеч. пер.*

Jacobs L. Religion and the Individual. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992.

Ibid. P. 97.

Ibid. P. 102.

Kraemer D. The Meanings of Death in Rabbinic Judaism. London; New York: Routledge, 2000.

Kraemer D. The Meanings of Death in Rabbinic Judaism. P. 114.

Ibid. P. 21.

Ibid. P. 109.

Ibid. P. 34–35.

Ibid. P. 105.

Abramovitch H. The clash of values in the Jewish funeral // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, 1986.

Ibid. P. 128.

Unterman A. Judaism // Human Nature and Destiny / J. Holm with J. Bowker (eds). London: Pinter, 1994. P. 134.

Kraemer D. The Meanings of Death in Rabbinic Judaism. London; New York: Routledge, 2000. P. 92.

Ibid. P. 148; курсив в оригинале.

Ibid. P. 149.

Ribner D. S. A note on the Hassidic observance of the Yahrzeit custom and its place in the mourning process // *Mortality*. 1998. № 3 (2). P. 173–180.

Venhorst C. Muslims Ritualising Death in the Netherlands. Wien: LIT Verlag GmbH & Co. K. G., 2012. P. 129.

Bennett C. Islam // Human Nature and Destiny. P. 107.

Chaudhri R. A. Muslim Festivals and Ceremonies. London: The London Mosque, 1983. P. 60.

Bennett C. Islam // Human Nature and Destiny. P. 110.

Geertz C. The Religion of java. New York: The Free Press, 1960. P. 69.

Geertz C. The Religion of java. P. 72.

Ibid. P. 75.

Rustomji N. The Garden and the Fire: Heaven and Hell in Islamic Culture. New York: Columbia UP, 2009. P. 4–5.

Ibid. P. 91.

Ibid. P. 98.

Hirschkind C. *Passional preaching, aural sensibility, and the islamic revival in Cairo* // *Reader in the Anthropology of Religion* / M. Lambek (ed.). 2nd edn. Oxford: Blackwell, 2008.

Yarrington M. Lived Islam in Bangladesh: Contemporary religious discourse between Ahl-i-Hadith, «Hanafis» and authoritative texts, with special reference to al-barzakh. Edinburgh: University of Edinburgh, 2010.

Edgar I. R. The Dream in Islam, From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration. Oxford: Berghahn Books, 2011.

Goody J. The Domestication of the Savage Mind. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1977. P. 112ff; *Idem.* The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986. P. 1ff.

Young F. M. Sacrifice and the Death of Christ. London: SPCK, 1975. P. 64–82.

Davies D. J. Cremation Today and Tomorrow. Nottingham: Alcuin; GROW Books, 1990; *Bloch M.* Prey into Hunter. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1992. P. 37.

Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. С. 152.

Nock A. D. Cremation and burial in the Roman Empire // Harvard Theological Review. 1932. XXV. P. 321–360.

Price S. From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors // *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies / D. Cannadine and S. Price (eds).* Cambridge, UK: Cambridge UP, 1987. P. 96.

Nock A. D. Cremation and burial in the Roman Empire.

Davies J. Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity. London: Routledge, 1999. P. 8.

Ibid. P. 193.

Price S. From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors // *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies.* P. 72.

Ibid. P. 93.

Ibid. P. 96.

Colvin H. Architecture and the After-Life. New Haven, CT: Yale UP, 1991.

Colvin H. Architecture and the After-Life. P. 105.

Ibid. P. 123.

Turner H. W. From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship. The Hague: Vlouton, 1979.

Turner H. W. From Temple to Meeting House. P. 166.

Ibid. P. 168.

Feijo R., Martins H., Pina-Cabral J. de. Death in Portugal. Oxford: Occasional Paper 2, Anthropology Society of Oxford, 1983. P. 24.

Litten J. The English Way of Death: The Common Funeral Since 1450.
London: Robert Hale, 1991.

Death in England, an Illustrated History / Jupp P., Gittings C. (eds).
Manchester: Manchester UP, 1999.

Brooks C., Elliott B., Litten J., Robinson E., Robinson R., Temple P. Mortal Remains. Exeter: Wheaton Publishers, 1989. P. 1.

Dixon R., Muthesius S. Victorian Architecture. London: Thames and Hudson, 1978. P. 59ff.

Rugg J. Churchyard and Cemetery, Tradition and Modernity in Rural Yorkshire. Manchester: Manchester UP, 2013.

