

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ПЕНЗЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Борисов Николай Андреевич

СМЕРТЬ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Т. Г. Скороходова
доктор философских наук,
кандидат исторических наук,
доцент

Пенза – 2019

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Теоретико-методологические основы социально-философского анализа представлений о смерти.....	28
1.1. Социально-философский подход к исследованию представлений о смерти...	28
1.2. Интенциональное содержание события смерти.....	43
1.3. Темпоральный аспект феномена смерти и типология образов смерти.....	56
Глава 2. Социально-онтологический статус феномена смерти через призму представлений.....	81
2.1. Представления о смерти в контексте восприятия времени.....	81
2.2. Роль смерти в общественном бытии современности.....	107
2.3. Социальная онтология смерти в перспективе будущего.....	118
Заключение.....	131
Список литературы.....	137

Введение

Актуальность темы исследования. Смерть, занимая особое место в общественном сознании и бытии, представляет собой объект, наименее доступный познанию. Физическая смерть является не просто завершением жизненного цикла организма, но также предметом социальной рефлексии, которая выражается в отношении общества к смерти и умершим, выстраивании «политики памяти» при обращении к прошлому, а также социальной жизни в настоящем и разработке проекта будущего развития общества. Понимание социального характера смерти, прежде всего отображённого в представлениях о ней, делает возможным её социально-философский анализ, тем более что в обществе без осознанной перспективы смерти нет необходимости ни в размышлении о жизни, ни в попытках её изменения. Смерть именно в своём социальном измерении, проявляющемся в конкретном социальном поведении по отношению к смерти и жизни, становится предметом социально-философского анализа.

Как таковой феномен смерти привлекал внимание мыслителей с древности, являясь тогда важной частью донаучного сознания в ситуации сакральности данной темы. Но в истории мысли отсутствовал устойчивый объектный интерес к ней. Современные философы и учёные, заявляя об отрицании смерти в настоящую эпоху, поддаются общему искушению исходить в вопросе о смерти из нравственности, возвращая утерянную в ходе исторического развития сакральность темы. Применение критерия отношения к смерти в качестве индикатора нравственности нередко приводит к утверждению об отсутствии или недостатке нравственности в современном обществе. Традиционное отношение к смерти с его ритуалами и чувством сакрального уступает место другому, более секуляризованному отношению, которое с позиций традиционного подхода воплощает в себе безучастное, формальное отношение к связанным со смертью ритуалам.

Стало привычным в рамках исследований феномена смерти в области социальной философии и социально-гуманитарной науки изначально говорить о пороках цивилизации и подтверждать это положение изменениями в восприятии смерти, её замалчиванием – *табуированием темы смерти*. Но одновременно с этим смерть является темой многочисленных общественных дискуссий. За вполне конкретной

смертью людей скрываются острые проблемы бытия общественной жизни. Смерть с социально-философской точки зрения позволяет ставить вопрос об определении места человека в обществе, ценности жизни и смысле смерти. Ценность социально-философского анализа феномена смерти продиктована высокой потребностью российского общества дать оценку распространенным в обществе образцам антивиталяного поведения (суицидального и деструктивного), в особенности среди подростков. Отличие социально-философского подхода от других подходов в социально-гуманитарных науках обусловлено необходимостью дать конкретный социальный ответ происходящим в обществе изменениям, определить направления реформирования в социальной политике и связь «танатических вопросов» (эвтаназия, аборты, суициды и др.) со структурами жизненного мира современного человека.

В то же время применительно к российскому обществу – как на уровне науки, так и в социальной практике – не выработан язык общения на тему смерти, не созданы условия для оценки роли смерти в осмыслении социальности, переживании историчности человека в постоянно меняющихся условиях социального и технологического развития. Данные вопросы подлежат изучению именно в социальной философии, определяя высокий уровень социальной ответственности исследователей в этой области знания, предлагающих герменевтические технологии или способы интерпретации смерти. Общество заинтересовано в стабильной системе понимания смерти, развитии форм общения на тему смерти и объективной оценке будущего общества, качественного изменения существующих условий жизни.

Смерть определяет границы социальных действий в пространстве-времени общества, стимулируя людей выполнять свои экзистенциальные функции. Без перспективы смерти нет нужды в размышлении о жизни, как и в попытках её изменения. Табу темы смерти как вынесение феномена смерти на периферию общественного сознания и бытия нельзя считать единственным вариантом развития представлений о смерти в современности. Рассматривая взаимодействие образа и события смерти как социальных конструктов, необходимо исходить не только из нравственности большинства, делая на её основе выводы о социальном бытии в целом, а самую нравственность включать в эти представления, изучая эволюцию форм представления смерти и их отражение на жизненной плоскости.

Существующие кризисные тенденции в обществе сигнализируют о кардинальном изменении представлений о смерти. Возрастающая террористическая угроза, появление экстремистских организаций, поддерживающих героическую смерть в борьбе с инакомыслием, свидетельствуют об архаизации смерти – преобладании жертвенного компонента в представлении о ней, что служит оправданием той или иной формы насилия. Культ молодости и красоты, активное сопротивление старости порождают страх перед старением и вытесняют пожилых людей в зону социальной изоляции без права на реабилитацию. Смерть становится объектом политических и духовных спекуляций, поскольку традиционные представления о приготовлении к смерти входят в конфликт с легкой смертью – быстрым умиранием, не оставляющим возможность для прижизненных размышлений о смерти. Духовные продукты, как и любые другие, в современном обществе потребляются без рефлексии, а духовное бессмертие заменяется максимальным продлением физической жизни, что подкрепляет трансгуманистические проекты и вносит существенные изменения в развитие гуманизма как такового, структуру человеческого. Социальная природа человека получает абсолютное доминирование перед его биологической и духовной составляющей. Смерть остается одним из немногих событий в жизни человека, объединяющим все составляющие его природы. Смертность человека становится маркером, позволяющим идентифицировать себя с другими людьми, определять свое место в обществе и одновременно с этим пытаться преодолеть смерть, выступая в качестве субъекта истории.

Актуальность избранной темы выражается в уникальности социальной жизни современного человека, находящегося в ситуации экзистенциальной пассивности, которая заметно влияет на всю систему общественных отношений и формирует «общество риска»: быстро меняющиеся экономические, политические и культурные условия, в которых теряется смысл деятельности и приводит к недооценке феномена смерти как значимой проблемы общественной рефлексии. Представления о смерти играют ведущую роль в структуре жизненного мира, где параллельно действуют процессы табуирования темы смерти – игнорирование в спектре восприятия и перенос ее за рамки общественного сознания и бытия, а также растабуирования – повышенный интерес к теме смерти, деталям умирания, формирование гедонистической установки по отношению к деструктивным процессам в жизни общества и отдельного человека, что наблюдается в распространении образцов суицидального и девиантного поведения,

особенно среди несовершеннолетних. Также сегодня в условиях повышения социальных рисков в российском обществе важно дать оценку массовой смерти, ее связи с ростом социальной напряженности и вопросами социальной безопасности.

Стимул социально-философской рефлексии образуется за счет единства временного и пространственного аспекта феномена смерти, которые позволяют объяснить происходящие в обществе изменения и выявить направления для его социального реформирования. *Социальная философия смерти* – это направление в развитии социально-философской мысли, призванное ликвидировать существующий пробел в данной отрасли науки, выстроив основы социальной онтологии смерти, еще не созданной в настоящее время. *Социальная онтология смерти* – концепция понимания места и роли смерти в обществе через призму представлений о ней, их эволюции и формах воплощения в повседневной практике.

Степень разработанности темы. История научного изучения феномена смерти и представлений о ней насчитывает около двух столетий. До XIX в. проблема смерти разрабатывалась в связи с мифологическим и религиозным сознанием, формируя стимул смысложизненной рефлексии и обнаруживая возможности для «откровения», духовного роста, приобщения к мистерии и Единому. Философы обращались к теме смерти как предельному экзистенциалу, вокруг которого они выстраивали свои взгляды, но не пытались объяснить феномен смерти, исходя из него самого, его роли в общественном сознании и бытии. Исключением можно считать «Опыты» М. Монтеня¹, богатые на описания «*событий смерти*». В этом труде философ определяет смерть как центральный вопрос, который лишь конкретизируется посредством разбора многочисленных частных вопросов. Стремление мыслителей древности (Платона, Цицерона, Сенеки² и др.) представить философию как науку, приготавливающую к смерти, М. Монтень использует для своего философского исследования, но упускает из вида социальный контекст образования события смерти в пространстве общества и образа смерти в условиях исторической изменчивости, что во многом было связано с неразвитостью социальной философии как таковой.

¹ Монтень М. Опыты: в 3-х книгах. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954.

² Платон. Федон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. С. 7–80; Цицерон М. Т. Тускуланские беседы. – М.: Рипол-Классик, 2016; Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука. 1977.

Лишь с кризисом форм религиозного «общения со смертью» (начиная с периода Реформации в христианстве), а также кардинальных изменений в видении смерти конца XIX – нач. XX вв. (масштабные кровопролитные войны и насилие, рост суицидальной активности) смерть привлекает внимание не только религиозных деятелей и философов, но учёных-естественников, пытающихся применить научный метод к изучению феномена смерти. Первые попытки научного объяснения феномена смерти связаны с исследовательской деятельностью и практикой врачей: физиологов, анатомов, а позднее психиатров, пытающихся найти «естественное объяснение» смерти, используя объективные данные.

М. Биша считается родоначальником танатологии³. Его интересовали физиологические процессы, связанные со смертью и умиранием. Жизнь определяется им как совокупность явлений, противящихся смерти. Она исчерпывает себя, когда внутренних сил не хватает, чтобы противодействовать разрушительным воздействиям извне⁴. Смерть, таким образом, наступает при дисбалансе, когда организм перестает реагировать на стимулы внешней среды. В свою очередь К. Бернар определяет смерть как полную противоположность жизни, из чего следует, что, изучая смерть, мы изучаем жизнь⁵. Смерть он понимает механически и упрощенно: как не-жизнь или естественное следствие жизни, концентрируясь лишь на вопросе умирания и вскрытия его физиологических механизмов.

И. И. Мечников говорил об острой нехватке научных данных о смерти, что провоцирует постоянные нападки на науку, которая, занимаясь частными вопросами и проблемами, упорно не замечает вопросов первичной бытийной значимости. Смерть является как раз таким вопросом, и потому требует гораздо большего внимания. Русский физиолог в связи с этим разрабатывает концепцию «естественной смерти», основным условием которой называет действие самоотравляющего фактора.

³ *Танатология* – научная дисциплина, первоначально возникшая в рамках медицины, которая рассматривает вопросы смерти и умирания. Термин «танатология» введён в активный научный оборот И. И. Мечниковым, но поле для исследования начало формироваться в начале XIX в., в том числе благодаря научной деятельности М. Биша. Термины «танатопсихология» и «танатосоциология» не получили развития в научной среде, а в современности социально-гуманитарные исследования феномена смерти принято называть «death studies».

⁴ *Биша М.* Физиологические исследования о жизни и смерти. – СПб.: Тип. И. И. Глазунова, 1865. С. 1–2.

⁵ *Бернар К.* Лекции по экспериментальной патологии. – М.: Изд-во биол. и мед. лит-ры. 1937. С. 366.

Естественная смерть – это результат самоотравления организма при исключении насильственного фактора⁶.

Г. В. Шор определил специфику «танатологического мышления» как мышления, ориентированного на концептуализацию феномена смерти в рамках научного сознания, а в области профилактической медицины – на выявление факторов, негативно влияющих на ход жизненных процессов, с целью продления человеческой жизни до своих естественных пределов⁷. Танатология приобретает государственное значение и позволяет повысить эффективность общественного здравоохранения, социальной политики в целом.

Несмотря на различия в подходах к смерти, вышеупомянутых исследователей объединяет общее *функциональное объяснение* смерти, которое затем получает развитие в психиатрии и психологии. Так, С. Шпильрейн рассматривает деструктивное влияние смерти как способа установления жизни, отмечая ее важную роль в работе психики, что позднее признает З. Фрейд, используя понятие «влечение к смерти» или Танатос. В. Штекель не просто подчёркивает значимость переживания смерти, но выносит его в центр всей психической жизни, которое особенно ярко проявляет себя при сновидениях, наполненных сексуально-танатической символикой. Это даёт основание полагать, что смерть становится объектом исследования через снятие табу с сексуальности, а символизм смерти наполняется сексуальными образами. П. Федерн, продолжая разрабатывать концепцию «влечения к смерти», приходит к выводу о существовании *мортидо* – желания самоуничтожения. Борьба между самосохраняющим (*либидозным*) и деструктивным (*танатическим*) инстинктом определяет как внутреннюю жизнь человека, так и внешнюю – социальную и культурную⁸.

Важной вехой в осмыслении смерти стал сборник «Значение смерти» под редакцией американского психолога Г. Файфела⁹, который фактически создал

⁶ Мечников И. И. О естественной смерти // Мечников И. И. Этюды оптимизма. – М.: Наука, 1988. С. 90–127.

⁷ Шор Г. В. О смерти человека (введение в танатологию). – Л.: Изд-во КУБУЧ, 1925. С. 9.

⁸ Шпильрейн С. Н. Деструкция как причина становления бытия // Логос. Философско-литературный журнал. 1994. №5. С. 207–208; Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992; Вертманн Г.-Ф. Зигмунд Фрейд и Вильгельм Штекель о понимании сновидений // Журнал практической психологии и психоанализа. № 4. 2007. С. 17; Federn P. The Reality of the Death Instinct Especially in Melancholia // Psychoanalytic Review. 1932. № 19. P. 129–133.

⁹ Feifel H. The Meaning of Death. – New York: McGraw-Hill, 1959. – 351 p.

основания для современной танатологии. В сборнике были представлены взгляды на проблему смерти философов (П. Тиллих, Г. Маркузе), учёных-теоретиков и практиков.

Естественнонаучное направление исследования позволило раскрыть функцию смерти в жизнедеятельности организма и бессознательную символическую структуру смерти, но оставило не проясненной историческую судьбу феномена смерти, её социальную природу и роль в обществе. Функциональное видение феномена смерти лишено социокультурного измерения, а представления о жизни и смерти ограничиваются лишь функциями системы организма – восстановление (*Эрос*) и распад (*Танатос*), закрепляя в общественном сознании, в частности – науке, дуализмы подобного рода. Но смерть – это не только акт прекращения жизни, а важный *культурообразующий элемент*.

Культурологическое направление, как и социокультурное измерение смерти связано с изменениями, происходящими в культуре XIX в., которые Ф. Ницше обозначил как *décadence* – испорченность культуры, устанавливающей ценности упадка или нигилистические ценности¹⁰. *Смерть Бога* – это культурный переворот, знаменующий собой иное понимание смерти, отличное от идеалистического у мыслителей в древности и физиологического в эпоху прогресса естественной науки. Смерть становится маркером происходящих в культуре изменений и рассматривается как необходимый атрибут изменчивости исторического бытия, его скрытой инвариативности. О. Шпенглер эсхатологически рассматривает историю Запада, стремительно идущего к упадку¹¹. Такое измерение истории отличается от эсхатологизма Блаженного Августина, который рассматривал Град Земной как регресс, бесконечно далёкий от совершенства Града Божьего¹². О. Шпенглер исходит из культурологического понимания смерти, а Августин Блаженный – теологического, поскольку достижение Града Божьего может быть только после физической смерти, а культуры могут погибать и рождаться вновь в течение жизни. Своеобразным апофеозом эсхатологического понимания истории является исследование Ф. Фукуямы, в котором он утверждает «конец истории» после абсолютной победы либерализма. При этом в

¹⁰ Ницше Ф. Ессе Номо. Антихрист. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. С. 132–133

¹¹ Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993

¹² Августин Блаженный. Творения: в 4-х т. Т. 4. О граде Божиим. – СПб: Алетейя, 1998.

последующих работах опровергает собственную философско-историческую концепцию, что еще раз говорит в пользу инвариативности исторического бытия¹³.

Е. Б. Рашковский говорит о «номосе» истории – стремление к бессмертию является определяющим для человеческого существования, мысли и культуры¹⁴. Это означает, что пока есть смерть – будет и причина для исторической рефлексии. История продолжается, но в качественно иной ситуации. Представления о смерти становятся важной отправной точкой социально-исторического дискурса. Поэтому М. Фуко не находит в современной культуре человека, провозглашая «смерть человека» («привычного человека» как субъекта культуры, поведения которого поддается рациональным схемам объяснения). А Р. Барт разрабатывает концепцию «смерти автора» (классического автора, который в литературном произведении традиционно обладает функциями смыслопорождения)¹⁵. Смерть означает в этом контексте открывающиеся возможности выбора других путей развития, скрытых и невидимых прежде. «Смерть автора», «смерть человека» и прочие смерти – признак изменчивости существующей социальной реальности, в которой постоянно перестраиваются представления о жизни, открываются пути для свободы и возрастающей ответственности за свое социокультурное существование.

В культурологическом направлении важнейшую роль играет историческое исследование ментальности. М. Вовеля и Ф. Арьеса можно считать первооткрывателями смерти в историческом исследовании. М. Вовель предпринял попытку исследовать феномен смерти в эпоху средневековья¹⁶, определив в дальнейшем устойчивый интерес историков-медиевистов к данной теме¹⁷. Историческая работа Ф. Арьеса задала импульс социально-гуманитарной танатологии в целом. Историк значительно расширил горизонт исследования, проанализировав огромный массив данных: завещания, литературные

¹³ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2004; *Его же*. Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке. – М.: АСТ, 2006.

¹⁴ Рашковский Е. Б. Историческая мысль между жизнью и смертью // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 63–73.

¹⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. С. 404; Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. С. 384.

¹⁶ Vovelle M. La Mort et l'Occident de 1300 à nos Jours. – P.: Gallimard, 1960.

¹⁷ См. напр.: Biraben J. N. Les Hommes et la Peste en France et dans les Pays Europeens et Mediterraneens. – P: La Haye, 1976; Le Goff J. La Naissance du Purgatoire. – P: Gallimard, 1981; Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Гуревич А. Я. Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1989. С. 114–135; Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции. – М.: Наука, 1991; Арнаутова Ю. Е. Interim: о роли ранней эсхатологии в формировании средневековой поминальной практики // Universitas historiae. Сборник в честь Павла Юрьевича Уварова. – М.: ИВИ РАН, 2016. С. 195–202.

памятники, эпитафии и самые различные объекты надгробного искусства. Всё это послужило базой для формирования выводов об изменчивости психологических установок в отношении смерти, которые коренятся в ментальности¹⁸.

Историки начинают ставить перед собой задачу – выявить в народной среде символы смерти, отобразённое в них понимание значения и роли смерти в повседневности. Прежний предмет психологического исследования распространился на социально-историческую общность. Так, Дж. Горер определяет табуированность темы смерти в Англии наравне с табуированностью секса¹⁹. Современное восприятие смерти оказывается максимально табуировано и обозначается им как «*порнография смерти*». Ю. М. Бородай также отмечает связь между эротизмом и возрастающим табуированием темы смерти²⁰.

На современном этапе развития социально-гуманитарной мысли устоялось убеждение, что тема смерти изгнана из современного общества, – это показано в исследованиях Л. Тома, Э. Морэна, Х. Ф. Мора, К. Эксли²¹. Данная позиция нам представляется не совсем верной. Даже если люди не думают о смерти, её атмосфера присутствует так же неизбежно, как и она сама. Насколько бы сильно ни была табуирована тема смерти в обществе, её сущность всегда проявляется на горизонте социального мышления. Безусловно, постоянное присутствие «виртуальной смерти» в новостях, кино, литературе сегодня в большей степени искажает представление о физической смерти в пользу её иллюзорности, не позволяя в полной мере проявить солидарность в обществе. Как указывает Л. Жерфаньон, смерть – это недавнее открытие, требующее особых способов осмысления²². Это открытие нашло отражение сегодня в попытке понять недавнее прошлое – смерть в XX в. Современные западные исследователи обращают внимание на коллизии в переживании скорби в масштабе целого государства. М. Блэк исследует опыт обращения с мёртвыми в Германии с периода Веймарской республики до разделенной Германии, а А. Эткинд использует

¹⁸ *Арбес Ф.* Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992.

¹⁹ *Gorer G.* Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain. – London: Cresset Press, 1965; *Gorer G.* The Pornography of Death // *Panton House. Encounter.* 1955. Vol. V. №. 4. P. 49–52.

²⁰ *Бородай Ю. М.* Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996.

²¹ *Thomas L. V.* La mort. – P., 1988; *Morin E.* L'Homme et la Mort. – P., 1970; *Mora J. F.* L'Expérience de la Mort d'Autrui // *Le Temps et la Mort dans la Philosophie Espagnole Contemporaine.* – Toulouse: Edouard Privat, 1968; *Exley C.* Review Article: The Sociology of Dying, Death and Bereavement // *Sociology of Health & Illness.* 2004. Vol. 26. №. 1. P. 110–122.

²² *Jerphagnon L.* Les Dieux ne sont Jamais Loin. – P: Hachette, 2002. P. 27.