Nock A. D. Cremation and burial in the Roman Empire. P. 321–360.

Ibid. P. 328.

Ibid. P. 338.

Ibid.

Duffy E. The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580. New Haven; London: Yale UP, 1992.

Vulliamy C. E. Immortal Man: Funeral Customs and Beliefs in Regard of the Nature and Fate of the Soul. London: Methuen, 1926; *Christian W. A.* Person and God in a Spanish Valley. Princeton, NJ: Princeton UP, 1989. P. 84; *Clark R. W.* Freud: The Man and the Cause. London: Granada, 1982. P. 130.

Achte K. Death and ancient finnish culture // Death and Dying: Views from Many Cultures / R. Kalish (ed.). Farmingdale, NY: Baywood Publishing Co, 1980. P. 3.

Obelkevich J. Religion and Rural Society: South Lindsey 1825–1875. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 297.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. P. 165, 197.

Twitchell J. B. The Living Dead: A Study of the Vampire in Romantic Literature. Durham, NC: Duke UP, 1981.

Danforth L. M. The Death Rituals of Rural Greece. Princeton, NJ: Princeton UP, 1982. P. 38.

Ibid. P. 42.

Danforth L. M. The Death Rituals of Rural Greece. P. 51.

Francis D., Kellaheer L., Neophytou G. The Secret Cemetery. Oxford: Berg, 2005. P. 126.

Backstrom A. Den Svenska Begravningsleden. Uppsala: Teologiska Institutionen, 1992.

Dorsett D. The Roman Catholic attitude to cremation // *Pharos*. 1962. № 28 (3). P. 21.

Davies D. J., Shaw A. Reusing Old Graves. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1995. P. 102ff.

Chagnon N. A. Yanomamo: The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. P. 50.

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 456 и след.

*Kübler-Ross E. Dying as a human-psychological event // Concilium. 1974.
№ 4 (10). P. 49.*

Steinhauser K. E., Clipp E. C., McNeilly M., Christakis N. A., McIntyre L. M., Tulsky J. A. In search of a good death: observations of patients, families and providers' // *Annals of International Medicine*. 2000. № 32 (10). P. 829.

Schweitzer A. Reverence for Life, sermons / Transl. by R. H. Fuller.
London: SPCK, 1974. P. 71–72.

Ibid. P. 72.

Ibid. P. 75.

Schweitzer A. Reverence for Life, sermons. P. 76.

Lash N. Theology on Dover Beach. London: Darton, Longman and Todd, 1979.

Interpreting Death: Christian Theology and Pastoral Practice / Jupp P., Rogers T. (eds). London: Cassell, 1997.

CM.: *Quartier T. Bridging the Gaps, An Empirical Study of Catholic Funeral Rites.* New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2007.

См.: *Cohn-Sherbok D., Lewis C. Beyond Death: Theological and Philosophical Reflections on Life After Death. London: Macmillan, 1995.*

Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

Myerhoff B. Rites of passage // Celebration / V. Turner (ed.). Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1982. P. 109ff.

Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 214.

Myerhoff B. Rites of passage. P. 118.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018. С. 375.

Там же. С. 380.

Smith W. Robertson. Religion of the Semites. London: Adam and Charles Black, 1894. P. 154.

Hocart A. M. The Life-Giving Myth. London: Tavistock, 1973. P. 51.

Ibid. P. 137.

Hocart A. M. The Life-Giving Myth. P. 49.

Waite A. E. A New Encyclopaedia of Freemasonry. New York: Wings Books, 1994. P. 174.

Greshake G. Towards a theology of dying // *Concilium*. 1974. № 4 (10). P. 89.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Wilson B. R. Religious Sects. London: Weidenfeld Sc Nicolson, 1970. P. 41.

Основные церкви или протестантский мейнстрим — общие термины для обозначения ряда протестантских деноминаций, противопоставленных харизматическим и евангельским группам. Обычно включают методистскую, пресвитерианскую, епископальную церкви и другие организации. — *Примеч. пер.*

Aulen G. Christus Victor. London: SPCK, 1970.

Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2014.

Fürer-Haimendorf C. von. *Morals and Merit.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1967. P. 215.

Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Collins J. C., Fishbane M. (eds). Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Crawley E. Oath, Curse and Blessing. London: Watts and Co, 1934.

Nouwen H. The Wounded Healer. New York: Doubleday, 1972. P. 83.

Davies D. J. Studies in Pastoral Theology and Social Anthropology. Birmingham: University of Birmingham, Department of Theology, 1990. P. 55.

Bailey L. W., Yates J. The Near-Death Experience: A Reader. London: Routledge, 1996.

Moody R. A. Life After Life: The Investigation of a Phenomenon-Survival of Bodily Death. New York: Bantam, 1975.

Stewart C. Cassius the Monk. Oxford: Oxford UP, 1998. P. 64.

Hoebel E. A. The Cheyennes: Indians of the Great Plains. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978. P. 92.

«Сото» — франкоязычный термин для обозначения племен оджибве, здесь употребляется для племен, населяющих район Манитоба. — *Примеч. пер.*

Hallowell A. I. Culture and Experience. New York: Schocken Books, 1967.
P. 153.

Moody R. A. The Last Laugh. Charlottesville, VA: Hampton Roads Publishing Co, 1999.

Ibid. P. 75.

Sabom M. Light and Death. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998. P. 198.

Ring K., Valarino E. E. Lessons from the Light: What We Can Learn from the Near-Death Experience. New York: Insight Books; Plenum Press, 1998.

Ibid. P. 294.

Ibid. P. 303.

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 488.

В английском переводе — «география невидимой смерти». — *Примеч. пер.*

561

Там же. С. 341.

Jalland P. Death in the Victorian Family. Oxford: Oxford UP, 1996. P. 244ff.

Clark D. Originating a movement: Cicely Saunders and the development of St Christopher's Hospice, 1957–1967 // *Mortality*. 1998. March. P. 43–64.

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 487.

Nesporova O., Stahl I. Roadside memorials in the Czech Republic and Romania: memory versus religion in two European post-communist countries // *Mortality*. 2014. № 19 (February 1). P. 22–40.

Dickinson G. E., Hoffman H. C. Roadside memorial policies in the United States // *Mortality*. 2010. № 15 (May 2). P. 154–167.

War Graves of the Empire. London: The Times Publishing Company, 1928.
P. 25.

Ibid. P. 7.

Gregory A. *The Last Great War: British Society and the First World War.* Cambridge: Cambridge UP, 2008.

Davies J. Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity. London: Routledge, 1999. P. 217.

Davies J. The Christian Warrior in the Twentieth Century. Lampeter: Mellen Press, 1995. P. 136–137.

Davies J. War memorial // *The Sociology of Death* / D. Clark (ed.). Oxford: Blackwell, 1993. P. 112–128.

См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. С. 61–272.

Linenthal E. T. Locating Holocaust memory, the United States Holocaust Memorial Museum // *American Sacred Space* / D. Chidester and E. T. Linenthal (eds). Bloomington, IN: Indiana UP, 1995.

Ibid. P. 220–261.

Childs D. Growing Remembrance: The Story of the National Memorial Arboretum. Barnsley: Pen and Sword Military, 2008.

Davies D. J. Mors Britannica, Lifestyle and Death-Style in Britain Today.
Oxford: Oxford UP, 2015. P. 364–369.

LaFleur W. *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan.* Princeton, NJ: Princeton UP, 1992.

Lock M. Displacing suffering: the reconstruction of death in North America and Japan // *Social Suffering* / A. Kleinman, V. Das and M. Lock (eds). Berkeley: University of California Press, 1997. P. 207ff.

Bolt S. When I Die, I Will Go To the University, A Study of Body Donation in the Netherlands. The Netherlands: Parthenon, 2012.

Tinker E. An unusual Christian service: for those who have donated their bodies for medical education and research // *Mortality*. 1998. № 3 (March 1). P. 79–82.

House of Commons. Cemeteries. Environmental, Transport and Regional Affairs Committee, Eighth Report, March 2001. London: The Stationery Office, 2001.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. С. 459.

Lienhardt G. Edward Tylor // The Founding Fathers of Social Science / Timothy Raison (ed.). London: Penguin, 1969. P. 87.

Tylor E. B. Primitive Culture. Vol. 1. New York: Harper, 1958. P. 22.

Levy-Bruhl L. The «Soul» of the Primitive. London: George Allen and Unwin, 1965. P. 341.

Cp.: *Crawley A. E.* The Idea of the Soul. London: Adam and Charles Black, 1909.

Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. С. 30 и след.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. С. 14, 250.

Tylor E. B. Primitive Culture. Vol. 1. P. 448.