пример СССР и постсоветского пространства²³. Причём оба исследователя приходят к схожим выводам о неспособности выражать скорбь в связи с обострением социальных противоречий и утратой исторической преемственности в развитии современного общества («кривое горе» в терминологии А. Эткинда). Но как эти работы, так и культурологическое направление в целом, концентрируясь на культурных и политических аспектах представлений о смерти как самоцельных, упускают из вида *социальность смерти* – её структурирующее влияние на все жизненное пространство.

Социально-философское направление определяется интересом к феномену смерти главным образом у социологов и философов. Первая попытка изучить смерть в обществе и её влияние на человека была осуществлена Э. Дюркгеймом, который связал суицидальное поведение с потерей четко определенной социальной идентичности, отсутствием стабильной системы социального взаимодействия. Именно социология открыла социальное исследование феномена смерти и область *социальной танатологии*, раскрывающую многообразие социальной сущности смерти, её социообразующую роль. П. А. Сорокин обращал особое внимание на самоубийство, отмечая социальные и культурные причины повышения уровня суицидальной активности. Социолог делает вывод, что чем более развита культура, тем выше уровень самоубийств и менее жестко наказание за него. Современный корпус работ, посвященный суицидальной проблематике очень широк. С. С. Аванесов разработал целое направление для танатической рефлексии – философскую суицидологию, в контексте которой категория «право на смерть» приобретает онтологический смысл²⁴, что нашло отражение в настоящем диссертационном исследовании и его категориальном аппарате.

Благодаря работам У. Уорнера по социологическому измерению пространства кладбища получает развитие собственно прикладная танатосоциология без привязки к суицидальной проблематике²⁵. Так, З. Бауман изучал отношение к бессмертию, называя в качестве отличительной особенности современности попытку изгнать вечность и бессмертие из общества. Социологи начинают уделять большее внимание культуре

²³ Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии. – М.: Новое литературное обозрение, 2015; Эткинд А. Кривое горе: Память о непогребённых. – М.: Новое литературное обозрение, 2016.

²⁴ Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. – М.: Мысль, 1994; Сорокин П. А. Самоубийство как общественное явление // Социологические исследования. 2003. № 2. С. 108–111; Аванесов С. С. Вольная смерть. Часть I: Основания философской суицидологии. – Томск: ТГУ, 2003. С. 345–350.

²⁵ Уорнер У. Живые и мертвые. – СПб.: Университетская книга, 2000.

постмодерна и изменениям, происходящим в обрядовой части «общения со смертью». Л. Бюзьер рассмотрел социальную эволюцию погребальных обрядов и выявил значительные отличия традиционных и современных обрядов, характерных для культуры постмодерна. Современные ритуалы не имеют устойчивой структуры и подвержены постоянным изменениям, внедрению индивидуальных факторов в процесс сопровождения умершего. А. Д. Соколова приходит к выводу, что даже умерший «выпадает» из похоронного обряда, и похороны проходят как бы без его участия. Он полностью закрыт для восприятия «быстрой скорби». Похоронные службы полностью берут на себя все организационные моменты, оставляя родственникам только выбор услуг²⁶. Символическая функция смерти остается невостребованной, она не изменяет представления о жизни, не приводит и к значительному переустройству условий существования.

Особый вклад в социально-философское изучение смерти внесли философы-экзистенциалисты. Н. Ф. Фёдоров одним из первых попытался объяснить социальное значение феномена смерти, отмечая большую роль погребальных обрядов для развития человеческой общности. С. Л. Франк, указывая на способность человека изменять своё сущностное начало и выстраивать свою судьбу во взаимодействии с другими людьми, соотносит проект свободы воли с «правом на смерть», определяя необходимость ограничения свободы для преодоления греховного начала в человеке. Н. А. Бердяев отмечал важную роль эсхатологических представлений в обществе, которые актуализируются в кризисных ситуациях его развития²⁷. М. Хайдеггер рассматривал смерть в её отношении к повседневному присутствию или бытию-в-мире. Ж.-П. Сартр ставит смерть во главу феноменологической онтологии. Смерть открывает «возможности бытия», как утверждает Р. Мэй, и делает ценным «мужество быть», согласно П. Тиллиху. Она является преобразовательной силой жизни, снимающей абсурд. Поэтому для А. Камю вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой,

²⁶ Бауман З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008; Bussières L. Évolution des Rites Funéraires et du Rapport à la Mort dans la Perspective des Sciences Humaines et Sociales. – Ontario: Université Laurentienne Sudbury, 2009; Соколова А. Д. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187

²⁷ Фёдоров Н. Ф. Человек есть существо погребующее // Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Прогресс, 1995. С. 64; Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992; Его же. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. С. 5; Бердяев Н. А. Война и эсхатология // Путь. №61. Окт. 1939 – март 1940. С. 3–14; Его же. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Изд-во МГУ, 1990; Его же. Футуризм на войне (Публицистика времен Первой мировой войны). – М.: Канон+, 2004.

является центральным, а ответом на абсурд может быть только бунт. К. Ясперс, В. Янкелевич, М. Мерло-Понти, П. Рикёр обращают особое внимание на событие смерти, пытаясь выявить его структуру и способы его представления в реальности²⁸.

Постмодернисты рассматривают смерть как смысловую игру. Ж. Деррида использует понятие «призрака», чтобы объяснить происходящую в обществе потерю временной преемственности (темпоральные сдвиги). Ж. Бодрийяр изучает смерть как проявление соблазна. Событие смерти не спонтанно и полностью исполняется только тогда, когда прибегает к соблазну – «символическому сговору». Реальность наступления смерти образуется не только за счет установления физического факта смерти, но и благодаря его символической фиксации в качестве события, которое случилось и имеет определенное совместное (социальное) значение. Смерть – это единственный предмет, не обладающий потребительной стоимостью в современном обществе и поддерживающий чувство реальности. Ж. Делёз не только постулирует «смерть человека», но и подчёркивает проникновение танатического в социальный мир через реорганизацию жизненных планов, рассеивание языков. Сверхчеловек – это тот, кто способен этими силами управлять²⁹.

Заметного интереса к теме смерти в советской социальной философии не было, поскольку она более чем любой другой объект исследования связана с категориями религиозного сознания (сакральное, демоническое, греховное и др.) и чувствования, а также поддаётся политическим спекуляциям. Игнорируя любые другие подходы, кроме историко-материалистического, философия ограничивались обоснованием единственно правильной позиции в том, как и для чего должно умирать, то есть идеологическим программированием.

²⁸ *Хайдеггер М.* Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003; *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000; *Мэй Р.* Открытие бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014; *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. С. 7–131; *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990; *Ясперс К.* Разум и экзистенция. – М.: «Канон+», 2013; *Янкелевич В.* Смерть. – М.: Изд-во Литературного института, 1999; *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, 1999; *Рикёр П.* Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.

²⁹ *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – М.: Ессе homo, 2006; *Бодрийяр Ж.* Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. С. 136–137; *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екб.: Изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 80–81; *Делёз Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // Фуко. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1998. С. 168–171

Особую роль в социально-философском осмыслении феномена смерти в постсоветский период сыграла Ассоциация танатологов в Санкт-Петербурге³⁰, под эгидой которой было выпущено шесть журналов философско-антропологической направленности («Фигуры Танатоса») за период 1991–2001 гг. Существенный вклад в социально-гуманитарную танатологию внесли редакторы журнала и инициаторы конференций, посвященных осмыслению феномена смерти. А. В. Демичев обращал внимание на диалектическое взаимодействие категории жизни и смерти, что нашло отражение в его диссертации и многочисленных публикациях. Согласно его взглядам, каждая биография образует уникальный «жизне-смертный континуум», несмотря на присутствие в культуре готовых рецептов по созданию такой символической композиции. Философ также указывает на важный поворот в танатологии: от идеи витальности к идее временности в концепции смерти³¹, что особенно важно в свете данного социально-философского исследования, его методологии.

М. С. Уваров утверждает, что, по сути, сам город (Санкт-Петербург) располагает к танатологии из-за заложенной в его архитектурный и культурный облик идеи тотальности смерти. Он постулирует важнейшую задачу танатологии, решение которой необходимо для её дальнейшего развития – преодолеть усиленную романтизацию дискурса о смерти, который неразрывно следует за постмодернистской иронией³².

В отечественной социальной философии интерес к феномену смерти неустойчив. В 1970 г. С. С. Аверинцев в энциклопедической статье указал на спад интереса к темам эсхатологии и на то, что интерес к ней чаще проявляется лишь у «маргинальных» религиозных групп и личностей³³. Из этого следует, что уже сам эсхатологический и танатологический интерес не являлся нормальным и был табуирован. Интерес непосредственно к теме смерти сформировался с конца 1980-х гг., вероятнее всего из-за

³⁰Реорганизовано в Санкт-Петербургское общество танатологических исследований. В настоящее время существует проект *Antropology* кафедры философской антропологии СПбГУ, в рамках которого возможно продолжение работы над серией, посвященной самоубийству.

³¹ Демичев А. В. Философские и культурологические основания современной танатологии : дис. ... д. филос. наук : 09.00.13. – СПб, 1997; *Его же*. Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // *Memento vivere*, или Помни о смерти. Сб. статей. – М.: Academia, 2006. С. 56.

³² Уваров М. С. Эклибрис смерти. Петербург // *Фигуры Танатоса*. № 3. Тема смерти в духовном опыте человечества. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. С.72–77; *Его же*. «Смерть смерти»: постмодернистический проект // *Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г.* – СПб.: Изд-во Института Человека РАН, 1997. С. 22–30.

³³ Аверинцев С. С. Эсхатология // *Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 4.* – М.: Мысль, 2010. С. 470.

демократизации науки, влияния западной мысли и науки, а также потребности в осмыслении недавнего исторического прошлого через новый социально-философский объект – смерть. Но примерно с 2010 года смерть как объект анализа вновь возвращается на периферию научного знания, а тема смерти фактически становится маргинальной. Насильственная сторона социальной реальности начинает выходить на первый план и требует все большего внимания со стороны исследователей в условиях возрастания социальных рисков и новых угроз социальной безопасности. Тема смерти уходит на второй план.

Отечественная социальная философия с конца 1990-х гг. развивала несколько направлений исследования, которые мы определяем по защищенным диссертационным работам в области социальной философии по теме смерти.

1) *Социально-философское исследование умирания и трансгуманистические проекты.* Ю. А. Эппель к традиционным категориям танатологического дискурса (суицид, смертная казнь и др.) добавляет изучение клонирования и крионирования, их влияние на социальную жизнь. Д. А. Огранович пытается социально-философски осмыслить феномен смерти в отношении таких категорий как эвтаназия и «право на смерть». Эти же вопросы раскрывает в своей кандидатской диссертации И. А. Ивченко, отмечая вариативность философских оснований эвтаназии и предлагая определять эвтаназию в терминах «право выбора», «свобода воли». М. А. Антипов рассматривает преобразование гуманистических ценностей в современном обществе на примере социальной помощи терминальным больным. Исследователь обращает внимание на трансгуманистический проект современного общества (киборгизацию) и его влияние на представления о смерти³⁴.

2) *Истоки кризиса современного общества и отношения к смерти.* Н. С. Шиловская изучает трансформацию естественного и искусственного в смерти, происходящую в современной социальной жизни, связывая её с философским проектом

³⁴ *Эппель Ю. А.* Отношение к смерти как проблема социально-философского анализа : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Екб, 2002; *Огранович Д. А.* Осмысление феномена «смерти»: социально-философский аспект : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2007; *Ивченко И. А.* Эвтаназия как общественный феномен: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2009; *Её же.* Эвтаназия как выражение свободы воли и права на смерть (историко-философский анализ) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 108. С. 95–100; *Антипов М. А.* Гуманизм в системе социальной танатологии : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Пенза, 2009; *Антипов М. А., Колдомасов А. С.* Киборгизация человечества как проявление трансгуманизма // Социосфера. 2010. № 4. С. 34–37.

«нового человека» и приходит к выводу о доминировании в настоящем времени искусственной – преобразовательной направленности в смерти. А. В. Гоголева особое внимание обращает на «некрофильский характер» технической цивилизации и рост «демонстративной смерти» в современности. С. А. Поварницын выявляет способы концептуализации смерти в общественном сознании и указывает на современное отношение к смерти как «чужой смерти»: внешней или виртуальной. С. М. Башилова концентрируется на биоэтических аспектах смерти и просматривает «эвристику смерти»: суицидальный терроризм, киберсуицид³⁵.

3) *Исследования изменения представлений о смерти в художественной литературе и связи смерти с социальным мифотворчеством.* С. Е. Каверина определяет литературу как «территорию смерти и бессмертия», которые социально детерминированы. А. А. Польский говорит о важной роли этносоциальных архетипов смерти в конструировании картины мира. Каждый этнос индивидуально выстраивает свое отношение к смерти, определяет специфическую социально-ритуальную практику и вкладывает в нее свой смысл. Е. А. Кленина утверждает, что смерть как социальное событие идёт по пути большей деритуализации и десакрализации. В. В. Минеев исследует мифологемы смерти, которые связаны с разрывами и восстановлением социальной целостности. Д. В. Матяш особое внимание обращает на событийную составляющую смерти, которая находится в условиях постсакрализации, формирования новой ритуальной культуры³⁶.

На сегодняшний день получают все большее развитие прикладные социологические исследования феномена смерти, результаты которых отражены в

³⁵ *Шиловская Н. С.* Феномен смерти в диалектике естественного и искусственного : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Н. Новгород, 2004; *Гоголева А. В.* Феномен смерти в культурах разного типа (Социально-философский анализ) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2005; *Поварницын С. А.* Концептуализация смерти в сознании общества: социально-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2010; *Башилова С. М.* Танатологический дискурс и социальные практики адаптации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Тверь, 2011.

³⁶ *Каверина С. Е.* Формирование представлений о смерти в художественной литературе (Социально-философский анализ) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2005; *Польский А. А.* Феноменология этносоциальных архетипов смерти в опыте философской интерпретации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Ставрополь, 2000; *Кленина Е. А.* Отношение к смерти в системе социальных взаимодействий : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Волгоград, 2001; *Минеев В. В.* Социальные аспекты смерти (Философско-антропологический анализ) : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. – Красноярск, 2004; *Матяш Д. В.* Жизнь и смерть: от сакральной символической обратимости к постсакральной бинарности (Социально-философский анализ) : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. – Ростов н/Д, 2003.

специализированном московском журнале «Археология русской смерти»³⁷. В материалах журналов отмечается, что в современной культуре происходит табуирование темы смерти одновременно с ростом интереса к ней. Отметим серьёзное значение данного журнала как, вероятно, единственной оставшейся площадки для развития современной танатологической мысли в России, а также личный вклад создателя журнала – С. В. Мохова. Исследователя главным образом интересует социальная архитектура и геометрия смерти – её социальная измеримость в пространстве кладбища, использование тех или иных социокультурных символических программ при осваивании «территории мёртвых», связь с миром живых посредством отражения существующей социально-экономической структуры³⁸.

В основе большинства отечественных и зарубежных социально-философских исследований лежит интерес к истории смерти, где представления сводятся к категории отношения к смерти, ментальности, социальным мифологемам, а применяется сравнительно-исторический метод или метод структурно-функционального анализа. Социально-философское направление открывает возможность выявить не только психофизиологические аспекты умирания и историко-культурную судьбу феномена смерти, а предполагает фиксацию наиболее значимых социальных аспектов смерти. Но последние остаются привязанными к конкретным историческим или эмпирическим фактам без непосредственного анализа социальности смерти. Сегодня многие исследователи, особенно антропологи, настаивают, что такой объект как смерть требует специфического подхода, который при анализе тех или иных аспектов смерти и умирания учитывает эмоциональное восприятие смерти и способность со-переживать. Уход от академизма в данном случае нельзя считать недостатком социально-философских и социально-гуманитарных исследований феномена смерти, это –

³⁷ Журнал «Археология русской смерти» активно развивается с 2015 г. и привлекает внимание к теме смерти различных специалистов, главным образом социологов и антропологов.

³⁸ См. напр.: Мохов С. В., Зотова В. Дело об ограде, столике и скамье: режимы справедливости в практиках распределения мест на кладбище // Журнал исследований социальной политики. 2017. Т. 15. № 1. С. 21–36.; *Его же*. «Вот и еще один безымянный лег в мерзлую землю»: похороны и телесность в ГУЛАГе // Археология русской смерти. 2015. № 1. С. 151–165.; *Его же*. «Память не в камне живет»: Рогожское кладбище в восприятии его посетителей // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 249–266; *Его же*. Городское «мертвое/живое» пространство: к вопросам практик освоения // Конкурсы для студентов и молодых ученых Московского института социально-культурных программ. Работы победителей 2013 года: лучшие эссе и проекты исследований. – М. : МИСКП, 2014. С. 49–62

необходимая мера, которая способствует достоверности полученных результатов³⁹. Для этой цели необходима методология, позволяющая проследить тонкие изменения, происходящие в коллективной чувственности.

Проблема диссертационного исследования определяется через понимание структурирующей роли смерти в общественной жизни человека. Жизнь современного человека в определенном смысле удлиняется, поскольку сегодня имеется больше возможностей для её изменений. Примеряя различные социальные роли, он может прожить множество жизней. Формируется своеобразная «жизненная экономика», которая в качестве морального императива предполагает максимизацию результатов от сегодняшнего дня, а в массовом сознании утверждается позиция – «живём один раз». У современного человека есть только настоящее, и он, на первый взгляд, не способен давать прогнозы своей жизни, утрачивая связь с ближайшим будущим. Но одновременно в обществе наблюдается расцвет «эсхатологического чувства» – переживание Апокалипсиса, смерти Бога, конца истории и эпохи Человека. Распространению этого чувства способствует всё большее развитие обезличенной социальной системы, в которой человек не находит себя. Согласно мысли Ж. Бодрийяра, возникает новое понимание социального, или *смерть социального*⁴⁰. Образуются временные разрывы – потеря уважения к прошлому, традициям, которые связывали поколения.

Постоянно меняющиеся экономические, политические и культурные условия вводит в сознание людей двойственность – сохранение существующего положения вещей, стремление к комфорту и одновременно с этим потребности в постоянном изменении среды, поиска новых впечатлений, в том числе воплощенных через антивитальное, суицидальное поведение. Под суицидальной активностью и поведением понимается рост интереса к суицидальным практикам и танатическому, что не всегда означает повышение количества самих суицидов. В качестве примера служит распространение «экстремального селфи», «групп смерти», различных девиантных практик. Данная ситуация не получает необходимого объяснения в современной

³⁹ См. напр.: Ренато Р. Скорбь и гнев охотников за головами // Археология русской смерти. 2016. № 2. С. 177–202; Йоханес Ф. Как умирают другие: рефлексия об антропологии смерти // Там же. С. 205–231; Мохов С. В. Ситуация с «death studies» в современной науке // Новое прошлое. 2016. № 4. С. 229–236; Арнаутова Ю. Е. «Death studies» – взгляд медиевиста // Там же. 2016. С. 246–256.

⁴⁰ См.: Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екб.: Изд-во Урал. ун-та, 2000.

исторической и социальной теории. В связи с этим необходимо построить модель анализа представлений о смерти, чтобы с помощью нее создать основы социальной онтологии смерти, проясняющей особенности развития феномена смерти в истории и современности в непосредственной связи с жизнью общества, жизненным миром.

Достоверно можно утверждать, что сегодня религиозная эсхатология как жизнь духа после смерти утрачивает свою значимость для общества, но «продажа бессмертия» как продление физического существования становится наиболее востребованной. Равенство в смерти было очевидно для людей любой эпохи, но неравенство перед смертью оказывается значительным именно для настоящего времени, где углубляется неравенство людей в доступе к «благам бессмертия» – качественной медицинской помощи, дорогостоящим препаратам поддержания и продления жизни, а в дальнейшем и продуктам генной инженерии.

Рост свободы, индивидуализации, возможностей для выбора жизненной стратегии противостоит нарастающей террористической угрозе, клерикализации населения, распространению экстремизма. Именно в этой плоскости социального отчетливо проявляется феномен смерти и его роль в жизненном пространстве, которая зависит от изменения представлений о смерти. Эти представления позволяют прояснить многие проблемы современной социальной жизни, для решения которых необходимо разработать наиболее адекватную стратегию реформирования общественного пространства по различным сферам (политика, право, образование, социальная защита и др.) с учетом того экзистенциального смысла, которым обладает сам феномен смерти.

В качестве *объекта исследования* выступает смерть как социальный феномен, который занимает определяющее место в формировании социального пространства и стимулирует людей к реализации своего экзистенциального потенциала. *Предметом* изучения становятся социально-философские аспекты образования и функционирования в обществе представлений о смерти, их влияние на повседневную жизнь и формирование моделей витального (направленного на установление жизни) и антивитального поведения (деструктивного, суицидального). Специфика предмета определяется социально-философским анализом события смерти (пространственный аспект) и образа смерти в духе эпохи (временной аспект).

Степень изученности и актуальность темы позволяют определить *цель исследования*: выявить социальность смерти в пространстве-времени общества, её

влияние на систему общественного взаимодействия, отношение к тем или иным ценностям (свобода, право на смерть, эсхатологическая надежда и др.), а также сформулировать основы социальной онтологии смерти.

Для достижения этой цели поставлены следующие *задачи*:

- разработать социально-философскую модель анализа представлений о смерти;
- определить интенциональное содержание события смерти;
- выявить образы смерти, проследив их историческую и социальную эволюцию в духе разных эпох;
- описать виды представлений, раскрывающие темпоральные свойства смерти;
- раскрыть роль смерти в общественном бытии современного общества;
- обозначить основы социальной онтологии смерти в перспективе будущего.

Методология и методы исследования. Диссертационная работа предполагает изучение и описание опыта социального переживания смерти. Построение конструкта жизненного мира основывается на проекте *феноменологической социологии* А. Шютца, особом положении повседневности как первичной реальности, где отражены смыслы человеческой деятельности. При *моделировании* представлений о смерти использовались принципы *социального конструкционизма*, представленного у П. Бергера и Т. Лукмана. Теория *социального действия* М. Вебера использовалась как основа построения события и образа смерти, а метод *идеальных типов* при типизации представлений о смерти.

Возможности различного понимания события смерти в пространстве-времени общества изучаются с применением герменевтических разработок. Базовой категорией является интенциональность как направленность сознания на тот или иной объект с целью смыслопостижения, возникновения понимания и согласованного действия-в-мире. Исследуются ассоциативные связи, символизм смерти, способы его отражения на социальном и историческом материале, что позволяет осуществлять *герменевтические программы* Ф. Шлейермахера, Х.-Г. Гадамера и В. Дильтея, а также *герменевтическую феноменологию* М. Хайдеггера. При рассмотрении опыта понимания смерти на Востоке использовались методологические принципы и положения исследований процессов понимания Другого Т. Г. Скороходовой⁴¹.

⁴¹ См. напр.: Скороходова Т. Г. Жизнь, творчество и бессмертие: эсхатология в философской мысли Дебендронатха и Рабиндраната Тагоров // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 141–152; *Ее же*.

Изменения представлений о смерти в связи с политическим и социокультурным фактором, постановкой проблемы свободы, ответственности, справедливости и насилия смерти изучаются с опорой на *экзистенциальные разработки* С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, А. Камю, а также *постмодернистские положения* М. Фуко, Ж. Дерриды, Ж. Бодрийера, раскрывающие способы бытия в отношении к смерти в связи прошлого, настоящего и будущего общества. Эти способы определяют особое чувство будущего современного человека в условиях табуирования и растабуирования темы смерти, ускорения темпа жизни и потери смысла жизни.

Основные научные результаты. *Научная новизна* диссертации обусловлена отсутствием социально-философского исследования того структурирующего влияния, которое смерть оказывает на жизненный мир, а также потребностью в разработке модели, способной объяснить те изменения, которые происходят в обществе – рост конфликтов, экстремизма, терроризма, суицидальной активности и др. В исследовании:

- разработана социально-философская модель анализа представлений о смерти, которая компенсирует ограниченность существующих методологических подходов на базе структурно-функционального и сравнительно-исторического метода в исследовании феномена смерти;

- смерть впервые проанализирована как социальный феномен на основе разработанной модели, в которой используется конструкт жизненного мира для определения изменений, происходящих в обществе на уровне свободы, индивидуализации и понимания солидарности;

- выявлено структурирующее значение смерти для жизненного пространства как стимула смыслопорождающей деятельности и переосмыслено содержание социальных проблем, которые стоят наиболее остро сегодня – кризис семьи и брака, «духовный упадок» и др.;

- показана преемственность между прошлым, настоящим и будущим феномена смерти в обществе, при этом сделан акцент на чувстве времени, эсхатологических предпочтениях людей в условиях нарастания рисков и кризисных тенденций;

- объединены пространственная и временная характеристика смерти, определены виды представлений о смерти;

– привлечён опыт повседневности для выявления тенденций в развитии феномена смерти в общественной жизни и предложены направления реформирования общества в связи с ростом суицидальной активности, тоталитарных и клерикальных настроений.

Основные положения и выводы исследования не только углубляют имеющееся знание о феномене смерти в жизни общества, но и представляют возможности обогащения философского, социологического и культурологического понимания социокультурных процессов, связанных с изменениями представлений о смерти.

Положения, выносимые на защиту:

1. Событие и образ смерти являются двумя компонентами представлений, в которых проявляется социальность смерти – социальное узаконивание смерти, осознание смерти другими людьми, их участие в событии смерти, а также усилия, направленные на поддержание социального существования умершего. Полная и необратимая утрата умершего в физическом плане восполняется в социальном. Бытие мертвого продолжается в интенциональных актах воспоминания – реконструкциях прошлого, воображения – эсхатологических сценариях и восприятия – социокультурной практике.

2. Интенциональное содержание события смерти – это сумма тех различных направленностей сознания на смерть, которые формируют социальную общность по поводу смерти. В составе события смерти имеются два компонента. В «нормативном» отражены способы отношения к смерти, с помощью которых общество регулирует «правильность» переживания утраты человека: продолжительность траура, эмоциональное поведение, похоронную речь. В «индивидуальном компоненте» учитывается личный опыт смерти (пограничные состояния в периоды болезней, сильных потрясений), частота мыслей о смерти и способы её осмысления, а также значимость утраты, которая не всегда соответствует общераспространённым взглядам. В массовом сознании преобладает действие «нормативного компонента», а в условиях современности «индивидуальный компонент» остается практически не развитым и существует лишь в границах маргинального интереса. Общество объявляет событие смерти асоциальным и требует как можно более быстрого его разрешения («быстрая скорбь»), скорейшей социальной реинтеграции «сообщества скорбящих» в активную социальную деятельность.

3. Изменения представлений о смерти определяются сменой доминирующих в различные исторические периоды образов смерти, которые обуславливают поведение людей по отношению к смерти, структурируя и организуя событие смерти, обозначая мотивы витального и антивитального поведения. Каждый образ предполагает акцент на той или иной интенции. Жертвенный образ связан с моментом смерти, возможностью проявить последний героизм перед лицом смерти во благо социальной целостности; жизнь ценна, пока и поскольку нравственна. Праведный образ – с умиранием, подготовлением к вечной жизни, социально совершенной; жизнь – это дар Творца, который человек не вправе отвергнуть. Рациональный образ акцентирует жизнь до смерти, обустройство существующего социального мира; жизнь ценна, поскольку имеет рациональный способ организации. Романтический образ ориентирован на жизнь после смерти, мотивированной стремлением к воссоединению со своими близкими; жизнь приобретает ценность благодаря людям, способным её совместно разделить. Насильственный образ связан со смертью после смерти, её обесмысливанием, растворением человека в социальном и обесцениванием жизни.

4. Смерть неотделима от истории общества. С одной стороны, сопровождая всю социальную эволюцию, она являлась индикатором изменений, происходящих в общественном бытии, наполняла жизненное пространство своими символами. С другой стороны, история смерти как выражение её временных свойств имеет явную связь с социальной жизнью, которая сегодня ориентирована не на прошлое (бытие-без-смерти) или будущее (бытие-к-смерти), а на настоящее (бытие-от-смерти), в котором временные разрывы образуют общество постоянного кризиса и риска. В современности смерть теряет свои сакральные качества и начинает преобладать секуляризованная смерть, в которой сакральное заменяется социальным, а страх умирания занимает доминирующее положение в общественном сознании.

5. В современном обществе распространяется социальное бессмертие как аналог личного (значительно утратившего сегодня своё значение) и результат распространения нигилизма и безразличия по отношению к посмертной судьбе – в условиях тех катастрофических событий, с которыми людям пришлось столкнуться в XX в. Это нашло выход в переживаниях людей XXI в., предпочитающих реальность социального эскапизма (растворения в социальном, массовой культуре и быту) возможности построения «идеального общества» (демократического, коммунистического).

Необходимо провести трансформацию общественного сознания, благодаря чему смерть должна стать осознанной проблемой общественного бытия, что подразумевает снятие табу с темы смерти, а также пересмотр ключевых аспектов социального в пользу дружественной кооперации между людьми в обществе. Трансформации сознания общества в этом направлении может способствовать восстановление связи между поколениями; использование системы образования и социального обслуживания для активизации солидарных связей и передачи танатологического знания; поддержание современного искусства, вскрывающего наиболее острые проблемы общественного развития, и демонстрирующего восприятие смерти с позиций современного человека; философско-правовое исследование категории «право на смерть» и её правоприменительного потенциала; дальнейшее развитие танатологии как науки.

6. В рамках современной социальной онтологии смерти на фоне табуирования темы смерти присутствует рост тоталитарных, клерикальных и традиционалистских настроений, которые не просто не способны приостановить рост суицидальной активности, а становятся одной из причин ее формирования, предопределяя пессимистические сценарии развития общества в условиях гегемонии социального. Ситуация замалчивания смерти способствует тайному влечению к ней, фантазированию по поводу своей или чужой смерти, поощряя суицидальное поведение и открывая путь к многочисленным социальным девиациям. По мере расширения интернет-пространства в жизненном мире людей, развитие получает образ виртуальной смерти или псевдосмерти, лишенной сакральных черт. Страх перед смертью усиливается настолько, что любая физическая или душевная боль становится непереносимой, требуя немедленного избавления.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Предложенная в диссертации социально-философская модель анализа представлений о смерти может использоваться как методологический инструмент социальной философии, а также при проведении прикладных социологических исследований, направленных на исследование элитарных, массовых и маргинальных представлений о смерти на разных уровнях общества. Помимо этого, модель можно применять к другим объектам исследования социальной философии и социально-гуманитарных наук, требующих минимизировать дистанцию между исследователем и его объектом: переживание террористической угрозы, сакральное пространство ценностей и др. В социально-практическом смысле

выводы диссертационного исследования могут быть полезны при разработке технологий социальной помощи несовершеннолетним, склонным к девиантным практикам, в том числе суицидальному поведению.

Диссертационное исследование вносит вклад в развитие социальной танатологии как перспективной научной дисциплины, способной пересмотреть многие социальные проблемы современного общества, что дает стимул для социальных преобразований, изменений в социальной политике. Материалы диссертации могут быть использованы в исследованиях по социальной философии и социально-гуманитарной танатологии, посвященных развитию феномена смерти в истории и современности, а также при подготовке учебных программ, лекционных курсов и учебников по философии, социологии и религиоведению.

Апробация предварительных результатов исследования происходила на международных и всероссийских научных конференциях: «Человек, общество и государство в современном мире» (г. Пенза, апрель 2016 г.), «Философия времени: онтологические начала и ценностные дискурсы» (г. Саратов, октябрь 2016 г.), «Человек в мире. Мир в человеке» (г. Пермь, ноябрь 2016 г.), «Сакральное в постсекулярном мире» (г. Ростов-на-Дону, май 2017 г.), «Человек и общество в контексте современности» (г. Москва, июнь 2017 г.). Основные результаты и положения диссертации отражены также в публикациях автора – журналах, рекомендованных ВАК, сборниках международных и всероссийских конференций. Результаты исследования непосредственно применяются автором в профилактической работе в качестве специалиста по социальной работе отделения социальной помощи семьям с несовершеннолетними детьми МБУ «Комплексный центр социальной помощи семье и детям» Первомайского района г. Пензы. Концепция образов смерти и видов представлений о смерти послужила основой для лекций с учащимися общеобразовательных учреждений по профилактике суицидального поведения среди подростков. Интерпретация события смерти стала основой для театротерапевтических постановок с детьми.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры «Теория и практика социальной работы» Пензенского государственного университета 25 января 2018 г.

Структура диссертационной работы включает в себя введение, две главы, заключение и список литературы. Объем работы – 149 страниц. Список литературы включает 208 наименований.

Источники. В качестве источниковой базы исследования послужили религиозно-философские тексты народов Востока и Запада; тексты завещаний с периода Средневековья до эпохи Романтизма; классические произведения зарубежной и русской художественной литературы; труды античных (Фалес, Гераклит, Платон, Аристотель, Эпикур, Сенека, Плотин), средневековых и ренессансных философов (Бл. Августин, Т. Мор, М. Монтень), а также труды философов Просвещения и труды экзистенциалистов XX в.; антиутопическая и современная популярная литература.

Глава 1. Теоретико-методологические основы социально-философского анализа представлений о смерти

1.1. Социально-философский подход к исследованию представлений о смерти

Смерть – это сложный и неоднозначный объект для анализа. Являясь отсутствующим в непосредственном человеческом опыте предметом, она может в нем присутствовать только как опосредованное личное переживание смерти другого человека. Люди не могут ни вообразить, ни вспомнить, ни воспринять смерть, сделав ее частью своего опыта. В таком случае нельзя говорить и о результате исследовательской деятельности. Знание смерти невозможно, поскольку, как говорил Эпикур, со смертью мы не встречаемся ни будучи еще живыми, ни являясь уже мертвыми⁴². Становление исключает смерть, которая для людей – ничто. Недоступная прямому усмотрению и представлению, она не может приводить к знанию. Смерти, действительно, нет ни среди живых, ни среди мертвых. Первым не с чем сравнить смерть, поскольку нет схожего с нею события – лишь догадки, верность которых слишком сомнительна. Вторые познали опыт смерти слишком поздно, чтобы успеть сформировать мысль о ней, так как нет самого сравнивающего.

Смерть и небытие не тождественны друг другу. Смерть – это часть отрицающего небытия. В то время как утверждающее небытие становления есть уже часть бытия. В качестве понятия смерть имеет смысл лишь тогда, когда оно обращает в ничто то, что было живым. То, что никогда не существовало, не может и погибнуть. Если попробовать сравнить смерть и жизнь, то знание будет формироваться лишь относительно жизни, а смерти – как одного из событий в биографии. Аналогия с болезнью также лишена основания. При болезненном состоянии имеются боль и страдание того или иного вида. Сказать, что смерть – это страдание, значит присвоить ей качество, которым она явно не обладает, поскольку очевидно, что смерть лишает возможности испытать страдания, ввиду уже нашего отсутствия при её наступлении. Есть основания говорить лишь о боли, которая сопровождает процесс умирания и чувстве утраты, то есть о том влиянии, которое оказывает смерть. В качестве события она резонирует на социальное пространство, делая его, собственно, живым, поскольку

⁴² Эпикур. Письмо к Менекею // *Тит Лукреций Кар. О природе вещей.* – М.: Худож. лит., 1983. С. 316

возможность смерти – наиважнейший признак жизни, отличающий живое от всего остального. В этом же состоит структурирующее значение смерти, которая оказывает влияние на общественное пространство, придавая и лишая смысла определенные социальные действия.

Рассмотрим те препятствия, которые не позволяли исследовать смерть в качестве самостоятельного объекта познания. Первый аргумент, опровергающий возможность исследования смерти, состоит в отсутствии предмета представления, а второй – в невозможности получения знания об отсутствующем предмете. Последовательно изучим каждый аргумент. Смерть не является ни природным, ни духовным предметом, поэтому неслучайно, что науки о природе и науки о духе не обращали на нее специального внимания. Наука изучает только процесс умирания и бессильна при описании самой смерти или посмертного бытия. Мы находим многочисленные косвенные упоминания о смерти, но ни одно исследование прошлого не было целиком посвящено ей. Значит ли это, что у нас есть основания считать смерть беспредметным представлением, которое вообще не поддается научному анализу?

Б. Больцано рассматривает беспредметное представление на примере «ничто» и говорит, что человек может мыслить ничто; направленность его мышления будет иметь свою материю, но предмет будет оставаться пустым⁴³. Получается, что мыслить смерть возможно, но в этом акте мышления не будет предмета и содержания, относящегося собственно к смерти. Смерть аналогична в языке частице «не», которая изменяет содержание того, что она отрицает, но бессмысленна сама по себе в отрыве от предмета отрицания. С другой стороны, направленность, отрицающая жизнь (*деструкция* или *негация смерти*) – это активность сознания, которое путем отрицания жизненного содержания отдельного человека или общности людей заставляет переосмыслить свое место в мире, реализовать свои экзистенциальные функции.

С позиции социально-философского подхода, которому мы придерживаемся в рамках диссертационного исследования, *интенциональность смерти* предусматривает её обозначение в качестве события, поскольку сознание, будучи направленным на предмет, вкладывает в него определенное значение. Но чтобы событие состоялось, оно должно быть значимым, в этом смысле будет недостаточно эмпирического факта смерти или статистической фиксации причин смерти.

⁴³ Больцано Б. Учение о науке. – СПб.: Наука, 2003. С. 96

К. Твардовский считает, что беспредметных представлений вообще не может быть, поскольку если в содержании представления имеются несовместимые друг с другом свойства, то обладание этими свойствами делает содержание представления несуществующим. В то же время этот предмет существует как именно представленный⁴⁴. На наш взгляд, философ тем самым обращает особое внимание на то, что в представлении нечто не существует, а лишь представлено. Смерть реально не существует, как это отметил Эпикур, но это никак не противоречит тому, что она может быть представлена в нашем сознании и обозначена в границах социального мира в качестве события.

Если жизнь – это утверждение или присутствие существования, а смерть – отрицание или отсутствие существования, то, как заявляет М. Биша, жизнь стоит понимать как совокупность явлений, противящихся смерти. Все окружающее – это сила, стремящаяся к разрушению жизни. Жизнь затухает тогда, когда внутренних сил не хватает, чтобы противодействовать разрушительному внешнему воздействию. Эта сила противления может быть изучена лишь по своим проявлениям⁴⁵. Смерть проявляема в жизни и выражается посредством борьбы. Это означает, что смерть не просто представляема, но и является активным участником жизни. Об особой силе сопротивления говорит и П. Тиллих, называя её «мужеством быть», которое представляет собой самоутверждение вопреки тому, что является помехой для него⁴⁶. Ослабление мужества – это путь к гибели. Что потеряло способность сопротивляться, то в конечном итоге либо уже мертво, либо близко к этому состоянию.

Содержание представлений о смерти выражается не столько словесно, сколько в действиях по отношению к жизни, в том числе ввиду отсутствия или утраты значимого Другого. Представление как таковое возможно лишь ввиду отсутствия предмета в условиях непосредственной данности. Э. Гуссерль рассуждает, что если нечто представляется, то его образ воспроизводится в памяти (воспоминание) или воспринимается, но лишь посредством иного предмета (изображения)⁴⁷. Деятельность сознания, представляющего смерть, целиком направлена на синтез имеющихся ресурсов

⁴⁴ Твардовский К. К учению о содержании и предмете представлений // Логико-философские и психологические исследования. – М.: РОССПЭН, 1997. С. 60

⁴⁵ Биша М. Физиологические исследования о жизни и смерти. – СПб.: Тип. И. И. Глазунова, 1865. С. 1–2

⁴⁶ Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. С. 7

⁴⁷ Гуссерль Э. Логические исследования: Том 2. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания // Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 2. – М.: Гнозис, 2001. С. 465

воображения и воспоминаний. Человек представляет себе что-то, когда не имеет возможности непосредственного восприятия, и знать предмет можно лишь посредством его заместителя. И все же, не будучи воспринятой, смерть не может ни содержаться в нашей памяти, ни служить материалом для воображения. Направленность сознания на тот или иной объект предусматривает определенное содержание и предмет представления, поскольку сознание обязательно на что-то направлено. Сознание по своей природе интенционально, но сама интенциональность не предполагает существования, поскольку интенциональные объекты – это не объекты существования⁴⁸.

Социально-философский подход позволяет увидеть, что реальность смерти образуется за счет приобретения ею статуса события, в котором каждому человеку рано или поздно приходится участвовать, теряя близких людей. Интенциональный акт отсутствия может конституировать особый социально-философский предмет исследования. Примером такого акта может служить переживание утраты как отсутствия телесной сопричастности и эмоционального отклика от значимого Другого. Безусловно, мертвое тело может существовать, но тело – не личность, поэтому нет возможности судить о мертвом как о живом. В то же время в психологическом и социальном плане люди это делают, продолжая бытие мертвого в собственных интенциональных актах воспоминания – реконструируя прошлое, воображения – формируя эсхатологические сценарии и восприятия – осуществляя социальную, психологическую и культурную практику. Со смертью отдельного человека рождается законченная целостная история его жизни. Сама история будет иметь смысл только при условии того, что она имеет свой конец. Представления о смерти возможны и наполнены своим психологическим, культурным и социальным содержанием.

Если смерть может быть предметом наших представлений, то каковы притязания на обладание знанием о ней? Получается, что она может быть познана, даже не являясь частью нашего опыта, что верно лишь отчасти. М. Мерло-Понти утверждает, что тело, сопровождаемое постоянными ощущениями, есть конечное тело, где каждое ощущение рождается и погибает. Сама «ощутимость» позволяет заглядывать вперед субъекта как уже мертвого, приходя к идее анонимности смертей и рождений⁴⁹. В свою очередь Р. Мэй описывает процесс трансцендирования как выход за границы наличного опыта и

⁴⁸ Гуссерль Э. Интенциональные предметы // Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. С. 37–40

⁴⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента. 1999. С. 277.