Taves A. Fits, Trances and Visions: Experiencing Religion and Exploring Experience from Wesley to James. Princeton, NJ: Princeton UP, 1999. P. 181, 199.

Nelson G. K. Spiritualism and Society. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

Martin B. The spiritualist meeting // *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 3 / D. Martin and M. Hill (eds). London: SCM Press, 1970. P. 153.

Skultans V. Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums and Groups. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Simes A. Contemporary Paganism in the East Midlands. PhD, thesis. University of Nottingham, 1995. P. 372.

Head J., Cranston S. L. Reincarnation in World Thought. New York: Julian Press, 1967. P. 167.

Chidester D. Patterns of Transcendence. Belmont, CA: Wadsworth, 1990.
P. 162.

Head J., Cranston S. L. Reincarnation in World Thought. P. 296.

Davies D. J., Pack C., Seymour S., Short C., Watkins C., Winter M. Rural Church Project Report: Vol. 1: Staff and Buildings; Vol. 2: The Clergy Life; Vol. 3: Parish Life, Rural Religion; Vol. 4: Views of Rural Parishioners. Cirencester: Royal Agricultural College; Nottingham Series in Theology, 1990.

Davies D. J. The social facts of death // Contemporary Issues in the Sociology of Death and Dying / G. Howarth and P. Jupp (eds). London: Macmillan, 1996. P. 23.

Lewis I. Religion in Context. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986. P. 21.

Williams R. A Protestant Legacy. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 131.

Davies D. J., Watkins C., Winter M. Church and Religion in Rural England.
Edinburgh: T. and T. Clark, 1991. P. 257.

Davies D. J., Shaw A. Reusing Old Graves. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1995. P. 92.

Gorer G. Death, Grief and Mourning. London: Cresset Press, 1965.

Ibid. P. 167.

Harpur T. Life After Death. Toronto: McLelland and Stewart, 1991. P. 74.

Hay D. Religious Experience Today. London: Mowbray, 1990. P. 83.

Davies D. J., Shaw A. Reusing Old Graves. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1995. P. 96.

Phillips J. B. Ring of Truth. London: Hodder, 1967. P. 89–90.

Rosenblatt P., Walsh R. P., Jackson D. A. Grief and Mourning in Cross Cultural Perspective. New Haven, CT: Human Relations Area File Press, 1976.

Ibid. P. 65.

Davies D. J., Watkins C., Winter M. Church and Religion in Rural England.
P. 250.

Christian W. A. Person and God in a Spanish Valley. Princeton, NJ: Princeton UP, 1989. P. 183.

Abramovitch H. An Israeli account of a near-death experience: a case study of cultural dissonance // *Journal of Near-Death Studies*. 1988. № 6 (3). P. 175–184.

Greyson B. Reduced death threat in near-death experience // *Death Studies*. 1992. № 16 (6). P. 523–535.

Badham P., Badham L. Immortality or Extinction. London: SPCK, 1984. P. 14.

Davies D. J., Pack C., Seymour S., Short C., Watkins C., Winter M. Rural Church Project Report: Vol. 1: Staff and Buildings; Vol. 2: The Clergy Life; Vol. 3: Parish Life, Rural Religion; Vol. 4: Views of Rural Parishioners. Cirencester: Royal Agricultural College; Nottingham Series in Theology, 1990.

Rosenblatt P., Walsh R. P., Jackson D. A. Grief and Mourning in Cross Cultural Perspective. New Haven, CT: Human Relations Area File Press,1976. P. 67–85.

Franz M.-L. von. On Dreams and Death. Boston: Shambhala, 1986.

Cleiren M. *Adaptation After Bereavement.* Leiden: Leiden UP, 1991. P. 129.

Finucane R. C. Appearances of the Dead: A Cultural History of Ghosts. London: Junction Books, 1982. P. 223.

Kent J. A. The Psychological Origins of the Resurrection Myth. London: Open Gate Press, 1999.

Ibid.

Spencer A. J. Death in Ancient Egypt. London: Penguin Books, 1982. P. 195ff.

Thomas K. Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800. London: Penguin Books, 1983.

Ibid. P. 112.

Ibid. P. 140.

Moody O. Fiftysomethings must look to future // The Times. 2016. September 28 (Wednesday). P. 3.

Nieburg H. A., Fischer A. Pet Loss: A Thoughtful Guide for Adults and Children. New York: Harper and Row, 1982.

Leaman O. Death and Loss: Compassionate Approaches in the Classroom.
London: Cassell, 1995. P. 90.

Walter T. Classics revisited: A sociology of grief // *Mortality*. 1998. № 3 (1). P. 85.

Averill J. R. Grief: its nature and significance // Psychological Bulletin.
1968. № 70. P. 726.

Lee L., Lee M. Absent Friend: Coping with the Loss of a Treasured Pet.
High Wycombe: Henston, 1992.

Ibid. P. 132ff.

Cusack O., Smith E. Pets and the Elderly: The Therapeutic Bond. New York: Howard Press, 1984.

Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008. С. 119.

Moltmann J. God in Creation. London: SCM, 1985; *Deane-Drummond C.* Handbook in Theology and Ecology. London: SCM, 1993.

Archer J., Winchester G. Bereavement following death of a pet // *British Journal of Psychology*. 1994. № 85. P. 259–271; *McNicholas J., Gilbey A., Rennie A., Ahmadzai S., Dono-J-A, Ormerod E.* Pet ownership and human health: a brief review of evidence and issues // *British Medical Journal*. 2005. № 331. P. 1252–1254.

640

Funeralis, апрель 1990.

641

Economist, 23.02.1991.

Thomas K. Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800. P. 139.

Winton L. Holly the Mahogany Girl. Great Britain: L&H Publications, 2013.

Ibid. P. ix.

Morris P. Managing pet owners' guilt and grief in veterinary Euthanasia encounters // *Journal of Contemporary Ethnography*. 2012. № 41 (3). P. 337–365.

Morris P. Blue Juice, Euthanasia in Veterinary Medicine. Philadelphia: Temple UP, 2012.

Morris P. Managing pet owners' guilt and grief in veterinary Euthanasia encounters // *Journal of Contemporary Ethnography*. 2012. № 41 (3). P. 337–365; *Fernandez-Mehler P., Gloor P., Sagar E., Lewis F. I., Glaus T. M.* Veterinarians' role for pet owners facing pet loss // *Veterinary Record*. 2013. P. 1–7.

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

См.: *Isaacs B.* Book review // *Ageing and Society*. 1984. № 4 (4).

См. подробнее: *Герц Р.* Смерть и правая рука. М.: ARS Press, 2019.

Frijda N. H. The Emotions. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1986. P. 274.

Masson J., McCarthy S. When Elephants Weep. London: Jonathan Cape, 1994. P. 120–136.

Moss C. Elephant Memories. New York: William Morrow, 1988. P. 273.

Hauser M. Wild Minds: What Animals Really Think. London: Allen Lane, 2000. P. 224.

Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 101.

Carey S. *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. Цит. по: Hauser M. *Wild Minds: What Animals Really Think*. London: Allen Lane, 2000. P. 225.

Hutchings T. Death emotion and digital media // *Emotions and Religious Dynamics* / D. J. Davies with N. A. Warne (eds). Farnham: Ashgate, 2013. P. 191–211.

Mori M. Bukimi no tani (the uncanny valley) // *Energy*. 1970. № 7. P. 33–35.

Масахиро Мори предполагает, что сходство робота с человеком до определенного предела увеличивает симпатию человека к нему, но наиболее схожие с людьми роботы вызывают дискомфорт и неприязнь. — *Примеч. пер.*

MacDorman K. F., Ishiguro H. The uncanny advantage of using androids in cognitive and social science research // *Interaction Studies*. 2006. № 7 (3). P. 297–337.

Kearl M. C. Endings: A Sociology of Death and Dying. Oxford: Oxford UP, 1989. P. 379ff.

The Modern Vision of Death / Scott N. H., Jr, ed. Richmond, VA: John Knox Press, 1967; Death in Literature / Weir R. F., ed. New York: Columbia UP, 1980.

663

Во И. Незабвенная. М.: АСТ, 2017.

Mitford J. The American Way of Death. New York: Simon & Schuster, 1963.

Lynch T. The Undertaking: Life Studies from the Dismal Trade. London: Jonathan Cape, 1997.

Jones L. The hermeneutics of sacred architecture: a reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Part I // *History of Religions*. 1993. № 32 (3). P. 207–232; *Davies D. J.* The sacred crematorium // *Mortality*. 1996. № 1 (1). P. 83–94.

Abramovitch H. An Israeli account of a near-death experience: a case study of cultural dissonance // *Journal of Near-Death Studies*. 1988. № 6 (3). P. 182.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. P. 152ff.