получение «сверхопыта», который отличен от мистического откровения. Осознание возможности собственной смерти и других людей позволяет в большей степени актуализировать смыслопорождающие процессы⁵⁰.

Такое заглядывание вперед представляет собой интенциональный акт, который не просто выражает трюизмы («все смертны», «все умрём»), а даёт возможность изучить деятельность сознания по конституированию смерти в пространстве, времени и социальной связи. Здесь необходимо говорить о существовании **представлений о смерти как продукта индивидуального и коллективного чувствования, создающего образ, который фиксирует тенденции развития общества в границах конкретного государства, этноса, нации, класса и др.** Смерть из проблемы нравственности переходит в область социальной онтологии. В качестве современного примера такого образа приведём распространённый в Мексике и США религиозный культ Santa Muerte («Святая Смерть»), который выражает народные чаяния, традиционные и древние религиозные взгляды, потребности маргинальных групп приобрести те или иные выгоды не путем духовной дисциплины, а используя простые «ритуалы откупа». Образ привлекательной девушки-скелета, которая прощает любые преступления и злодеяния, хорошо адаптирован к современной культуре с ее неоднозначным отношением к смерти: одновременно пугающим и притягивающим.

Изучая представления, мы предлагаем пройти все этапы моделирования этого сложного для изучения объекта. Каждый человек, исходя из своего личного опыта встреч со смертью других, участия в похоронных церемониях, переживания страха перед собственной смертью, оценивания своего жизненного сценария и других людей, может по-своему формировать представление о смерти. Но оно всегда будет иметь отношение к «коллективной архитектонике», сводящей разрозненные индивидуальные чувства в единое композиционное целое, детерминирующее как общественное, так и индивидуальное развитие. Рассматривая разрозненные взгляды, всегда можно обнаружить повторяющиеся константы, служащие своеобразной структурой, на которую накладывается то или иное содержание.

Несколько таких констант, в частности, приводит М. Мерло-Понти, отмечая, что осознание отсутствия ввиду утраты друга приходит лишь когда мы понимаем, что наши

⁵⁰ Мэй Р. Быть или не быть // Открытие бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. С. 101–122.

вопросы, адресованные «еще не мертвому» в системе нашего восприятия, остаются без ответа, поскольку этот друг «уже мертв». Причём ответ переходит из состояния «еще возможного» в «уже невозможен». Надежда позволяет человеку вопрошать у мёртвого, но только до момента осознания того факта, что смерть необратима, и когда событие смерти состоялось. Если человек избегает этой «мучительной тишины» вопросов без ответов, чтобы не сталкиваться с памятью о смерти – *memento mori*, то на уровне социальных инстинктов начинает отворачивается от сторон жизни, в которых это столкновение неизбежно. Но ведь в данном случае это говорит в пользу знания отсутствия, от которого человек пытается сбежать⁵¹.

Общество зачастую поощряет такое бегство от смерти в область социального. Это видно по стремлению как можно быстрее встроить человека, переживающего утрату близкого, снова в систему общественных отношений. Смерть социализируется, представляя собой социально значимое событие и место встречи людей, которые принимают участие в данном событии, что в большей степени и определяет свойства смерти как интенционального объекта в условиях повседневности.

Повседневная жизнь, которая с недавнего времени стала объектом пристального внимания учёных и мыслителей, обладает темпоральными свойствами, что напрямую связывает её со смертью. Люди воспринимают время как непрерывное и конечное, что позволяет идентифицировать себя с человеческой общностью в целом. Жизнь человека, по выражению П. Рикёра, – это часть объективного времени, которое было до рождения, так и продолжается после смерти отдельного человека. В связи с конечностью жизни планирование, то есть ориентация на будущее, приобретает свой смысл. Время – это способ ориентации в пространстве повседневной жизни⁵². Сама возможность истории напрямую связана со смертью, конечностью социально-исторических процессов. Социально-философское понимание места смерти в пространстве-времени общества предполагает не только погружение в прошлое, но и анализ прошлого, настоящего и будущего общества, развитие в них представлений о смерти.

М. Вовель считается первооткрывателем темы смерти в исторической науке. Им была создана *«экономическая модель смерти»*, которая базируется на марксизме. Её положительная сторона состоит в определении различий в социально-экономических

⁵¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 117.

⁵² Рикёр П. Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 50–51.

условиях и их корреляции с символическими программами смерти. Смерть представляет собой «универсальный язык культуры»⁵³. Историк делает вывод об особом положении смерти в истории, но уделяет внимание лишь средневековой истории. Данная модель концентрируется на экономических связях, упуская из вида особенности каждой эпохи и социальный контекст формирования представлений о смерти.

Примером такого подхода могут служить социологические исследования, проведенные на базе «экономической модели». По мнению М. Э. Елютиной, отношение к смерти – это индикатор нравственного состояния общества. Пожилые люди сегодня большое внимание уделяют экономике смерти – финансовому обеспечению процессов, связанных со смертью и умиранием⁵⁴. Данное обстоятельство активизировало деятельность похоронных организаций, которые предоставляют возможность заключения договоров об оказании ритуальных услуг при жизни клиента⁵⁵. Экономический подход к смерти игнорирует или существенно искажает переживания, связанные с горем от утраты, как в целом представлений о смерти тех или иных социальных групп, которые всегда эмоционально насыщены и не могут быть преобразованы в статистические данные без значительных смысловых потерь.

Следующую модель создал Ф. Арьес, которую мы назвали «*историко-эволюционной*». В ней смерть рассматривается как длительное и почти незаметное изменение в коллективных чувствах в отношении к смерти. Исходя из этой медленной прогрессии, историк показывает, что представления о смерти последовательно сменяют друг друга: «все умрём», «смерть своя», «смерть далёкая и близкая», «смерть твоя», «смерть перевернутая»⁵⁶. Здесь видна более четкая типизация и последовательное историческое моделирование ментальности, что отсутствует в экономической модели. Но все же главный её недостаток – в смешении элитарных взглядов с коллективными. Отношение к смерти у элиты берется за образец при рассмотрении той или иной эпохи. Это приводит к тому, что исторический материал подбирается достаточно произвольно, на что, в частности, указывает А. Я. Гуревич⁵⁷. Народ оказывается неспособным

⁵³ Vovelle M. La Mort et l'Occident de 1300 à nos Jours. – P.: Gallimard, 1960.

⁵⁴ Елютина М. Э. Пожилые люди: отношение к смерти и танатические тревоги // Социологические исследования. 2015. № 10. С. 11.

⁵⁵ Елютина М. Э., Филиппова С. В. Ритуальные похоронные практики: содержательные изменения // Социологические исследования. 2010. № 9. С. 86–94.

⁵⁶ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992.

⁵⁷ Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Гуревич А. Я. Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1989. С. 114–135.

производить собственные смыслы в отношении к смерти, то есть иметь самостоятельные представления о ней, и лишь в той или иной степени искажает элитарные взгляды.

Помимо этого, в историческом исследовании Ф. Арьеса пропущен весьма важный элемент в системе представлений о смерти, а именно – отношение к самоубийству. Этот элемент выявляет суть позиции общества в отношении к смерти как явлению, возможности и основанию распоряжаться своей жизнью и смертью («право на смерть»), то есть ставить необходимые пределы свободы, или же расширять их, давая то или иное социальное обоснование.

Следующий историк – Ж. Ле Гофф анализировал смерть в пространстве общей истории, но не делал из смерти самостоятельно ценного автономного предмета⁵⁸. Такое историческое исследование показательно для «негативной аксиологии», в которой проблема смерти рассматривается исключительно в нравственном ключе («модель нравственного отношения к смерти»). Изучение феномена смерти затрагивает скорее педагогические, чем собственно научные цели.

Дж. Горер выстраивает в методологическом плане схожую модель, но применяет её к анализу современности. Если в исследовании английской ментальности он касается темы смерти, указывая на связь между восприятием секса и смерти в английском обществе (и то и другое находилось под сильнейшим табу)⁵⁹, то в своей самой знаменитой статье раскрывает их взаимовлияние и взаимозависимость. «Порнографией смерти» социолог называет отношение к смерти как объекту неприличия, которое в приличном обществе не обсуждается. Табуирование секса проявляется в ответах на вопрос о деторождении: «дети найдены в капусте или под крыжовником», также как табуирование смерти: «превращение после смерти в цветы или отдых в прекрасном саду». В Англии, по утверждению Дж. Горера, вера в будущую жизнь находится в непрочном положении, люди уже не так твердо уверены в посмертной жизни, как раньше. Смерть связывается с насилием, а «естественная смерть», как и «естественный секс» (в смысле продолжения рода) остаются практически не востребованными. Если «социальное ханжество» не дает открыто говорить о смерти и сексе, что заметно, в частности, и по отсылкам «не для детей», то они проявляются «исподтишка». Чтобы

⁵⁸ Le Goff J. La Naissance du Purgatoire. – P: Gallimard, 1981; Le Goff J., Truong N. Une histoire du corps au Moyen Âge. – Paris: Liana Lévi, 2003.

⁵⁹ Gorer G. Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain. – London: Cresset Press, 1965.

исправить эту ситуацию, социолог предлагает вернуть в общество «естественную смерть» с её правом на траур и горе, что он рассматривает в качестве эталона⁶⁰.

Остается непонятным, что представляет собой «естественная смерть», поскольку, употребляя данный термин, Дж. Горер скорее говорит о традиционной смерти с соответствующими церемониями и переживанием горя. Но наибольшее распространение в науке имеет другое определение, которое, в частности, дает И. И. Мечников. Под естественной смертью он понимает явление, которое не зависит от вмешательства каких-либо внешних случайностей, а образуется за счет истощения внутренних ресурсов организма⁶¹. В то время как в обыденном смысле – это смерть от старости, болезни или во сне. В реальности власть случайности (любого внешнего вмешательства) в смерти настолько велика, что ставит под вопрос возможность естественной смерти – полагает учёный. Также нет оснований считать болезнь «естественной», поскольку она не присуща нашему организму, а приобретаема, за исключением случаев самоотравления, которые в конечном итоге и приводят к естественной смерти⁶².

Наибольший протест против естественной смерти можно наблюдать у трансгуманистов, которые определяют тенденции усовершенствования человеческого тела, максимально продлевая его, что означает борьбу со всяким видом случайностей, угрожающих жизни человека и высокую роль развития технологии для его обеспечения⁶³. Но в таком случае уже будет стоять вопрос о «неестественной жизни», в которой страх смерти носит тотальный характер, захватывая все пространство общественной жизни.

Естественная смерть – это необходимая, осознанная и принимаемая смерть. Такая смерть в большей степени ассоциируется со старостью. Э. Деманж определяет старость как нарастание деградирующих процессов, делающих явными анатомо-

⁶⁰ Gorer G. The Pornography of Death // Panton House. Encounter. 1955. Vol. V. №. 4. P. 49–52.

⁶¹ О диалектике внутренних и внешних сил мы уже говорили при определении смерти у М. Биша, что широко повлияло на развитие естественнонаучных взглядов на смерть.

⁶² Мечников И. И. О естественной смерти // Этюды оптимизма. – М.: Наука, 1988. С. 90–91.

⁶³ См. напр.: Huxley J. The Uniqueness of Man. – London: Chatto & Windus, 1941. Hughes J. Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future. – Cambridge: Westview Press, 2004.; Ettinger R. C. W. Man into Superman; The Startling Potential of Human Evolution and How to be Part of It. – New York: St. Martin's Press. 1972.

физиологические проявления умирания⁶⁴. Сон представляет собой некоторое приготовление к естественной смерти и означает вид «самоотравления организмов», с которым И. И. Мечников ассоциирует естественную смерть. Причём он отмечает также особый нравственный компонент в естественной смерти. В частности, говорит, что когда люди осознают свою цель, которая состоит в стремлении к естественной смерти с той же долей очевидности, как потребность во сне, то это убережет их от главной причины пессимизма и позволит избежать как самоубийств, так и воздержания от размножения⁶⁵. Осознанное отношение к смерти способно приводить к социально позитивным изменениям и прогрессу в социальной политике, развитию в обществе. Взгляды террористических групп никак не могут быть сведены к естественной смерти, а полностью базируются на насильственной модели смерти. В ситуации военного конфликта насильственный компонент в смерти при условиях массовой гибели людей становится настолько отчетливым, что сводит ценность человеческой жизни к статистической единице. В то время как естественная смерть всегда персональна, а жизнь человека не может быть сведена только к ее финалу – смерти.

Сложности, с которыми мы сталкиваемся, пытаясь определить, что является естественной смертью, позволяют сказать также о тех неминуемых противоречиях, которые проявляются в разных типах идеализации смерти, в случаях с «самоотравлением организмов» у И. И. Мечникова, «традиционной смертью» у Дж. Горера и других возможных вариантах. Эта идеализация становится общим элементом при определении *«модели нравственного отношения к смерти»*, которая также подразумевает: 1) взятое за образец идеальное отношение к смерти, которое способствует гармоничному развитию исторической общности – концепция понимания естественной смерти; 2) скопление символов смерти на различных этапах развития этой общности; 3) неизбежное разочарование в ценностях настоящего, что оказывается связанным с неправильным отношением к смерти у современников, моральным кризисом. Результат исследования в данной модели предсказуем заранее, что и служит её главным недостатком.

Учитывая достоинства и недостатки этих моделей, историю смерти (её образ в той или иной эпохе) мы предлагаем изучать в связи с событием смерти и его

⁶⁴ *Démange E. Étude Clinique et Anatomo-pathologique sur la Vieillesse: Leçons Faites à l'Hospice Saint-Julien. – Paris : Alcan, 1886. P. 118.*

⁶⁵ *Мечников И. И. О естественной смерти // Этюды оптимизма. – М.: Наука, 1988. С. 115.*

интенциональным содержанием. Для осуществления исследования необходимо разделить коллективные представления на массовые, элитарные и маргинальные. *Массовые*, в отличие от элитарных, представлены в более простой интеллектуальной форме (чаще в виде причитаний, суеверий и т. п.), выражены в упрощенных религиозных ритуалах и гражданских практиках. *Элитарные*, в свою очередь, имеют достаточно сложную интеллектуальную форму, требующую высокого уровня образования, развития духовной составляющей в человеке. *Маргинальные* представления отличаются от первых двух тем, что претендуют на сверхэлитарность, актуально находясь на социальной периферии. При своем внедрении в общественную жизнь они сохраняют опасность социального взрыва или конфликта, то есть они всегда потенциально агрессивны. Примером таких взглядов в современности могут служить различные «псевдорелигиозные организации», а также виртуальные группы в социальных сетях, поощряющие суицидальное поведение, формируя привлекательный образ смерти. Массовые взгляды – это не простое упрощение элитарных, а взгляды, имеющие собственные онтологически значимые смыслы в жизненном мире людей.

Представления о смерти имеют религиозное и атеистическое измерение. Причём религию и атеизм мы здесь трактуем предельно широко. Религиозные воззрения включают в себя собственно конфессиональное учение и связанную с ним ритуальную практику, спиритуализм, мистицизм, оккультизм и т. п. Такой широкий подход оправдан тем, что эти взгляды объединены верой в *религиозную эсхатологию* как посмертное существование души, за исключением буддизма, даосизма и др., которые схожи с другими религиозными течениями стремлением сакрализовать окружающее пространство. Атеизм полностью базируется на идеях *социальной эсхатологии*, которая означает продолжение жизни умершего в памяти близких людей, памятниках жизненного пространства и предметах быта, а также обосновывает себя в тенденции секуляризовать пространство жизнедеятельности, при необходимости реализовать «право на смерть» (эвтаназия, аборт и др.).

Анализируются не религиозные нормы и атеистические позиции как таковые, а социальные аспекты их формирования, влияние на общественную жизнь и ценности. Рассматривая религиозные и атеистические представления о смерти, мы обращаем внимание на социальную базу их формирования и влияние, которое они оказывают на облик социального пространства. Для этого нам необходимо выяснить, как они делают

процесс жизни людей в обществе осмысленным по отношению к смерти, в то время как смерть позволяет осознавать саму жизнь и бытие-в-мире.

Теоретически смерть не может быть познана из-за ограниченности человеческого разума и сознания, а эмпирически невозможно сделать её частью своего опыта, хотя религиозные и атеистические представления наполняют само содержание понятия смерти, продуцируют особую систему действий, которые сопровождают событие смерти. Религия и атеизм – это идентификационный признак, позволяющий относить конкретного человека к определенным взглядам и разделяющим их людям. Эта способность к объединению и сотрудничеству позволяет идентифицировать себя с той или иной социальной группой по мировоззренческому принципу.

Религиозные представления разделяют люди, которые осознают свою принадлежность и связь с какой-либо религией или культом. Сюда включены верующие той или иной конфессиональной принадлежности или совсем без нее, которые стремятся к расширению сакрализации социального пространства – придание ему черт «одухотворенного» места. Соответственно, атеистические представления объединяют людей, которые противопоставляют себя любой теистической доктрине, прямо или косвенно заявляя об этом, а также выступают за секуляризацию социального пространства.

Представления о смерти в наиболее общем смысле можно определить как **совокупность общепринятых взглядов, разделяемых обществом в целом, а также отдельной социальной группой и индивидом в отношении смерти в конкретных исторических условиях и жизненных обстоятельствах с учетом мировоззренческих компонентов (мифологического, религиозного, атеистического, научного и др.).**

Содержание представлений о смерти образуют следующие «объективные» компоненты:

1) устоявшиеся культурные детерминанты, определяющие формы «общения со смертью»: совокупность ритуальных и гражданских практик, культурные традиции и нормы права, которые регулируют похоронный процесс, длительность траура, вид захоронения и др.;

2) способы психологического выражения эмоций и чувств, связанных со смертью: внутренняя оценка внешнего по отношению к сознанию события смерти,

проявляющаяся в экспрессивности выражения чувства утраты, эмоциональном поведении и степени его регуляции;

3) социальная практика, отображающая внутреннюю динамику социальной группы, образовавшейся как следствие события смерти (в ситуации траура). Это событие влияет на социальное поведение, образование новых социальных качеств и смыслов социально-практической деятельности, как в рамках самого события смерти, так и за его пределами в различных сферах жизнедеятельности: трудовой, учебной, политической и др.

Помимо перечисленных «объективных» компонентов необходимо изучение пространственно-временной структуры смерти, которая проявляется во времени – образе смерти, и в пространстве – событии смерти. Представления о смерти объединяют в себе событие и образ смерти, которые позволяют прояснить структурирующее значение смерти для жизненного мира. Моделирование представлений о смерти проводится в четыре этапа. *Первый этап* состоит в максимально полном описании пространственных и временных параметров смерти, переживаний и связанных с нею форм социальной активности. Мы избегаем любого толкования или объяснения и стремимся к наиболее полной детализации конкретных примеров. Причем он не обязательно должен иметь эмпирическое подтверждение, поэтому можно использовать как исторический, так и пример смерти, изображенный в художественной литературе.

На *втором этапе* определяются интенциональные акты, лежащие в основе описанных данных. В этой исследовательской ситуации интересно не содержание переживаний, действий, а только их направленность и способ данности. Мы не анализируем реальную смерть в сопровождении предсмертной агонии, или событие смерти, выраженное в социальных действиях, а пытаемся отыскать формы обозначения вот-сейчас-мертвого или там-тогда-мертвого в структуре представления. Конкретное эмпирическое содержание выступает здесь как пример из множества других, что подразумевает вариативность представлений о смерти, где мы уже говорим об «анонимной смерти». Итогом второго этапа становится выявление интенционального содержания события смерти.

На *третьем этапе* дается герменевтическое толкование полученных социальных значений в отношении события смерти, формируются соответствующие выводы. Здесь мы пользуемся методом герменевтического анализа, который позволяет рассматривать

событие смерти как текст, а образ смерти – как символическое послание и способ его интерпретации. «Вчувствование» в текст открывает возможность проследить конституирующую функцию сознания в сфере формирования значений – таких как «смерть желанная», «отвращение к смерти» и др.

На *четвертом этапе* сделанные в ходе герменевтического анализа выводы распространяются на связанную со смертью совокупность общественных явлений и процессов. Определяется влияние смерти на образование тех или иных форм социального взаимодействия как в контексте события смерти, так и относительно общества в целом, различных его областей. Используется метод экзистенциального анализа, с помощью которого проясняется социальность смерти во времени и пространстве предыдущих эпох, настоящей жизни и будущего взаимодействия. Существование, которое было вынесено за скобки на первом этапе, приобретает свою форму социально-философского осмысления – *социальную онтологию смерти*.

* * *

Социально-философская модель анализа представлений позволит рассмотреть феномен смерти с социальных позиций, учитывая индивидуальные и социальные различия в представлениях о ней. В отличие от экономической и историко-эволюционной модели, а также модели нравственного отношения, в построенной модели представления будут рассматриваться во взаимосвязи трёх частей: 1) массовых представлений, которые выражены в простой мыслительной форме (чаще в виде причитаний, суеверий и т. п.) и в упрощенных религиозных ритуалах и гражданских практиках; 2) элитарных представлений, имеющих достаточно сложную интеллектуальную форму, которая требует высокого уровня образования и духовного развития; 3) маргинальных, претендующих на сверхэлитарность, но реально находящихся на социальной периферии.