Gallup G., Jr. Adventures in Immortality. New York: McGraw-Hill Book Co, 1982; *The Near-Death Experience: Problems, Prospects, Perspectives* / Greyson B., Flynn C. P., eds. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1984.

Basford T. K. Near-Death Experiences: An Annotated Bibliography. New York: Garland Publishing, 1990.

Manchester W. The Death of a President: November 20 — November 25, 1963. New York: Harper, 1967. P. 189.

Ochs D. J. Consolatory Rhetoric: Grief, Symbol and Ritual in the Graeco-Roman Era. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1993. P. 26.

Lewis D. L. King: A Biography. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1978. Очевидно, имеются в виду многочисленные бунты, вспыхнувшие после похорон Лютера Кинга. Волнения затронули более 110 городов по всей стране, в том числе такие крупные города, как Вашингтон, Чикаго и Балтимор. — *Примеч. науч. ред.*

Piotrowska A. G. Commemorating death in (European) artistic music: some observations or an attempt at a typology // *Dying and Death in 18th–21st Century Europe* / Marius Rotar, Adriana Teodorescu and Corina Rotar (eds). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. P. 271; *Kim H.-A.* A dream of immortality: Mahler's *das lied von der Erde* (The Song of the Earth) // *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines* / D. J. Davies and Chang-Won Park (eds). Farnham: Ashgate, 2012. P. 175–188.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania.

Marx W. De morte transire ad vitam? emotion and identity in nineteenth-century Requiem compositions // *Emotion, Identity and Death* / D. J. Davies and Ch.-W. Park (eds). Farnham: Ashgate, 2012. P. 189–204.

Minear P. F. Death Set to Music. Atlanta, GA: John Knox Press, 1987.

Метрические псалмы или метрическая Псалтырь — переложение текста библейских псалмов, делающее их пригодным для пения. — *Примеч. пер.*

Alexiou M. The Ritual Lament in Grief Tradition. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1974; *Kligman G.* The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. P. 285ff.

Davies D. J. The social facts of death // Contemporary Issues in the Sociology of Death and Dying / G. Howarth and P. Jupp (eds). London: Macmillan, 1996. P. 18.

Hultkrantz A. The North American Indian Orpheus Tradition. Stockholm: Statens Etnografiska Museum Monograph Series, 1957. P. 310.

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.

Breitwieser M. R. American puritanism and the defense of mourning: religion, grief and ethnology // *Captivity Narrative* / M. W. Rowlandson (ed.). Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1990. P. 72.

Цикл гравюр «Танец смерти» Ханса Гольбейна Младшего (1538); *Gottlieb C.* Modern art and death // *The Meaning of Death* / Н. Feifel (ed.). New York: McGraw-Hill Book Co, 1959; *Camille M.* Master of Death. New Haven, CT; London: Yale UP, 1996; *Clarke J. M.* The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance. Salem, NH: Ayer Co. Publishers, 1976.

Carpay W., Heyink H. Midden in het Leven staan wij in de Dood.
Netherlands: Penguin Books, 1996.

Edwards L. M. Herkomer: A Victorian Artist. Aldershot: Ashgate, 1999.

Ibid. P. 95.

Simpson M. A. Death and modern poetry // New Meanings of Death / H. Feifel (ed.). New York: McGraw-Hill Book Co, 1977.

Lamont C. Man Answers Death: An Anthology of Poetry. New York: Philosophical Library, 1952.

690

Цитируется в переводе Василия Бетаки.

Grave men near death — в русском переводе «суровый». — *Примеч. пер.*

692

Цитируется в переводе Григория Кружкова.

Steiner G. Real Presence. London: Faber and Faber, 1989. P. 141.

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

Ibid. P. 40–41.

Hill E. K. And day brought back my night // *Suffering, Psychological and Social Aspects in Loss, Grief and Care* / R. DeBellis, E. Marcus, A. H. Kutscher, C. S. Torres, V. Barrett and M.-E. Siegel (eds). New York: Haworth Press, 1986. P. 189.

Tagore R. Thought Relics and Stray Birds. New York: Macmillan Company, 1924. P. 247.

698

Guardian. 23.08.1996.

Kearl M. C. Endings: A Sociology of Death and Dying. Oxford: Oxford UP, 1989. P. 390.