Представления о смерти рассматриваются на разных уровнях их структуры, в которой присутствует пять элементов. *Первый* представляет собой часть «скорбных ритуалов», определяющих форму образования события смерти, способы взаимодействия людей друг с другом и развитие определенного типа солидарности вокруг смерти. *Второй* элемент предстаёт как часть общественного сознания, которая влияет на формирование различных культурных, политических и других дискурсов, образа человека и его деятельности-в-мире. *Третий* элемент является частью социальной воли,

устанавливающей границы свободы человека, его способности распоряжаться своей смертью, а также развивающей право в направлении подавления или расширения свободы. *Четвертый* рассматривается как часть отношения общества к телу, телесному и сексуальности, влечения к запретному: табуирование и растабуирование. *Пятый* элемент – как часть религиозного и атеистического типов мышления, которые вносят свои коррективы в процесс принятия и осмысления смерти.

Учитывая религиозные и атеистические взгляды на смерть как включенные в представления, мы обращаем внимание на социальную базу их формирования и то влияние, которое они оказывают на облик социального пространства. Для этого необходимо выяснить, как они делают процесс жизни людей в обществе осмысленным по отношению к смерти, в то время как смерть позволяет осознавать саму жизнь и бытие-в-мире. Религиозная и социальная эсхатология имеют отношение к наиболее остро стоящим в обществе проблемам и предлагают свои способы решения.

Поэтапное моделирование позволяет выстроить основы социальной онтологии смерти, в которой изучаемый феномен предстает как структурирующий жизненное пространство и стимулирующий смыслопорождающую деятельность: смерть определяет границы социальных действий и формирует специфическую солидарность, основанную на опыте смерти. Следовательно, опровергается выдвинутый в начале исследования тезис о том, что смерть не может быть частью личного опыта. Танатические переживания – это естественная часть жизни любого человека, определяющая его социальное взаимодействие в обществе. Социально-философский подход к исследованию представлений о смерти заключен в познании существующих в обществе танатических программ и определении возможности их коррекции для распространения большей социальной справедливости, равенства и прогресса общественных отношений. В развитом обществе имеет смысл как жизнь, так и смерть.

1.2. Интенциональное содержание события смерти

Представления о смерти – это динамическая характеристика жизни, закрепляющая в индивидуальном и общественном сознании образы, знания, чувства, связанные со смертью. Как смерть влияет на жизнь, так и жизнь способна влиять на смерть. Нам остается выявить способы и степень подобных влияний, а также возможность их регулирования. То, как негация смерти распространяется на сферу общественных отношений, позволяет глубже понять основы общественной жизни, формы прошлого, настоящего и будущего развития общества.

Смерть в повседневном мире встречается как событие и наполняется своим *интенциональным содержанием*. М. Хайдеггер говорит о том, что смерть всегда относится к повседневному присутствию, являясь особым предметом «заботы»⁶⁶. Событие смерти уже имеет пред-данное толкование. Факт, что люди смертны, известен всем. Но одно дело – вести разговор о смерти абстрактного человека, хрестоматийного Сократа, который смертен. И совсем другое, когда эта смерть – собственная смерть, та, что всегда рядом и все же бесконечно далеко. Согласно позиции К. Ясперса, философский способ мысли о смерти позволяет сформировать «бодрую установку» к жизни, усиливая присутствие настоящего⁶⁷. Бытие-к-смерти действительно обнажает присутствие, а сама смерть есть «ещё неопределенное нечто» или «уже ничто», которое рядом, но не случилось со мной, прямо не указывает на меня, или случилось – и тогда всё становится безразличным ввиду отсутствия сознания, способного это оценить.

Бытие-к-смерти не есть желание вернуться к небытию, но осознание самой смертности в бытии, **права на смерть как онтологической невозможности, исчерпывающей экзистенциальные сценарии**. На первый взгляд, активное право на смерть предполагает эвтаназия – социальное разрешение и оправдание желанной смерти для человека, что делает смерть предпочтительной. Пассивное же право на смерть – осознание причин, которые могут привести к желанию выбора смерти в качестве альтернативы жизни, полное отрицание даже вероятной возможности такого выбора и поиск способов регулирования экзистенциального сценария. Право на эвтаназию, самоубийство, аборт, – личное, но оно имеет ряд социальных последствий, что

⁶⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003. С. 128–135.

⁶⁷ Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: «Канон+», 2013. С. 245.

необходимо учитывать при узаконении права на смерть. Человек должен обладать этим правом, равно как и правом на жизнь, но только для того, чтобы иметь возможность изменить свою жизнь. Лишение жизни человека, который болен неизлечимой формой болезни, по его собственному желанию, – это убийство, поскольку лишает его рефлексии, экзистенциального постижения своей жизни, самоустановления. По той же причине не должен быть правомерен суицид. На активное право на смерть может походить аборт, поскольку ребенок в утробе матери ничего не лишен, кроме будущего, которым никогда и не обладал. Однако тот огромный экзистенциальный потенциал, который есть у ребенка в утробе матери, всегда стоит того, чтобы предпочесть жизнь. Нельзя признать хоть сколько-нибудь справедливым и смертную казнь, поскольку смерть не является предпочтительной.

Если представить небытие как возможный конец сущего, то само бытие-в-мире может обесцениться, но оно всегда ценно, всегда предмет «заботы». Умирание есть предмет публичной «заботы», но внимание общества привлекает не само бытие-к-смерти, а уже слабая, но всё еще возможность присутствия и соприсутствия, выраженное в сопереживании, трауре, сопровождающем событие смерти. То, что дано в сопереживании, не дано как способ конца личного бытия, зато может быть ресурсом для его изменения, а также присутствия в мире. Отношение к умершему стремится быть продолжением его бытийной возможности. Это необходимое условие для того, чтобы скорбящие могли забыть о смерти, что выражается в *инстинкте бессмертия*. Отношение к смерти определено, событие смерти уже случилось, и всё должно следовать правилам и процессу.

Если физическая смерть окончательно прерывает жизнь без возможности продолжения, то с социальной точки зрения человек не перестает быть, хотя факт его смерти неоспорим. Похоронные церемонии, обустройство места на кладбище, «дни памяти» не только свидетельствуют о чувстве долга и ответственности перед умершим, но и продолжают его жизнь после смерти. Поскольку мы никогда не знаем, как говорит В. Янкелевич, что делать у могилы, то начинаем «сажать цветы». Это обеспечивает хоть какое-то занятие и отвлекает от неприятных мыслей. Траур – дело живых, они суетятся, превращая мгновение смерти в торжественный ритуал⁶⁸. Это мгновение совершенно

⁶⁸ Янкелевич В. Смерть. – М.: Издательство Литературного института, 1999. С. 215.

неуловимо и все же позволяет осуществлять связь между живыми и мертвыми – *солидарность* и историческую преемственность.

Социальная эсхатология закрепляет жизнь в памятниках социального пространства, домашних вещах, а также воспоминаниях, проекциях и воображении людей. Благодаря такой связи мира живых и мира мертвых человек не уходит безвозвратно. Более того, физическая смерть должна быть социально зафиксирована, то есть представлять собой событие. В этом проявляет себя *социальность смерти*. Человек не только живет, но и умирает как социальное существо вблизи «своих» (родственников, друзей) и «чужих» (врачей, обслуживающего персонала). Даже если сам момент смерти человек встречает один на один с собой – это не отменяет того социального значения, которым его смерть будет непосредственно наделяться (что находит выражение в похоронных обрядах и не только в них).

Осознание смерти в культуре представлено как последние слова умирающего или откровение на смертном одре. Зачастую последние слова, хотя их так ждут, значат не больше первых. И связано это с тем, что память о смерти присутствует при жизни, постоянно сопровождая наше существование. Чем взрослее человек, тем очевидней и неприглядней становится финал, который перед ним открывается, что вызывает к жизни пессимистические эсхатологические сценарии. Но смерть – это не точка на отрезке жизни, а сам жизненный отрезок. Такую позицию греки часто выражали в парадоксальных словах, что жизнь – это смерть, ведь между ними нет никакой разницы (Фалес)⁶⁹.

Событие смерти относится к настоящему времени и способствует выведению людей из своего привычного местопребывания и местодействия. Люди чувствуют и поступают иначе, когда видят вокруг себя смерть. Поэтому можно говорить о некотором *опыте смерти*, который имеет социальный характер. Такой опыт влияет на форму представления смерти, то есть на совокупность осуществленных синтезов (восприятия, воображения и др.). Они определяют отношение к истории жизни умершего и своей собственной, варианты общения с умирающим, формы работы с памятью об умершем (воспоминания, дань памяти), а также предопределяют образы будущих смертей.

Социальную смерть мы отличаем от **социальности смерти**, под которой понимаем **осознание смерти другими людьми, их участие в событии смерти, а также**

⁶⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. С. 65

усилия, направленные на поддержание социального существования умершего. По мнению И. Е. Левченко, социальная смерть – это процесс и результат устранения субъекта социальной жизни из общества, что обусловлено его собственной позицией и состоянием социокультурной среды⁷⁰. Как видно из данного определения, социальная смерть очень часто не связана с физической. Живой человек с физической точки зрения может стать мертвым для общества по разным причинам: совершённое им преступление, отшельничество и др.

Есть существенная разница между физической смертью (родовое понятие) и социальной (видовое), поскольку, строго говоря, вторая имеет весьма мало схожего с первой. Главное и неотъемлемое качество смерти заключено в необратимости тех смертоносных процессов, которые, вступив в полную силу, прекращают все жизненные процессы не временно, а навсегда. Социальная, психологическая, духовная смерть – это условное обозначение негативных тенденций, приводящих к остановке в социальном, психологическом или духовном движении. Но это остановка временная, в то время как смерть – полное отсутствие любой возможности движения. Если же социальная смерть – не вид физической смерти, а имеющий самостоятельное существование объект, то тем еще меньше у нас оснований называть такой объект смертью, поскольку он имеет отношение исключительно к протеканию жизненных процессов.

Г. Тард пишет, что несмотря на все успехи науки, мы не знаем, почему все живое должно непременно погибать, но ни психологическая, ни социальная смерть не должны оказаться вне познания, поскольку есть вероятность, что именно они позволят прояснить смерть физическую⁷¹. Мы согласны, что они должны быть изучены в рамках психологии и социологии, но нам представляется весьма сомнительным, что в них содержится ответ на загадку смерти. Неприятие физической смерти, которая только и есть единственно возможная смерть, происходит в социальной форме выражения, а затем примирения. Если умерший человек физически мертв, то для родственников в период траура актуализируются социально-психологические связи, появляется возможность проявить солидарность. Полная и необратимая утрата умершего в физическом плане восполняется в социальном.

⁷⁰ Левченко И. Е. Феномен социальной смерти // Социологические исследования. 2001. № 6. С. 23

⁷¹ Тард Г. Социальная логика. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996. С. 108–109.

В рамках социальной философии мы проявляем больший интерес к социальности физической смерти, которая выявляется через спектр представлений о ней. Обратимся к богатому примерами труду М. Монтеня «Опыты». Рассуждая о скорби, философ рассказывает о том, как потерявшие близкого человека сохраняли чувство самообладания, но не из-за чувства внутренней дисциплины, на котором настаивали стоики, а из-за отсутствия языка выражения скорби. Псамменит, египетский царь, ни обронил слез, увидев, как его сына ведут на казнь, но выразил сильную скорбь, когда усмотрел в толпе плененных своих приближённых⁷². Скорбь в данном случае выражает чувство сопричастности и солидарности. Зачастую, когда люди скорбят, они выражают в своем поведении социальные обязательства (приличия, возведенные до эталона). Такая *социальная скорбь* непригодна для выражения всей глубины утраты любимого существа, но позволяет всем участникам события смерти чувствовать связь друг с другом, быть частью «*скорбящего сообщества*».

М. И. Цветаева, описывая в своих дневниковых записях событие смерти А. А. Стаховича, смогла приоткрыть тайный язык скорби. Ее описание содержит историю встречи с ним еще при его жизни, а также момент прощания. Она пишет, что «гроб – точка стечения всех человеческих одиночеств». Гроб даёт возможность проявить последнее участие, любовь и заботу; подумать о смерти, будучи вне повседневной рутины. Приостановить течение жизни, чтобы размышлять об утерянном. М. И. Цветаева возмущена посвященной Стаховичу речью К. С. Станиславского, поскольку он свел всю жизнь покойного к той самой рутине – семье, театру, лошадям. Она не может примириться с мыслью, что человек растворяется в своём существовании, даже находясь рядом с любимыми вещами. Человек – это не явление. Испытывая подобие солидарности с мертвым, М. И. Цветаева представляет, что она так же, как и Стахович, похоронена в гробу и затем вновь восстаёт в собственной памяти. «Уметь умирать – суметь превозмочь умирание – уметь жить»⁷³ – таков результат её опыта смерти.

Из этих примеров можно вывести два интенциональных компонента (или акта), лежащих в основе события смерти: 1) *нормативный*, при котором общество регулирует

⁷² Монтень М. О скорби // Опыты: в 3-х книгах. Книга 1. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 14–15.

⁷³ Цветаева М. И. Смерть Стаховича // Собрание сочинений: в 7 томах. Т. 4. – М.: Эллис Лак, 1994. С. 497–500.

«правильность» переживания утраты близкого человека: продолжительность траура, эмоциональное поведение, похоронную речь. Реакция утраты в таком случае скорее демонстративна. Человек не столько выражает горе от утраты, сколько ведет себя в соответствии с ожиданиями общества; 2) *индивидуальный*, при котором учитывается личный опыт смерти (в смысле переживания утраты, пограничных состояний в периоды болезней, сильных потрясений и травм), частота мыслей о смерти и способы её осмысления, видения, а также значимость утраты, которая не всегда соответствует «нормативным» представлениям. К примеру, если следовать «нормативной логике», то горе от утраты детей⁷⁴ должно быть сильнее, чем при смерти домашнего питомца. И если человек проявит большую эмоциональность в отношении смерти животного, чем ребенка, то встретит со стороны общества непонимание и, скорее всего, осуждение.

К. С. Станиславский и М. И. Цветаева показывают два подхода к событию смерти. Станиславский рассуждает «нормативно», и его речь не отличается от любой другой уместной речи, следует законам и нормам пространства, в котором он говорит. Станиславский говорил на похоронах то, что от него ожидали, и ничего сверх того. Он не пытался сопереживать мёртвому или солидаризироваться с ним. Стахович для него словно живой, но всё-таки мёртвый. Цветаева пытается воспользоваться личным опытом переживания смерти другого человека. Её подход состоит в том, чтобы понять не живого, а мёртвого, сопереживать мёртвому, «узнав» его состояние, кардинально отличающееся от живого состояния. Она пытается реализовать право на смерть, учитывая вытекающее из него противоречие между его активной и пассивной составляющими. Попытка осознать отличие мёртвого и живого заставляет её думать о смерти, рассмотреть эту мысль со всех сторон, пытаться углубить понимание жизни и смерти отдельного человека. Станиславский солидаризируется с живыми, Цветаева – с мёртвыми.

Право на смерть – это одновременное осознание необходимости своей смерти и онтологической невозможности исполнения танатического сценария – самоубийства. В этом плане структурирующее влияние смерти проявляется через актуализацию жизненных стратегий (поиск смысла жизни, формирование целей и задач)

⁷⁴Об изменениях в представлениях о смерти детей пишет Ф. Арьес, указывая на то, что свойственная современности высокая степень горя от утраты ребёнка не была таковой в предыдущие эпохи. Это связано с тем, что сам феномен детства – недавнее открытие. См.: Арьес Ф. Ребёнок и семейная жизнь при Старом порядке. – Екб.: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 49–54.

и осмысление феноменов окружающего пространства. Чтобы опыт смерти, подобный опыту Цветаевой, состоялся, необходима немалая доля мужества перед лицом смерти. Отсутствие мужества проявляется в ситуации, когда группа людей, так или иначе близких умершему, считают его смерть неуместной и даже бестактной. Такую ситуацию описывает Л. Н. Толстой в одном из своих произведений. Событие смерти Ивана Ильича обрушилось на его сотоварищей в виде беспрецедентного случая, а они в этот момент думали о том, какие перестановки в должностях ожидаются в связи с его смертью, и даже были рады, что смерть пришла к нему, а не к ним. С другой стороны, близкие знакомые и друзья были огорчены тем обстоятельством, что им предстоит выполнить множество скучных, но необходимых для сохранения приличий дел⁷⁵.

Некоторое напоминание или послание живым, которое содержится в мертвом теле, также кажется им неуместным, не касающимся их. Более того, смерть никак не должна нарушать устоявшиеся планы и помешать приятно провести вечер. Здесь перед нами пример несостоявшегося опыта смерти. Их мысли поверхностны и не имеют цели выразить глубинные заботы человека. Ивану Ильичу еще при жизни отказывали в правде смерти – близкой и неотвратимой. Лишь в последний момент, когда он лежал в постели, некто произнес над ним: «Кончено!». И повинувшись неотвратимости смерти, он умер⁷⁶. Не зная, когда именно нужно умирать, он предпочитает отдать право выбора в руки других.

У Маркиза де Сада в произведении «Фатализм»⁷⁷ мы видим кардинально иную ситуацию. Описаны две смерти, при этом оба персонажа не отказывают смерти в реальности. Госпожа де Веркен, ведущая безнравственный и буйный образ жизни, искупавшись в реке, получила воспаление легких. Новость о том, что она проживет не более суток, её никак не смутила. На смертном одре над ней не взяло верх чувство отчаяния, которое распространялось на всё её окружение. Она распорядилась напоследок сыграть в лотерею. Госпожа де Веркен утверждала, что смерти боятся лишь верующие, не зная наверняка, двери рая или ада перед ними распахнутся. И потому ей, убежденной атеистке, нечего бояться.

⁷⁵ Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича: Повести и рассказы. – Л.: Худож. лит., 1983. С. 130–131

⁷⁶ Там же, С. 183

⁷⁷ Сад Д. А. Ф. Флорвиль и Курваль, или Фатализм // Злоключения добродетели: сборник. – М.: Гелеос, 2006. С. 183–248.

Госпожа де Леренс, всю свою жизнь посвятившая служению другим людям, расставалась с жизнью, укоряя себя, что сотворила слишком мало добра. Её одолевает мука перед незавершенностью жизни, а сожаления не дают успокоиться. Страх смерти у верующей обусловлен предчувствием потери той связи с божеством, которую она испытывала на протяжении жизни, при совершении поступков, отвечающих добродетели и законам морали. В этом состоит ее эсхатологическая надежда и подлинная открывающаяся свобода. В то время как смерть – это потеря любой возможности и всех связей. Смерть всегда конкретна, даже если человек отказывает ей в праве быть таковой в силу своих религиозных убеждений. **Чем выше степень абстрактности представлений о смерти, тем больше привязанность к жизненным благам, несовершенным и недовершённым действиям.** Вера, дающая смысл действиям при жизни, оказывается бессильной при встрече со смертью. Она направляет человека по ту сторону мира, где только и возможно успокоение – победа над смертью.

Есть и то, что объединяет столь разных персонажей – надежда на продолжение жизни. Госпожа де Веркен советует своей воспитаннице приходить к ее могиле, вдыхая вместе с пылью посаженных на могиле трав, частицу умершей, вызывающей воспоминания о ней (продолжение экзистенциального сценария). Атеистам также необходимо посмертное бытие, но не в мире мертвых, а в мире живых. Если религиозная эсхатология зависит от убеждений человека, то социальная эсхатология принимается большинством людей, поскольку мир не прекращает свое существование после нашей смерти⁷⁸. Следовательно, эсхатологическая надежда присутствует как в религиозных, так и атеистических представлениях.

Смерть – это напоминание ограниченности человеческой власти, это угроза личной безопасности и безопасности всего общества. Человек не создает мир, но он его изменяет. Само восприятие человеком мира изменяется в соответствии с его уровнем развития. Разум теряется в попытках ответить на вопрос о смерти. Пребывающее вместо молчания чувство скорби – страсть, позволяющая в дальнейшем поверить в продолжение жизни без умершего. Но скорбь имеет не личностную, а социальную

⁷⁸ Религиозная эсхатология понимается нами в связи с описанием индивидуальной судьбы души, а также всего человечества после смерти в пространстве сверхъестественного. Социальная эсхатология рассматривается как продолжение бытия умершего после его смерти в воспоминаниях, воображении его близких людей – «следов существования», наследственного материала и др.

природу и связана с инстинктом бессмертия – сопротивлением, которое оказывается смерти.

Смертность человека – это главное условие человечности. В этом смысле Демон М. Ю. Лермонтова – показательный персонаж, которого одолевает скука вечности в условиях недостижимости для него смертной человеческой природы. Красота внешнего мира, открывающаяся перед ним, оставляет его равнодушным и не может возбудить в нём новых чувств. Остается лишь повторение старого и пережитого⁷⁹. Демону недоступен опыт смерти, а событие смерти для него – фикция. Потому Демон так похож на современного «массового человека», для которого тема смерти табуирована, а жизненная новизна очень быстро устаревает.

Смерть как действительный предмет человек охватить неспособен. Это миг до и после – только момент. В один момент жизнь прекращается. Смерть – не предмет, а отсутствующий предмет, знак. И именно этот знак уже способен вызывать событие смерти (*соблазнение* по Ж. Бодрийяру). Ни сама по себе смерть как миг умирания, ни даже мертвое тело, свидетельствующее о гибели и представляющее факт смерти, не позволяет судить о событии смерти. Увидев мёртвое тело, можно пройти мимо, не обратив на него совершенно никакого внимания. И это не значит, что смерти не было, но не образовалось события смерти, поскольку она не получила своего обозначения. А без знака смерти нет. Если же, увидев мёртвое тело, заострить на нём внимание, сделать его предметом для обозначения – значит вступить в игру знаков и символов смерти. Далее возможно размышление о том, как это мертвое тело могло оказаться здесь, а являясь раньше живым, как оказалось мёртвым и т. д.; спрашивать, каково это – умирать, что значит лежать «вот-здесь-сейчас», лишенным жизни. Не в состоянии понять, каково это, – столкнуться с абсурдом и каждый раз вновь находить способы для его преодоления.

А. Камю во многих своих произведениях пытается показать нарастающее чувство абсурда, подводя к единственному способу его снятия – бунту. Своё произведение «Чума»⁸⁰ он начинает с описания того, как началась эпидемия. Предсмертный писк умирающих крыс – это знак надвигающейся на людей смерти. Реакция жителей города, у порога которых находится смерть – это желание как можно быстрее избавиться от

⁷⁹ Лермонтов М. Ю. Демон // Полное собрание сочинений в 10 т. Т. 4. – М.: «Воскресенье», 2000. С. 219–265

⁸⁰ Камю А. Чума. – М.: АСТ, 2014.

ощущения ее близости и неотвратимости. И для этого им было необходимо убрать тела мёртвых крыс с улиц, попытаться удалить их из сознания, не образуя, таким образом, события. Затем, когда люди стали умирать не единицами, а во множестве, то подход, изначально относившийся к крысам, перешёл на людей, которых перестали хоронить умерших согласно «человеческому ритуалу» и массово их сжигали. Люди, растворенные в предсмертном существовании, утратили всякую надежду, а затем и веру. Перестал цениться героизм, в условиях, когда он становится нормой поведения. Продолжать жить вопреки – это одновременно абсурд и бунт против него; это право на смерть.

Антуан Рокантен – герой «Тошноты» Ж.-П. Сартра – заявляет, что самоубийство не может быть выходом из ситуации абсурда, причем даёт этому интересное объяснение. Мир наполнен лишними вещами и людьми, но избавить мир от других или самого себя – значит создать дополнительное событие, и тогда уже смерть становится лишней. «Лишним был бы мой труп, моя кровь на камнях, среди этих растений ... я был лишним для вечности»⁸¹. Выход из ситуации Антуан видит в самом жизненном становлении, где свобода проявления себя – это риск, и поэтому свобода так похожа на смерть. Свободная смерть не предполагает независимость от причин смерти (причины могут быть любыми), это такая смерть, которая означает стремление к полной реализации жизненного потенциала, экзистенциальную активность. Свободная смерть – это жизненный риск, принятие на себя нарастающей ответственности за бремя жизни и мужественное сопротивление всем трудностям до самого последнего мига. В то время как суицид – это по большей степени неизбежность и смирение с беспомощностью, которые выражают экзистенциальную пассивность.

Интересный пример для анализа представляет Заратустра Ф. Ницше, который, согласно сюжету, какое-то время таскал с собой труп канатоходца, пока у него не сформировалось понимание того, что его попутчик – это нечто для него лишнее, экзистенциально пустое, как тяжесть воспоминаний и нереализованных проектов, мёртвым грузом лежащих на плечах скорбящего. Лучшее, что мог сделать для него Заратустра, – оставить его в дупле дерева, чтобы тело не растерзали животные. И с этим телом он оставляет все имеющиеся воспоминания о нём⁸². Хотя еще до этой ситуации Заратустра и его мёртвый попутчик были приглашены в дом гостеприимного человека,

⁸¹ Сартр Ж.-П. Тошнота: Роман; Стена: Новеллы. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 158

⁸² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: ИФ РАН, 2004. С. 19

который предложил им обоим отведать пищи, настаивая, что ему безразлично живой или мёртвый попутчик у Заратустры⁸³. Важным было сохранение приличия – нормативного компонента в событии смерти, который создаёт эффект законченности жизни и позволяет как можно быстрее восстановить в себе **инстинкт бессмертия – право на жизнь без права на смерть.**

* * *

Привлечение текстуального обзора опыта смерти позволяет сделать вывод, что основной способ представленности смерти в мире – это событие смерти, в котором определены две стороны. Фактическая сторона – это событие как *свершившийся факт смерти* человека, факт, *зафиксированный* в качестве рассказа и упоминаний, встречающихся в газетах, прочитанного некролога и др. И социальная сторона – как *событие людей друг с другом*, в котором резонирующий эффект смерти распространяется на социальную практику в целом. Обе стороны связаны друг с другом, и с помощью социально-философского подхода можно выявить сущность события смерти, которая уже не связана с самим фактом смерти и умирания. Это сущностная зависимость целого ряда социальных явлений, которая организует социальное как таковое. Приведенные примеры из записей М. И. Цветаевой, а также произведений Маркиза де Сада, Л. Н. Толстого, М. Монтеня, А. Камю, Ж.-П. Сартра и Ф. Ницше показывают, как встречаются различные эсхатологические сценарии в социальной плоскости, и образуется специфическая солидарность между живыми, а также живыми и мертвыми, изменяется видение смерти в зависимости от преобладания «нормативного» и «индивидуального» компонента в событии смерти.

Интенциональное содержание события смерти – это сумма тех различных направленностей сознания на смерть, которые формируют социальную общность по поводу смерти. Со смертью человека возникает потребность оценки роли умершего в нашей жизни, а значит прошлое – творение рук смерти. Прошлое при наступлении события смерти населяется иллюзиями значимости в большей степени, чем любые периоды жизни. Скорбь, утрата и сама траурная церемония призваны эстетизировать событие смерти, придав ему более конкретную форму, что в большинстве случаев несёт ущерб этическому смыслу, который упрощается. Внимание участников события смерти направлено на то, чтобы узнать причины смерти, а их любопытство не прекратится,

⁸³ Там же, С. 18

пока не будет полностью или частично удовлетворено. Умерший в виде мертвого тела не является интенциональным объектом, поскольку «это тело» никак не связано с его владельцем, что не противоречит тенденции украсить тело, придавая ему живые черты или прикрывая черты смерти саваном. Мертвец безличен, о нём нечего сказать. Попытки оживить мертвеца создают необходимость сделать законченную форму (что представлено в виде мертвого тела) пустой, чтобы наполнить вновь жизненным содержанием. Но мертвец не оживает и равнодушен к любым откликам, не обладая коммуникативными возможностями. Тогда из-за невозможности общения с ним человек опирается на воспоминания и делает не его, а воспоминания о нём интенциональными, вызывая в себе ощущение от его присутствия рядом. Эти воспоминания говорят о невозможной утрате и о том, что *быть живым* – значит *принадлежать этому миру*, идентифицировать себя с чем-то, каждый раз чувствовать себя частью мира, сопричастность ему и становлению в целом.

Последние слова об умершем произносятся не для умершего, а для живых, чтобы напомнить о тесной связи людей друг с другом, заботе друг о друге – солидарности между людьми. Невозможно оценить глубину горя другого человека, как и возместить чем-либо его утрату. Обыденное мышление располагает данными о том, кого именно человек утратил, но не позволяет осознать, что именно означает утрата – «экзистенцию тоски по умершему». Социально-философский подход к феномену смерти позволяет понять, почему утрата имеет значение для общества. Идя только эмпирическим путем, можно найти множество примеров самых разнообразных ритуалов и форм выражения скорби, но что невозможно найти, – так это ответа на вопрос, почему общество избрало смерть в качестве значимого события. Скорбь – это *социальная эмоция*, которая выражается в виде траура, ритуала погребения и т. п. Не так важно в данном контексте, кремировано тело или погребено. Живое в каком-то смысле неспособно умереть, оно всегда остается частью мира, даже если его след в мире и не так велик, а умерший сделал не всё, что хотел сделать; след его существования в любом случае принадлежит миру. **Смерть отдельного человека структурирует жизнь всего общества, создает возможность для оценки и переоценки тех или иных социальных процессов, институтов общества, а также формирует само ценностное отношение к ним.**

Социальное становление не исчерпывается смертью, оно всегда продолжается. Каждый человек ожидает, что в конце своей жизни поймёт, к чему же он всё-таки

стремился, что было целью всех его поступков, движущей силой его желаний. Почувствовать цельность и единство, которое полностью недоступно при жизни. Не успевая в миг смерти ответить на этот вопрос, умерший переадресует его скорбящим. Этот вопрос, а не сам умерший, является объектом их заботы и дальнейшей причиной жизни среди людей, благодаря людям.

Умерший становится частью общей памяти, а её продуктом будет являться образ человека, который имеет небольшое отношение к нему самому, но очень хорошо характеризует самих представляющих – «сообщество скорбящих», человеческую общность в целом. То, как люди способны чувствовать социальное единение, обращаясь к общему делу смерти, принадлежать к чему-то большему, чем они сами, – это следствие из взаимодействия «нормативного» и «индивидуального» компонента в событии смерти. Представления о загробной жизни (эсхатологические сценарии) отображают существующую социальную жизнь в её самых различных формах и определяют особенность социально-философской рефлексии, которая задает помимо пространственного измерения смерти (событие) временное (образ).

1.3. Темпоральный аспект феномена смерти и типология образов смерти

Опыт переживания смерти значимого Другого как соотношение «нормативного» и «индивидуального» компонента в смерти играет важную роль в формировании отдельной личности и задаёт некоторый условно определяемый в сознании общества образец уместного поведения при траурной церемонии. Но если имеется строгая детерминация прошлым, пережитым состоянием утраты, то как возможно, что одно и то же событие смерти оценивается столь разными способами как внутри «сообщества скорбящих», образовавшегося вследствие смерти значимого лица, так и при рассмотрении этого события в различных временных отношениях – на уровне той или иной эпохи?

Разговор о смерти чаще всего означает выяснение всех обстоятельств и причин смерти конкретных людей, а также общности, если вопрос касается трагедии более широкого масштаба, чем в границах отдельных семей. Такие вопросы, как и получение на них ответов, строго социально определены. Например, о смерти можно говорить в период траура – временная перспектива, в больнице – пространственная. Образ смерти в контексте исторического времени и исторической общности определяет видение смерти определенным образом, имея в виду избранные способы оценивания события смерти – *этикет смерти*.

Любая мысль о смерти – это не вновь переживаемый опыт утраты, но сама возможность переживания такого опыта. Вопрос не в том, что переживается, и в соответствии с чем, а в том, как возможно присвоение данному событию того или иного значения. Как возможно, что одни народы расценивают смерть близкого человека как радостное событие, а другие – как трагедию, которую очень сложно пережить; в разное время одно и то же общество по-разному относится к смерти. *Социальное ядро события смерти* – это столкновение с будущим, осознание собственного будущего без других, потеря личной и социальной безопасности в настоящем. Каждой эпохе свойственно своё видение смерти, отношение к конечности человеческого существа. Представления о смерти содержат в себе все три временные линии, но обращены главным образом в будущее общества.

Когда мы говорим об образе смерти в духе эпохи, то подразумеваем, что смерть имеет свою историю и занимает особое место в системе общественных отношений.

Выявление образа смерти – третий этап моделирования. В качестве критериев для образования типологии исторически меняющихся образов смерти были избраны: 1) «нормативный» компонент в представлении о смерти, её рассмотрение в качестве добра или зла; 2) принадлежность человека той или иной высшей по отношению к нему силе (государство, Бог и др.); 3) эсхатологические предпочтения общества; 4) отношение к самоубийству; 5) сакрализация и секуляризация смерти.

На основании этих критериев мы предлагаем пять условных образов смерти, преобладающих в сознании обществ в определённые периоды их истории и сменяющих друг друга по мере трансформаций общественного бытия, ценностного отношения к жизни. Это образы смерти жертвенной, праведной, рациональной, романтической и насильственной, которые отражают различные стороны социальных отношений.

Исторически первым стал **образ жертвенной смерти**, связанный с *идеями возмездия и наказания*. Культивируемое в древних (и не только в них) обществах возмездие за преступление имеет целью оправдание смерти, для придания ей смысла, перенаправляя накопившуюся деструкцию с одного объекта на другой. Желание отмщения возникает как следствие реакции на утрату и потребности восполнить утраченное. Реальный адресат мести – это человек, который вследствие тех или иных причин погиб, оставив след своего существования в воспоминаниях других людей. Поскольку месть по отношению к нему не может принести результата, то создается необходимость проведения обрядов, замещающих данное чувство, косвенно удовлетворяя его и не нанося существенного ущерба социальной организации.

В рамках архаических представлений смерти словно нет совсем. Поэтому невозможно определить её социально-этическое содержание (она не может рассматриваться ни как добро, ни как зло). Племя, а в дальнейшем более сложные социальные образования полностью доминируют над индивидом, который не обладает сознанием смерти. В таком случае самоубийство как волеизъявление человека невозможно. Речь может идти только о жертве, связующей человека и род. Жизнь имеет ценность только по отношению к роду. А жизнь после смерти означает единение с родом.

Архаические представления становятся определяющими для традиционного сознания на этапе возникновения и развития государства. Жертвоприношения и порядок инициации, распространённый в древности, свидетельствуют о связи наказания и

смерти. Жертва – попытка откупиться не только от жизненных бед, но уберечь от смерти себя, семью или целую деревню, город, государство. Наиболее «правильная смерть» – это жертвенная смерть, которая предполагает готовность проститься с собственной жизнью, если она преисполнена боли и страданий, – тем самым поощряется суицидальное поведение, особенно среди элиты. По мысли П. А. Сорокина, в животном мире, как и в древних сообществах, нет явления самоубийства; есть лишь жертва. Ритуал «харакири» у японцев, продолжающий существовать и сегодня – свидетельство живучести этих древних представлений об «обязанности» принести себя в жертву, но, тем не менее, это не говорит о сознательном предпочтении смерти, которое развивается на следующей ступени развития культуры⁸⁴.

Отношение к самоубийству в рамках традиционного сознания как народов Востока, так и Запада не было однозначным. Согласно представлениям индуистов, с первым появлением признаков старости и рождением внуков, благочестивый человек должен совершить «социальное самоубийство» – покинуть свой дом и уйти в лес до исхода жизни⁸⁵. В тоже время социально не санкционированный суицид не поощрялся. Самоубийство считалось не правом, а привилегированной обязанностью (например, ритуал *сати* – самосожжение вдов у индуистов).

Среди греков и римлян также не было четкой позиции в отношении к самоубийству. Бесчисленные физические и психологические страдания, на которые обрекает нас старость, могут быть остановлены «последним мужеством» перед лицом смерти, как считает Сенека⁸⁶. Акт самоубийства Катона Младшего сравним с самоубийством Сократа, нравственность поступка которых не подлежит сомнению. Катон, нанёс себе удар мечом и отверг помощь подбежавшего к нему врача⁸⁷. Принятое им решение можно считать осознанным свободным выбором смерти, что соответствует стоическим идеалам. Период с I в. до н. э. по II в. н. э. отмечен модой на самоубийство среди элиты⁸⁸. Но среди рядовых граждан самоубийство считается недостойным нравственного человека. В Риме поддержка права на смерть сменялась резким его

⁸⁴ Сорокин П. А. Самоубийство как общественное явление // Социологические исследования. 2003. № 2. С. 105–107.

⁸⁵ Законы Ману. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 211.

⁸⁶ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука. 1977. С. 125–128.

⁸⁷ Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в 2-х томах. Т. 2. – М.: Наука. 1994. С. 263.

⁸⁸ Griffin M. Philosophy, Cato, and Roman Suicide // Greece & Rome. Second Series. 1986. Vol. 33. № 1. P. 64.

отрицанием и наказанием за него, главным образом в виде отсутствия традиционного похоронного обряда.

Несмотря на схожесть архаических и традиционных представлений о смерти, для последних свойственно наполнять смерть социально-этическим содержанием, рассматривать её как «условное добро» – проявление героизма, жертвенности. Если для архаики характерна ритуальная жертва, социально не осознанная, то для традиционных обществ речь идет о социальной жертве, осознанной и принимаемой смерти. Роду однозначно подчинялись без каких-либо вопросов, в отличие от государства, во благо которого жертва сама понимает всю необходимость и пользу жертвоприношения. В последнем случае начинает действовать этический мотив и рациональные схемы объяснения.

Инициация – не менее важный ритуал в культуре древних сообществ, и он означает жертву, связанную с перерождением и переадресацией смерти. Лишь со временем начинают работать социальные механизмы, активизирующие всю систему общественных отношений, а не конкретного мстителя и его жертву. Современные судебные институты и пенитенциарная система основаны уже не на идее физического или ритуального восполнения, а социального; от физической и ритуальной смерти переходят к социальной (ограничение прав и свобод), свойственной более поздним эпохам, в том числе современной⁸⁹. Всё дело в том, что концепция «естественной смерти» связывалась с *идеей справедливости*, и она отражалась на способах восприятия смерти.

Античный образ жертвенной смерти очень далёк от современного, что приводит и к различиям в социальной организации жизни людей, избираемых ценностях. О. Н. Тихонова, анализируя миф об Ифигении – жрице бравронского культа, приходит к выводам, что жертвоприношение девушки, совершающееся в наказание за убийство священного животного Артемиды, носит не фактический, а ритуальный характер. Такой ритуал означает «социальную смерть» девушки, её последующую готовность к брачной жизни⁹⁰. До совершения этого ритуала девушки считаются «дикими», неподвластными социальным нормам, носителями бесконтрольной сексуальности и потому требуют

⁸⁹ См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999.

⁹⁰ Тихонова О. Н. Социальная смерть в обмен на спасение от смерти физической: образ Ифигении в контексте обрядов перехода // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2012. № 5 (19): в 2-х ч. Ч. II. С. 183–184.

«приручения»⁹¹. Смерть дикого животного в качестве заместительной жертвы означает редукцию животного начала в девушках⁹². Хотя более уместным, на наш взгляд, будет обозначение этого явления в качестве социального рождения или перерождения, а не смерти.

Наиболее ярко идея перерождения присутствует в индуизме. *Реинкарнация и карма* – это ключевые понятия для понимания значения смерти в культуре Индии. Они формируют смысловое ядро религиозных текстов, накладывая отпечаток на пространство социального взаимодействия; объясняют кастовое социальное устройство Индии и оправдывают социальное неравенство, наличие высших варн и низших. Живя праведно, люди могут вырваться из круговорота бесконечных перевоплощений – *сансары*. Представления о смерти тесно связаны с социальной структурой. В обществе на уровне социорелигиозных догматов закрепляется социальное неравенство вместо того, чтобы способствовать мобилизации сил по его преодолению.

В ранних Упанишадах (VIII–VI вв. до н. э.) наибольшее внимание уделяется индивидуальной эсхатологии – смерти, бессмертию, посмертной судьбе души – *атмана*. Там присутствует три основных версии посмертного бытия⁹³. Первая основана на представлении о постоянных новых воплощениях души в теле разных живых существ. Даже если посмертно на некоторое время души оказываются в «мире луны» («пока не иссякнут [плоды их добрых деяний]») ⁹⁴, они снова возвращаются на землю (Чхандогья-упанишада, V. 10, 3–7; Брихадараньяка-упанишада, VI, 2. 16). Вторая версия – судьба душ верующих, которые знают истину – они следуют в миры Брахмана, где «живут возвеличенные. Для них больше нет возврата» (Брихадараньяка-упанишада, VI, 2. 15)⁹⁵. Здесь обнаруживается возможность спасения от постоянных перерождений. Третий путь предназначен для человека, осознавшего тождество своей души (атмана) с Брахманом (Высшей Реальностью) – он «освобождается из пасти смерти» (Катха-упанишада. I, 3. 10-17) ⁹⁶, но ценой утраты сознания, поскольку душа утрачивает видение

⁹¹ Brulé P. Retour à Brauron. Repentirs, Avancées, Mises au Point // Dialogues d'Histoire Ancienne. 1990. Vol. 16. № 2. P. 63–64.

⁹² Sourvinou-Inwood C. Lire l'Arkteia – Lire les Images, les Textes, l'Animalité // Dialogues d'Histoire Ancienne. 1990. Vol. 16. № 2. P. 58.

⁹³ Скорородова Т. Г. Жизнь, творчество и бессмертие: эсхатология в философской мысли Дебендронатха и Рабиндраната Тагоров // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 142.