Etlin R. A. The space of absence // Una Arquitectura para la Muerte / F. Javier Rodriguez Barbaran (ed.). Seville: Junta de Andalucía, 1993. P. 595–599.

Curl J. S. The Victorian Celebration of Death. Newton Abbot: David and Charles, 1972.

Nicol R. At the End of the Road. St Leonard's, NSW: Allen and Unwin Australia, 1994.

Rubin B., Carlton R., Rubin A. L. A. in *Instalments*. Forest Lawn, Santa Monica, CA: Westside Publications, 1979. P. 24.

Rubin B., Carlton R., Rubin A. L. A. in Instalments. P. 63.

Vovelle M. La crise des rituels funebres dans le monde contemporain, et son impact sur les cimenteres // *Una Arquitectura para la Muerte*. Seville: Junta de Andalucia, 1993.

Ibid.; *Aries P.* *Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present.* London: Marion Boyars, 1976; *АрьесФ.* *Человек перед лицом смерти;* *McManners J.* *Death and the Enlightenment.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

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

Parkes C. M. Bereavement: Studies of Grief in Adult Life. New York: International Universities Press, 1972.

Petrucci A. Writing the Dead: Death and Writing Strategies in the Western Tradition / Transl. by Michael Sullivan. Stanford, CA: Stanford UP, 1998.

Davies D. J. Health, morality and sacrifice: the sociology of disasters // *Sociology of Religion* / Richard K. Fenn (ed.). Oxford: Blackwell, 2001. P. 404–417.

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

Здесь, конечно, Дэвис не совсем последователен, потому что смертная казнь находится не столько в поле религиозного, сколько в поле политического (проблема «общественного договора» и человеческого в природных/приобретенных правах: право не быть убитым, право на жизнь). Так, например, преступник, совершивший страшное преступление, подвергается смертной казни не потому, что его «наказывают», а потому, что он самостоятельно принимает этот выбор и решение. Он согласился быть исключенным из «общественного договора», когда совершал свои античеловеческие преступления, и в каком-то смысле он сам себя «расчеловечил», а значит, на него не действуют больше правила, применимые к людям, а именно право на жизнь и право не быть «убитым». Подробнее см.: Ханна Арендт «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме» и Дж. Ст. Милль «Речь в защиту смертной казни». — *Примеч. науч. ред.*

Richardson R. Death, Dissection and the Destitute. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Rossi R. M. Waiting to Die, Life on Death Row. London: Vision Paperbacks, 2004. P. xv.

King R. Don't Kill in Our Names: Families of Murder Victims Speak Out Against the Death Penalty. New Brunswick: Rutgers UP, 2003. P. 221–249.

Carrithers M. The Buddha. Oxford: Oxford UP, 1983. P. 22, 65.

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

Rooden P. van. Nineteenth-century representations of missionary conversion and the transformation of western Christianity // *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* / Peter van der Veer (ed.). New York: Routledge, 1996. P. 71.

Davies D. J. The Mormon Culture of Salvation. Aldershot: Ashgate, 2000.
P. 214.

Особенно из его книг: *Aberbach D.* Surviving Trauma. New Haven; London: Yale UP, 1989; *Idem.* Charisma in Politics, Religion and the Media. London: Macmillan, 1996.

Davies D. J. The week of mourning // The Mourning for Diana / Tony Walter (ed.). Oxford: Berg, 1999. P. 3–17.

Bickley A. C. George Fox and the Early Quakers. London: Hodder & Stoughton, 1884. P. 23.

Шейкеры — религиозная организация в рамках течения квакеров, в Англии ее членов часто называли «трясущимися квакерами» (Shaking Quakers), поскольку они открыто практиковали экстатические танцы во время богослужений, а затем в Америке стали называть просто «трясущимися» — шейкерами. — *Примеч. науч. ред.*

Цит. по: *Palmer S. J. Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions.* Syracuse, NY: New York UP, 1994. P. 242.

Wilbur S. The Life of Mary Baker Eddy. Boston: The Christian Science Publishing Society, 1907. P. 48.

Palmer S. J. Op. cit. P. 128.

Esslemont J. E. Baha'u'llah and the New Era. London: The Baha'i Publishing Trust, 1974. P. 13.

Ibid. P. 23.

Davies D. J. The Mormon Culture of Salvation. Aldershot: Ashgate, 2000.

Smyth N. The Place of Death in Evolution. London: T. Fisher Unwin, 1897.

Харари Ю. Homo Deus. Краткая история будущего. М.: Синдбад, 2018.
С. 31.