⁹⁴ Упанишады: в 3-х тт. Т. III. – М.: Ладомир, 1992. С. 101.

⁹⁵ Там же. Т. I. С. 146.

⁹⁶ Там же. Т. II. С. 106.

множественности. «Нет после смерти сознания», – говорит мудрец Яджнавалкья и после утверждает: «Поистине, таково бессмертие» (Брихадараньяка-упанишада, IV, 5. 13 и 15)⁹⁷. Все версии посмертной судьбы связаны с действиями и поведением в земной жизни: бессмертие необходимо заслужить, следуя праведным путём.

В поздних Упанишадах смерть соотносится с проблемой обретения бессмертия. Человек проходит через смерть в незнании и обретает бессмертие с помощью знания, смерть есть уничтожение с последующим проявлением, благодаря которому возможно бессмертие. Хотя само проявление в жизни, как и тяга к знанию, являются отягощающим в посмертном бытии⁹⁸. За этой диалектикой, по сути, стоит *социальная идея неравенства*. Человек, который не может претендовать на достойную его социальному вкладу прибыль, должен утешать себя возможностью приобретения посмертного богатства более ценного, чем любое земное благо.

В «Бхагавадгите» о смерти говорится преимущественно в контексте её преодоления, то есть концепт смерти разработан в связи с реинкарнацией и кармой. Цель жизни состоит в том, чтобы разорвать цепь смертей и рождения, достигнув состояния покоя и безразличия ко всему, что было и будет⁹⁹. Смерть здесь представляет собой не более чем «фигуру речи», абстрактную ступень, ведущую к праисточнику жизни. В этом праисточнике сама жизнь выступает в модусе подлинности, но только после смерти. Как родовые муки предшествуют рождению, так смерть открывает новую возможность быть.

Вопрос в данном случае касается того, почему эта возможность неспособна появиться непосредственно в «пока-существовании»? Ответ кроется, на наш взгляд, в области социального. Государство и общество, неспособные дать гарантии по удовлетворению потребностей людей, в частности, по обеспечению их безопасности, начинают возлагать надежды на духовный поиск, который имеет форму социально-политического компромисса. Помимо этого, социальная структура такого общества начинает жестко фиксироваться, социальное неравенство углубляться, а традиция практически не дает прорваться новации. Сами возможности, которые приоткрывают новации, начинают пугать и ассоциироваться со злом и новыми лишениями. Чем выше

⁹⁷ Там же. Т. I. С. 172.

⁹⁸ Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад. – М.: Старк-лайт, 2009. С. 22.

⁹⁹ Бхагавадгита. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 21

страх смерти, тем интенсивней желание свести смерть к абстрактной ступени, предваряющей возможность и восстановление. Один из таких способов – *ритуализация и сакрализация смерти*.

Несмотря на то, что культ предков является важной чертой древних сообществ, соседство живых с мёртвыми считалось скверным, что вызвало необходимость отделить останки умерших от пространства активной социальной жизни, а также косвенно повлияло на распространение кремации. Зороастрийцы считали «нечистым» как захоронение в землю, так и сжигание трупов, поскольку в обоих случаях стихии (земля и огонь) загрязняются. Они оставляли мёртвых в башнях молчания – *дахма*¹⁰⁰. У индуистов все участники похоронного обряда считались носителями скверны, поэтому с помощью ритуалов необходимо очистить тело умершего и место похорон. В зависимости от варны отличалась и длительность «нечистоты». Для брахманов и кшатриев от 3-х до 10-ти дней, шудр – до 30-ти дней¹⁰¹. Нарушение временных установлений не допускалось.

Связь между смертью и социальной структурой, неравенством можно обнаружить у Платона. Социальная структура его «идеального государства» слабо подвержена изменениям и лишена гибкости. Это тоталитарное государство, в котором свобода человека не находится в его собственных руках; государство полностью подчиняет его своим интересам. Новации почти невозможны, во главе государства стоит жречество (философы), решения которого неоспоримы. Государство полностью определяет судьбу своих граждан, которые лишены права распоряжаться своей жизнью и смертью.

Жрецы с момента появления первых культов подчиняют себе смерть. Отправление различных ритуалов не может проходить без них. Общество начинает зависеть от жрецов как влиятельной социальной группы. Они предоставляют объяснение смерти, определяют его роль в социальном пространстве. Жреческая и политическая элита как в Древней Греции, так и в Индии поддерживали образ жертвенной смерти, чтобы чувство мести не переросло в «войну всех против всех», что подорвало бы устойчивую социально-политическую организацию жизни, баланс между божественным и земным миром. Такое представление находило отклик в массах, которые участвовали в оргиастических празднествах, хотя имелись маргинальные

¹⁰⁰ См.: *Boyce M. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices.* – London: Routledge, 2001. P. 156–162

¹⁰¹ *Николаев Д. Фрактальные миры культуры.* – Кишинёв: «Grafic-Design», 2014. С. 47

взгляды некоторых философских школ, презирающих практику жертвоприношений (атомисты, киники, киренаики и др.) или орфизм, способствующий развитию эсхатологии, чуждой до определенного времени греческому воинственному духу и мужеству перед лицом смерти.

Все же смерть еще не была определена в качестве самостоятельного объекта в интеллектуальной и социальной жизни народов Запада и Востока. Если в архаических представлениях смерть еще не получает социально-этического содержания, а род, племя, коллектив полностью поглощают индивида, то в традиционном сознании смерть – «условное» доброе, поскольку позволяет проявить последнюю волю к жизни в виде героизма перед лицом смерти, «последнего рывка», социальной жертвы. Но многочисленные обряды инициации, жертвоприношений, оргиастические празднества, орфические мистерии свидетельствуют и о том, что смерть пока не представляла собой феномена онтологии, потому, например, кладбища и организовывались у греков за городской стеной. Ценность жизни определилась в большей степени способностью выполнять свои социальные и гражданские обязанности, соблюдать нравственный образ жизни. И при отсутствии возможности их исполнения жизнь теряла свою ценность, поэтому общество оправдывало самоубийство из чести как нравственного долга и очистительной жертвы.

Средневековье вносит свои коррективы в образ смерти, отличаясь от архаических и традиционных представлений тем, что смерть становится влечением к подлинному миру, богатство которого может быть познано только вследствие праведной жизни и смерти – *«правильного умирания»*. Акцент делается не на миге смерти, а на процессе умирания. На смену образу жертвенной, в том числе героической, смерти приходит **образ праведной смерти**, которая сводится до уровня абстрактной ступени, предваряющей подлинную жизнь души. Наибольшее распространение получают *идеи равенства и свободы* всех людей.

Понятие рыцарской чести и достоинства имеет отношение уже не к жертвенности, а к праведности. Ф. Арьес отмечает интересную особенность смертей рыцарей в «Песни о Роланде», романах о рыцарях Круглого стола, поэмах о Тристане: все они умирают «не как придется», их смерть строго ритуализована и никогда не приходит неожиданно¹⁰². Смерть оставляет время для размышления. Но это размышление

¹⁰² Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. С. 38

значительно отличается от последней беседы Сократа со своими учениками, где философ ведёт себя так же, как и обычно, будто последний день ничем не отличается от предыдущих¹⁰³. Праведная смерть концентрируется на последних словах умирающего, который обращается к своей жизненной истории: греху и покаянию. Этим определяется и столь высокое значение соборования, написания завещания, которому придается не только юридическая, но также духовная и социальная ценность.

Н. А. Бердяев описал образ праведной смерти в моральном императиве: «необходимо поступать так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть»¹⁰⁴. Смерть – это условное зло и кара за первородный грех, но своими поступками в жизни можно заслужить прощение, которое нацелено на посмертную судьбу, достижение бессмертия. Настоящая жизнь – это только тень от обещанной вечной жизни, поэтому совершенствование социального мира не должно быть первичным стимулом в жизни крестьянина, ремесленника или дворянина – о чем им постоянно напоминает духовенство, которое становится не просто посредником между народом и политической элитой, а действующим субъектом в социальной жизни, обосновывая возможность и необходимость тех или иных преобразований.

Августин Блаженный говорит о несовершенстве Града Земного, прогресс которого всегда противоречив, а состояние порядка и справедливости лишено той стабильности, которым обладает Град Божий. Приводя в качестве примера Града Земного Вавилон, Ассирийское царство и др., он указывает на их неистребимый недостаток – «договорной характер» внутрисударственных отношений, где люди объединены общей пользой друг для друга, а не любовью к Богу. Любовь должна быть направлена изначально к Богу, и лишь затем – к его творениям¹⁰⁵. Пессимистичность его позиции заключена в том, что насколько бы ни казалось совершенным устройство жизни в земном государстве, оно всегда будет бесконечно далеко и не сообразно Граду Божию. Такая позиция рождает общую социальную инерцию, подавление любых социальных инициатив. Порядок традиции уважается, но не носит абсолютного характера, как в случае с образом жертвенной смерти.

¹⁰³ Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.

¹⁰⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 220

¹⁰⁵ Августин Блаженный. Творения в 4-х т. Т. 4. О граде Божием. – Спб: Алетейя, 1998.

Жертвенность в эпоху античности значительно отличается от средневековой. Грек жертвует своей жизнью не ради приобретения посмертных благ, а ради процветания земного государства и своих граждан. О чем, в частности, свидетельствует и поступок Сократа, который принял несправедливое решение Афинского суда, поскольку не мог идти против земной справедливости и закона. Ритуал *sati* (самосожжения вдов) у индуистов – свидетельство беспрекословной власти традиции и подчиненности существующей социально-политической организации. Средневековая жертвенность фаталистична и внесоциальна, она выражает подчинение единому Богу, а не государству.

В Средневековье начинает разрабатываться индивидуальная эсхатология, получая широкое развитие и отклик в народе. Страх перед адскими муками и стремление приобрести вечное блаженство в раю становятся важными регуляторами общественного поведения людей. Чистилище – выражение «христианской педагогики», подразумевает возможность прощения даже самых страшных грешников, что стало важным звеном в католическом учении, но затем было отвергнуто протестантами.

Хотя в Священном писании о чистилище нет ни слова, учение о нём получило широкое распространение в массах и, как выяснилось позднее, имело большой экономический потенциал. Скандалы с индульгенциями послужили одной из причин раскола в рядах церкви. В православии аналогом чистилища можно считать мытарства – препятствия для души в посмертном бытии. Наиболее известен рассказ о мытарствах преподобной Феодоры Цареградской. В нем перечисляются 20 испытаний, через которые проходит душа после смерти¹⁰⁶. Но в Библии есть прямой ответ на то, что ждёт душу после смерти. «И как людям положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27). Ни о каких промежуточных этапах не сообщается.

В представлениях о чистилище и мытарствах отражены социальные и экономические аспекты, которые и послужили причиной для самого возникновения идеи «промежуточного этапа». Такой этап позволяет надеяться, что живые будут молиться о благополучии мертвых. Чтобы это осуществить, необходимы монастыри и др. места, где будут служить мессы и сами священники. Жречество как социальная группа, таким образом, обосновывает сама себя. Создается необходимость не жертвы, а

¹⁰⁶ Рассказ о мытарствах преподобной Феодоры Цареградской // Таинство исповеди: о грехах явных и тайных недугах души. – К.: Киево-Печерская Лавра, 2005. С. 98–106.

праведной смерти. Однако чувство мести целиком начинает адресоваться телу, истязания и пытки которого в этот период получают наибольшее распространение. Теряется уважение к телу, прежде свойственное грекам. Античного человека интересовало одушевленное тело с развитой волей к жизни, а средневекового – телесный дух, нуждающийся в освобождении. Если раньше тело было храмом, то теперь священное место отведено духу.

Фатальность посмертной судьбы заменяется человеческим усилием по преодолению трудностей на небесах, что оправдывает существование института посредников в виде священников, близких родственников. Если расположение Бога нельзя приобрести (благодать дана единожды и не всем) и его легко потерять своими поступками в жизни, то на что надеяться неисправимым грешникам, которых большинство? Фатум, эсхатологический пессимизм, невозможность человеческого усилия по самостроительству судьбы парализуют всякую социальную активность, начинают зреть сомнения в самой вере. Поэтому реформы М. Лютера произвели столь широкий резонанс на социальную практику – повысили ценность труда, преобразовательной деятельности-в-мире. Свободная жизнь христианина растворена не в бытии, а направлена на постоянное становление¹⁰⁷.

С другой стороны, эсхатологический оптимизм Оригена как вариант маргинальных взглядов небезосновательно был признан еретическим. Суть апокатастасиса Оригена заключается в возвращении всех живых существ на этап предсуществования, включая Дьявола – в этом и заключается «великое восстановление», а *идея равенства* достигает своего пика. После разрушения этого мира будут и другие миры, как и до того, как появился этот мир, были иные миры¹⁰⁸. Такой оптимистический подход вообще не предполагает особой необходимости в религии. Следовательно, не нужны и институты-посредники (церкви) и сами посредники (священники).

В средневековой Европе распространенной была практика, при которой богатые должны были отдавать деньги нищим, чтобы заслужить расположение высших сил: «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! Ибо удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Лука 18:24-

¹⁰⁷ См.: Лютер М. О свободе христианина. – Уфа: Изд-во «ARC», 2013.

¹⁰⁸ Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб.: Библиополис, 2008. С. 316

25). Люди нуждались в гарантиях, которые они не могли получить от государства. Возможности для социальной мобильности были минимальны, а социальная структура жестко дифференцирована и закреплена. Утешение замещало попытки искоренить социальное неравенство и установления институтов, позволяющих общественной системе минимизировать социальные издержки. Бедные находятся ближе к Богу. Тяжесть их жизни компенсируется покоем и блаженством в мире мертвых.

Религия в большей степени способствует укреплению традиции, и все же сами религии имеют разное содержание, следовательно, и влияние на социальное пространство. Греческая демократия, с её направленностью на реформирование социального пространства (при сильном уважении к традиции), располагала большими возможностями для проявления свободы, чем социально-политические институты стран Востока, регулируемые традициями. Поэтому в странах Востока глава государства был помазанником верховного божества и обладал практически безграничной властью, неся свою ответственность напрямую перед Богами. Традиционные религии Греции и Рима, по утверждению Б. Рассела, соответствовали чаяниям людей, привязанных к земной жизни и желающих искать счастье на земле. Азия, располагающая большим опытом переживания отчаяния, использовала потусторонний мир как противоядие жизни, полной разочарования и боли¹⁰⁹. Христианство тем и интересно, что впитало в себя элементы западного и восточного. Несмотря на отличия в культурных традициях разных народов, живущих на Западе и Востоке, у них имеются схожие элементы в отношении к смерти. Так, часто фигурирует ритуал, не позволяющий смерти вернуться обратно в дом, когда она уже забрала одного из членов семьи. У славян был обычай выносить мёртвого через окно или специальное отверстие, после чего тело приносили на кладбище, где уже сложен костёр. Пепел собирали, складывали в урну и зарывали в могилу¹¹⁰. В Индии к большим пальцам ног умершего привязывали пучки веточек, которые стирали следы за ним (Атхарваведа, V, 19, 12)¹¹¹. Смерть воспринималась как воплощение зла, которое способно забрать жизнь близкого человека, а также при определенных условиях захватить с собой и других.

Страх смерти является важным мотивом для погребальной церемонии. Но он включает в себя не только психологическое содержание; этот страх социален, поскольку

¹⁰⁹ Рассел Б. История западной философии : в 2 книгах. Кн. 1. – М.: Миф, 1993. С. 297.

¹¹⁰ Нидерле Л. Славянские древности. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. С. 207–208.

¹¹¹ Атхарваведа (Шаунака) : в 3 томах. Т. 1. – М.: Вост. лит., 2005. С. 242.

выражает общую траурную атмосферу, возможность проявить солидарность с другими людьми. Страх смерти не является, по сути, чем-то самостоятельным, он всегда скрывает за собой необходимость принятия решений, осознания необходимости и неотвратимости происходящих изменений.

Смерть в религиозных представлениях преодолеаема и абстрактна. Проблема смерти интересна не сама по себе, а лишь поскольку предваряет бытие-после-смерти. Физикализация духа есть следствие мифо-абстрактных взглядов на саму смерть как способ преодоления страха с последующей возможностью присутствия мертвого в мире живых. В частности, это выражается в идеи воскрешения из мертвых. Иисус не смог бы достичь подлинной солидарности с людьми, то есть стать человеком, если бы не умер и не сошел в ад. Г. У. Бальтазар утверждает, что Иисус должен был находиться в аду, пока тело его находилось в гробу¹¹².

Подлинная солидарность, которая только возможна в мире, – это солидарность в смерти. Поэтому стоит допустить, что смерть Иисуса не просто акт волеизъявления, а осознанная необходимость, благодаря которой и возможно единение с миром живых – только примыкая к миру мертвых. Далее происходит необъяснимое с точки зрения здравого смысла – воскрешение из мертвых. Там, где очевидно рассказ должен закончиться, поскольку единение в смерти уже свершилось, имеется продолжение. Но если бы он закончился, то обесценилась бы надежда, а ведь она занимает важное место в христианстве. И кризис, который сегодня переживает религия, связан вовсе не с отсутствием веры или любви, а с забвением надежды. Сошедший в Ад Данте читает следующие слова у самого входа: «Входящие, оставьте упования»¹¹³, но не веру или любовь.

Идея воскрешения и запрет на самоубийство коренным образом меняет представления о смерти, особенно в массовом сознании. Ф. Арьес пишет, что игнорируя постоянные запреты католической церкви хоронить умерших внутри церкви, люди Средневековья пытались выкупить место в лоне священного места, вблизи святых или в местах наибольшего приоритета – у алтаря¹¹⁴. Одиночное захоронение, распространенное в античности, сменяется коллективным, означающим близкое

¹¹² Бальтазар Г. У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 142.

¹¹³ Данте А. Божественная комедия. – М.: Наука, 1967. С. 18.

¹¹⁴ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. С. 74–78.

соседство могил или заполнение «братских могил» многочисленными телами нищих, которые не могли заплатить за «хорошее место». Могилы постоянно оскверняются, а кладбища становятся естественной частью публичного пространства. Распространены оссуарии – места скопления скелетированных останков, которые не вызывали у местного населения никакого отвращения. Из этих же останков делали предметы интерьера, украшали различные архитектурные сооружения.

Образ праведной смерти – это выражение надежды на приобретение посмертных благ по причине того, что в реальности они не значительны, если речь идёт о большинстве, или в связи с приобретением еще больших благ, когда идёт речь об элите и богатом слое населения того или иного общества, которые могли выкупить благосклонность посмертной судьбы не посредством праведных деяний в жизни, а «правильного умирания». Происходит переход от полной мужества и удовольствий жизни, призирающей смерть, к акцентированию умирания и ценности «последних слов и дел» умирающего.

Хотя в эпоху Возрождения и Просвещения у людей еще сохранялась надежда на посмертное бытие, вера в Бога становится верой в разумное начало жизни, а любовь к Богу заменяется любовью к его творениям. Социальная жизнь выстраивается по античному образцу, сохраняя в себе черты средневекового уклада. Утрата надежды определяет исторический конец средневековья, а также распространенного в эту эпоху образа праведной смерти.

Образ рациональной смерти развивается в Европе эпоху Возрождения и Просвещения¹¹⁵ на фоне роста секуляризации смерти и усиления протестантизма, который во главу угла ставит достойное устройство земной жизни. Религиозные представления на протяжении истории человечества занимали лидирующие позиции в объяснении того, почему существует смерть, как уживаться с ней и достойно провожать умерших, не обесценивая при этом саму жизнь. Именно этой конкретной цели и служит религиозная система, помогая скорбящему человеку заново встроиться в систему социальных норм и ценностей. Если эпоха Возрождения ставила в качестве цели объединение религиозных и атеистических представлений, то главный вопрос, который стоял перед эпохой Просвещения, – способен ли атеизм и «секулярная практика» в

¹¹⁵Мы рассматриваем эти эпохи вместе, поскольку они связаны со «второй осью» в истории Европы. См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. С. 82–88.

целом выполнять социализирующую функцию так, как её выполняет религия, или это только способ обесценивания любого «общения со смертью»?

Ответ на данный вопрос можно найти в предположении, что траурная церемония, исповедь на смертном одре, раскаяние или понимание целостности жизни в одном шаге от смерти – это «эсхатологические уловки», необходимые для того, чтобы умирающий меньше страдал, уходя из мира. В то время как наблюдатели события смерти могли продолжать жить, восстановив в себе стремление к бессмертию, которое является непременным условием любого социального мероприятия. Стремление к бессмертию – это функция социальной системы, которая тем более развита, чем выше степень секуляризации смерти. Следовательно, «секулярная практика» способна выполнять социализирующую функцию для участников события смерти, исключая при этом возможность «откровения» или «экзистенциального прорыва» – приобретения смысла жизни.