Там же. С. 31.

Там же. С. 32–35.

Харари Ю. Homo Deus. Краткая история будущего. С. 315.

735

Там же. С. 430, 449, 354, 372 соответственно.

Kselman T. A. Death and the Afterlife in Modern France. Princeton, NJ: Princeton UP, 1993. P. 125.

Charlton D. G. Secular Religions in France 1815–1870. Oxford: Oxford UP for the University of Hull, 1963. P. 89–91.

Ibid. P. 92.

Binns C. The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system 1 // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1979. № 14 (4). P. 585–606; *Idem.* The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system 2 // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1980. № 15 (1). P. 170–187.

См.: *Lane C.* The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1981.

Binns C. The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system 1 // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1979. № 14 (4). P. 595.

Не «возможно», а именно «незапланированно». Решение о бальзамации было принято не сразу. См.: *Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. М., 1997. — Примеч. науч. ред.*

Крайне спорное утверждение Дэвиса; подробнее см.: Юрчак А. Нетленность формы. Ленинизм и материальность мавзолейного тела // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2013. № 3 (май — июнь). С. 259–278. — *Примеч. науч. ред.*

Binns C. The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system 2 // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1980. № 15 (1). P. 170–187.

Ibid. P. 180.

Reyka L. A Humanist Memorial Service. Amherst, NY: American Humanist Association, 1996.

Myerhoff B. «Life not death in Venice»: its second life // *The Anthropology of Experience* / V. W. Turner and E. M. Bruner (eds). Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1986. P. 267.

Harvey D. The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1989. P. vii.

Bauman Z. Intimations of Postmodernity. London: Routledge, 1992. P. 35.

Walter T. The Revival of Death. London: Routledge, 1996. P. 195.

Ibid. P. 202.

Davies D. J., Shaw A. Reusing Old Graves. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1995. P. 104.

Harvey D. Spaces of Hope. Edinburgh: Edinburgh UP, 2000. P. 97.

Armytage W. H. G. Heavens Below: Utopian Experiments in England 1560–1960. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Harvey D. The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1989. P. viii.

Phipps W. E. Cremation Concerns. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1989. P. 70.

Spellman W. M. A Brief History of Death. London: Reaktion Books, 2014.
P. 193.

Wowk B., Darwin M. Cryonics: Reaching for Tomorrow. Sacramento, CA: Alcor Life Extension Foundation, 1991.

Greenhill S. We had our doubts... but it was her final wish, say the frozen girl' s family // Daily Mail. 2016. November 22. P. 11.

Странно, что Дэвис здесь не упоминает о прямой идейной связи между крионикой и религиозным движением федоровцев. Крионика существует в прямой связи с иммортализмом и верой в будущее воскресение всех мертвых. Подробнее см.: *Bernstein A. The Future of Immortality: Remaking Life and Death in Contemporary Russia*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton UP, 2019. — *Примеч. науч. ред.*

Dunk J., Rugg J. The Management of Old Cemetery Land. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1994. P. 10.

Jupp P. From Dust to Ashes: The Replacement of Burial by Cremation in England 1840–1967. London: Congregational Memorial Hall Trust, 1990; *Idem.* The Development of Cremation in England 1820–1990: PhD thesis. London School of Economics, 1993.

Davies D. J. British Crematoria in Public Profile. Maidstone, Kent: Cremation Society of Great Britain, 1995. P. 4.

Davies D. J., Shaw A. Reusing Old Graves. Crayford, Kent: Shaw and Sons, 1995. P. 89.

Hocart A. M. The Life-Giving Myth. London: Tavistock, 1973. P. 157.

Ibid. P. 51.

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

Harvey D. Spaces of Hope. Edinburgh: Edinburgh UP, 2000. P. 278.

Ibid.

Albery N., Elliot G., Elliot J. The New Natural Death Handbook. London: Rider, 1997.

Evans-Wentz W. Y. *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford UP, 1960. P. xv.

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

Ibid. P. 259.

Lesy M. The Forbidden Zone. London: Andre Deutsch, 1987.

Ibid. P. 194.

Oliver R. T. Communication and Culture in Ancient India and China.
Syracuse, NY: Syracuse UP, 1971.

Muller F. M. Collected Works of the Right Hon. F. Max Muller. Vol. IX: The Hibbert Lectures. London: Longmans, Green and Company, 1898. P. 382.