Процесс секуляризации смерти включает в себя как атеистические воззрения, так и социальные нормы – гражданскую практику в отношении к смерти, распространенную в рамках того или иного региона, государства. Атеистическая система представлений о смерти предполагает готовность к размышлению о смерти и свободное отношение к способу погребения, хотя и не всегда говорит о полном безразличии к нему. В этом плане мы выражаем несогласие с позицией учёных, рассматривающих атеистические представления смерти только в негативном аспекте. Так, Д. Рогозин считает, что размышление о смерти возможно только в религиозной плоскости, а атеизм – это изначально ограниченные представления, не позволяющие сформировать осмысленный разговор о смерти¹¹⁶. Такая позиция подтверждает необходимость исследований атеистических установок в отношении к смерти.

В завещаниях, написанных с периода начала Средневековья и до конца XIX в., заметен нарастающий мотив борьбы за секулярное пространство смерти, который в современности достигает апогея. Ж. Мелье полагал, что смерть ставит предел сознанию, чувству добра и зла, следовательно, этот феномен не имеет в себе никакого этического содержания. Задача состоит в том, чтобы научиться умеренности в пользовании жизненными благами, получить удовольствие от жизни при соблюдении разумных

¹¹⁶ Рогозин Д. Как возможен осмысленный разговор о смерти? // Телескоп. 2014. № 1 (103). С. 30

правил¹¹⁷. В таком случае идея религии об аде и рае следует из ущемленного чувства справедливости. Если бы со смертью тела погибала бы и душа, то грешникам не о чем было бы беспокоиться.

Одно из показательных завещаний, в котором выражен мотив борьбы за секулярное пространство, принадлежит перу вольнодумца – Маркизу де Саду. Его биография, как и произведения в целом, свидетельствуют об устойчивой атеистической позиции, которая прослеживается и на исходе жизни – в завещании. В нём он детально описывает процедуры, сопутствующие смерти его тела. Вплоть до того, сколько часов тело должно храниться в комнате, когда необходимо заколачивать гроб гвоздями, в каком месте и при каких обстоятельствах соблюдается прощание. Он пожелал, чтобы его похоронили на участке в лесу, без особых примет, чтобы земля смогла зарости кустарниками, а следы могилы совершенно исчезли со временем. К церемонии прощания допускались только самые близкие, без плакальщиц и других людей, которые присутствуют на таких церемониях согласно традиции¹¹⁸.

Такое отношение к погребению означает рассмотрение смерти как *естественного события жизни*, в котором нет места какой-либо сакрализации. Забвение, к которому так стремится де Сад – это достижение состояния, которое было до его существования, что исключает необходимость покаяния или искупления, а также искренность последних, если бы они имелись. На первый план в общественном сознании эпохи Возрождения и Просвещения выходят *идеи естественности и природосообразности*.

Другое завещание написал ярославский дворянин – Иван Михайлович Опочинин, совершивший самоубийство в 1793 г. В нем он пишет, что смерть ведет к полному уничтожению. Чувствуя отвращение к русской жизни и «интеллектуальной лени» его соотечественников, он сожалеет о том, что любимые книги, формировавшие прежде смысл его жизни, некому оставить. Просит в церкви его не поминать. О способе погребения в завещании не сообщается, что можно расценить как безразличие к нему¹¹⁹.

В последнем случае более ярко выражен романтический и меланхолический аспект завещания и одновременно протест против несовершенства общественного уклада, где не имеется значимого прогресса в интеллектуальной жизни. Самоубийство

¹¹⁷ Мелье Ж. Завещание. – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1937. С. 19

¹¹⁸ Lély G. Vie du Marquis de Sade. – Paris: Pauvert, 1965.

¹¹⁹ Трефолов Л. Н. Предсмертное завещание русского атеиста // Исторический вестник. № 1. 1883. С. 224–226.

предстает как борьба с несовершенством с помощью пассивной покорности наличному бытию, полном растворении в нём. Сравнивая завещания атеистов и верующих, очевидно, что последних гораздо больше интересуют как способ погребения, так и ритуалы, связанные с памятью об умершем. Их завещания наполнены просьбами и молении за душу. Приведем пример одного завещания, который написал француз Жан Раго. Он в стихотворной форме пишет о том, чтобы на месте его могилы воздвигли «каменную громаду», вокруг расположили миракли, а люди, проходившие мимо, могли поминать его душу. Мощи должны быть переданы августинцам, книги – университетам в библиотеку, «чтоб запомнили наверняка». Череп надо отдать притвору в Святой часовне¹²⁰.

Хотя завещание по своей форме явно иронично, оно имеет ряд интересных для нас моментов. Во-первых, большой акцент на памяти, страх не перед смертью как таковой, а перед забвением, которое несет с собой смерть (страх перед Ничто). Во-вторых, социальное движение скелетированных останков после смерти – обычное явление в средневековой жизни, свидетельствующее о том, что они сохраняют память, косвенно продолжая существование умершего. Это явление значительно редуцируется в эпоху Просвещения.

Маркиз де Сад в одно из своих произведений включил памфлет, где выразил решительное несогласие с устоявшейся реакцией на событие смерти. Деконструируя всё здание общественной жизни, автор ставит под вопрос необходимость наказания как регулятора социальной справедливости (жертвенный образ смерти). Изображается свободное от греха и преступления государство, где нет места религии. Несправедливо, как написано в памфлете, чтобы различные люди повиновались одному и тому же закону, не важно – светскому или религиозному. Но подчинение им не будет тягостно, если законов будет как можно меньше. Необходимо отменить смертную казнь, поскольку она противоречит установлениям Природы; отказаться от наказания за клевету, воровство, адюльтер, содомию. Дети, как и в идеальном государстве Платона, принадлежат Республике, а не семье. В отношении убийцы делаются еще более смелые выводы, что это люди из части наиболее храбрых. Понижая свою моральную чувствительность, они не устрашились мести общества. С убийцы будет достаточно

¹²⁰ Книга завещаний: Французские поэтические прощания и завещания XIII–XV веков. – М.: Водолей, 2012. С. 92–93

мести близких умершего и нет никакой необходимости в дополнительном наказании. Не стоит поощрять и повышенное деторождение. Лишь монархи обогащаются за счет перенаселения – роста количества рабов, труд которых лежит в основании их величия, безмерного обогащения. При перенаселении скорее стоит предпочесть смерть детей, чем взрослых. Нет ничего предосудительного и в самоубийстве, которое представляет собой одно из средств самоочищения Природы¹²¹.

Этот памфлет – один из вариантов утопии, в которой свобода абсолютизируется, а табу с темы смерти, наложенное Средневековьем, бескомпромиссно срывается. Ценность жизни определяется возможностью свободно мыслить и приносить пользу государству. Греки ценили жизнь, полную физического здоровья и философских упражнений. Аристотель выразил это в наиболее сильной форме, что наивысшее счастье доступно лишь философам, благодаря их созерцательной деятельности и постоянным испытанием своих способностей в деятельности¹²². Христиане утверждают, что жизнь человека ценна сама по себе: любая жизнь, поскольку каждая из них это дар божий и творение его рук. В связи с этим на тему смерти начинает накладываться табу, хотя и стремление к ней ставится в качестве лейтмотива (в чем и состоит главная загадка Средневековья). Но если выразиться точнее, то это движение не столько к смерти, сколько к тому, что будет после неё – к посмертному бытию. Нарушение табу, как и поведение, не соответствующее традициям в отношении события смерти, наказывается; главное – правильно умирать.

Элитарные взгляды в отношении к смерти могут быть представлены позицией Д. Дидро, который считал недопустимым препятствовать самоубийству в том случае, если сам человек призывает смерть. Безнравственным будет заставлять его жить вопреки его воле к смерти¹²³. Эпоха Просвещения более чем какая-либо другая, заявила о праве на смерть как не менее важном, чем право на жизнь. Более того, если мы доведем положение до конца, то встает закономерный вопрос: «Можем ли мы утверждать, что имеем право на жизнь, если не в состоянии сами её прервать, распоряжаясь ей по собственному усмотрению»?

¹²¹ *Sade Marquis de. La Philosophie dans le Boudoir ou Les Instituteurs Immoraux // Sade Marquis de. Oeuvres. Tomes III. – P.: Gallimar, 1998. P. 110–153*

¹²² *Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: в 4-х томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. С. 285–287*

¹²³ *Дидро Д. Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели // Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. С. 145*

Великая Французская революция показывает примеры отхода от религиозной практики захоронения и задаёт поиск светских способов обращения со смертью. Появляются новые праздники и обряды, свободные от религиозного учения и священников, регламентирующих «нормативный» компонент в смерти. Но эти нововведения не имели массового распространения среди населения и не всегда находили поддержку со стороны элиты, выражая лишь маргинальные взгляды¹²⁴. Обоснование необходимости нового взгляда на смерть остаётся связанным с неустойчивой социально-политической ситуацией и не приводит к закреплению рациональных схем объяснения смерти, а потеря уважения к мёртвым становится слишком дорогой ценой для достижения целей всеобщего равенства и счастья. Ценность жизни определяется разумным способом организации самой жизни, и с его отсутствием перестаёт быть ценной.

Образ романтической смерти формируется как реакция на Просвещение. Ценность свободы и безграничные возможности разума подвергаются сомнению. Смерть романтизируется, а трагедия гибели любимого человека становится единственно важной. Высшее проявление любви связано с достижением жизненного финала. Любовь к Богу уступает место любви к его творениям, которая означает также стремление воссоединиться в мире мёртвых и быть продолжением земной любви. Охваченный страстью человек теряет все личностное, стирается все индивидуальное. В момент высшего экстаза Я практически уничтожается. Стремление к смерти выражается через сексуальный инстинкт, с помощью постоянного повторения – *инстинкта продолжения*. Так, В. Бромберг и П. Шилдер рассматривают смерть как полную потерю индивидуальности в экстазе любви, а умирание равносильно получению оргазма¹²⁵.

Остро воспринимается не столько собственная смерть, сколько потеря связи с любимым и ужас перед невозможностью встречи с ним. Миф об Орфее и Эвридике свидетельствует о том, на какие муки обрекает себя и других человек, потерявший любимое существо. Слышавшие песни Орфея выражали не просто сочувствие, а глубокую печаль и тоску, солидарность с ним, которая не изменила его намерения спуститься в Аид, а затем переступить запрет и обернуться, чтобы удостовериться,

¹²⁴См. напр.: Binns C. A. P. The Changing Face of Power: Révolution and Accommodation in the Development of the Soviet Cérémonial System // Man (N.S.). 1979. Vol. 14. №. 4. P. 585–606.

¹²⁵Bromberg W., Schilder P. Death and Dying // Psychoanalytic Review. 1933. № 20. P. 133–185

действительно ли Эвридика последовала за ним из обители мертвых¹²⁶. Орфею не хватило веры в ситуации избытка любовного чувства: питаемый лишь надеждой на повторную встречу, он отворачивается от самой надежды в пользу сиюминутного удовольствия.

Образ романтической чувственной смерти начинает конфликтовать с устоявшимися нормами общественной жизни с её правилами, ритуалами и ограничениями и всё же не достигает полного отказа от них. В своем произведении «Последний день приговоренного к смерти»¹²⁷ В. Гюго не сообщает в чём вина преступника, поскольку это совершенно не важно с позиций романтизма. Никто не может заслужить смерти, и бесчеловечный поступок преступника не способен оправдать бесчеловечное отношение к самому преступнику. Смерть ни в коем случае не может считаться средством установления справедливости, поскольку, убивая преступника, люди ужесточают собственные нравы; лишая жизни человека, достойного жить не больше и не меньше других. Смерть романтизируется и пугает ровно настолько, насколько и притягивает. Являясь, по мысли В. Янкелевича, «авантюрным ядром» всякого приключения, смерть придает ему смысл¹²⁸.

Образ романтической смерти является следствием разочарования в «безличной религиозной эсхатологии» (как коллективной, так и индивидуальной), которая не способна удовлетворить потребность народа в воссоединении со своими близкими. Посмертное бытие либо полностью отвергалось, а люди пользовались плодами земной свободы, либо подвергалось значительному пересмотру. Это, в частности, отразилось в раздробленности христианской церкви, которая больше была не способна удерживать единый образ праведной смерти, поскольку праведным стал считаться не тот, кто стремится к Богу, а тот, кто желает процветания своим близким и любимым. Усиленная романтизация смерти и свободы привела в конечном итоге к росту самоубийств («эффект Вертера»), что неудивительно, поскольку праведность уступает место индивидуальным чувствам и симпатиям.

Самоубийство Вертера – это социальный и культурный поступок, продиктованный определенными мыслями, сформированными обществом и культурой. Отчаянная борьба внутреннего и внешнего не заканчивается лишь исчерпанием

¹²⁶ Овидий П. Н. Метаморфозы. – М.: «Худож. лит-ра», 1977. С. 245–264.

¹²⁷ Гюго В. Последний день приговоренного к смерти. – М.: Азбука-классика, 2007.

¹²⁸ Янкелевич В. Смерть. – М.: Издательство Литературного института, 1999. С. 217–218.

внутренних сил, на чём настаивал М. Биша. Финал жизни, как и избранная самим Вертером смерть, приобретает иное значение, которое больше него самого как личности и отражает дух эпохи, романтизирующий смерть¹²⁹.

Как объяснить столь широкий социальный отклик на страдания этого героя? Целая волна самоубийств, захлестнувшая Европу XIX в., – это результат усиленной романтизации смерти, которая заметно уступает в своем этическом (внутреннем поучительном) содержании и увеличивает эстетическую (внешнюю аффективную) демонстративную направленность. Элитарные представления стала выражать не религиозная элита, а культурная – писатели, поэты, мыслители, сомневающиеся в беспрекословном авторитете церкви и бросающие вызов многочисленным социальным условностям. Для большинства населения смерть становится личным делом семьи, в пространство которой все слабее могут проникать чужеродные элементы. Степень любовного вожделения может быть сравнима только с горечью утраты объекта любви. Ценность жизни определяется способностью быть собой, устанавливать свою индивидуальность и в то же время принадлежать другому человеку.

Начиная с XIX в. идеи жертвенности, праведности, разумной организации жизни и воссоединения подвергаются существенной критике, а сопровождавшийся мировыми войнами XX в., показал, насколько «действительная» картина смерти отличается от предыдущих образов смерти, которые теперь кажутся иллюзиями, так долго прикрывавшими насилие, сопровождаемое смертью. Здесь же образуется полный разрыв с концепцией «естественной смерти», которая теперь имеет исключительно насильственный характер. Скрытая под покрывалом многих веков, смерть проявилась через не поддающуюся никакому осмыслению волну убийств людей людьми. Безусловно, войны всегда сопровождали историю развития любого общества, но никогда в них не было столько бесчеловечного насилия и в таких масштабах. Поэтому можно говорить о формировании **образа насильственной смерти**.

Для анализа его специфики избраны труды экзистенциалистов, поскольку экзистенциализм как философское и литературное направление как нельзя лучше описывает ту духовную ситуацию, в которой существовал человек XX в. Это век, который практически полностью утратил связь с надеждой. В связи с потерей надежды

¹²⁹ См.: Гете И. Ф. Страдания юного Вертера. – СПб.: Наука, 2001.

А. Камю говорит о росте абсурдности бытия и жизненных практик¹³⁰, а Ж.-П. Сартр о непереносимой близости вещей, вызывающей чувство «тошноты» от существования¹³¹.

А. Камю описывает ситуацию, когда главный герой Мерсо убивает незнакомца, а на суде заявляет, что спустил курок только из-за бликов солнца, чем вызвал смех присяжных. Но узнав, что он не плакал во время похорон матери, они решают, что такой человек не достоин того, чтобы жить¹³². Мерсо – действительно посторонний и чужд обществу, поскольку не разделяет общих представлений о смерти. Он не собирается жертвовать собой или проявить в той или иной степени героизм перед лицом смерти (образ жертвенной смерти); не хочет принимать идею загробной жизни (образ праведной смерти), которую ему предлагает священник перед казнью; не находит никакого разумного объяснения смерти (образ рациональной смерти); не имеет потребности в романтическом продолжении жизни с любимыми после смерти (образ романтической смерти). Мерсо осужден за отсутствие притворства, за неподчинение установленным правилам, необходимым для гармоничного сосуществования людей. Событие смерти, помещенное в ряд социальных явлений, становится довлеющей силой для тех, кто желает относиться к смерти иначе, чем другие: кто желает относиться к ней непредвзято. Событие смерти само по себе становится нестерпимым насилием.

Другой пример распространения насильственного образа смерти мы видим в эволюции образа Герострата. Если Герострат из Эфеса – это образ псевдо, но всё-таки героя, который ради бессмертия своего имени пошёл на преступление¹³³, то Герострат Ж.-П. Сартра – это человек, который позволяет себе не любить людей и не ждет увековечивания славы. Его нелюбовь к людям означает нетерпимость к соприкосновению с кем-либо. Герострату было противно просто прикасаться к другим, и тем самым он бунтует против смерти, призывая её же в качестве орудия своей воли. Если прикосновение случилось, то оно не могло не случиться. Герострат достаёт пистолет, и дистанция между ним и другими людьми, как тонкая вуаль, срывается¹³⁴. Эта дистанция преодолевается только вблизи смерти Другого, смерти неестественной, ненужной, беспричинной и абсурдной.

¹³⁰ См.: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990.

¹³¹ Сартр Ж.-П. Тошнота: Роман; Стена: Новеллы. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.

¹³² Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – М.: АСТ, 2014.

¹³³ Максим Валерий. Достопамятные деяния и изречения: в 2-х частях. Ч. 2. – СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1772. С. 398.

¹³⁴ Сартр Ж.-П. Герострат. – М.: Республика, 1992.

Смерть является угрозой не только личной безопасности, но и социальной, поскольку затрагивает интересы всего общества. Она отражает различные стороны социального бытия людей, фокусируя внимание на проблемах жизни и живых, особенно в периоды роста опасности в обществе и государстве. Как следствие, образ смерти будет меняться в зависимости от того, говорим ли мы о мирном или военном времени. Но насильственный характер смерти в период XX вв. будет сохраняться в обоих случаях. Социально-этические идеи, на которых базируется насильственный образ смерти, – социальная безопасность и свобода.

Появление образа насильственной смерти знаменует собой усиление табуирования темы смерти, которое характеризуется массовым распространением страха смерти. Она становится «безусловным злом», сопровождаемым бессмысленным насилием, перестает нести какое-либо этическое послание и смысл. Человек полностью принадлежит тоталитарной системе, подавляющей его свободу, любые его социальные и экзистенциальные возможности. Территории кладбищ перестают быть публичными и становятся местом выражения «быстрой скорби». Жизнь обесценивается в условиях потери всякого смысла жить в обществе, лишенном будущего. Присутствие образа насильственной смерти имеет следствием постоянное ожидание войны, конца света, Апокалипсиса и т. п. Поэтому здесь мы можем говорить о *смерти после смерти* в условиях потери всякой надежды на справедливое устройство социальной жизни, и как следствия – тотальной неготовности умирать ни ради процветания государства, ни ради блаженной жизни на небесах, ни ради Природы, ни ради встречи с умершими любимыми. Это смерть, лишенная какого-либо морального оправдания и смысла.

* * *

Образ смерти динамичен как в исторической перспективе, так и среди людей одной эпохи. Социально-философская модель позволяет учесть эту изменчивость, основываясь на анализе субъективных переживаний, но имеющих своё социальное измерение. Сравнение различных образов смерти в условиях их исторической и социальной изменчивости делает очевидными расхождения в способе представления смерти.

1) В **образе жертвенной смерти** не найдены следы табуирования темы смерти, поскольку она рассматривалась древними как «условное добро», позволяющее максимизировать волю к жизни, проявить героизм перед лицом смерти. Близость к

мёртвым воспринималась как осквернение. Существовало беспрекословное подчинение традиции, а в качестве результата «опыта смерти» сильнее обосновывалась принадлежность человека коллективу. Самоубийство отождествлялось с необходимой и осознанной жертвой. Жизнь ценна, пока и поскольку нравственна.

2) **Образ праведной смерти** характеризуется процессом табуирования темы смерти – включенности мёртвых в систему общественных отношений посредством публичности территории кладбища. Максимальная близость к мёртвым актуализировала идеи воскрешения, «отменяющие» смерть. Смерть воспринимается как наказание за первородный грех, это «безусловное зло», которое можно преодолеть лишь стремлением к бессмертию. Человек принадлежит Богу, и потому не вправе добровольно отвергать собственную жизнь. Жизнь – это не отвергаемый дар Творца.

3) **Образ рациональной смерти** – это попытка десакрализировать смерть, объяснить её как естественное событие жизни. Смерть – за гранью добра и зла. Кладбища воспринимаются как места скопления останков и чувств, лишённых своих сакральных значений. Человек принадлежит Природе и может сам решать, достойна ли его жизнь продолжения. Жизнь ценна, поскольку имеет рациональный способ организации.

4) **Образ романтической смерти** – это реакция на усиление рационалистических тенденций в мыслях и чувствах людей, пытающихся вытеснить представление о сакральном. В итоге, сакральной становится любовь человека к человеку, а кладбища романтизируются: соседство с мёртвыми пугает и притягивает. Смерть – «условное зло», лишаящее связи с близкими, но она позволяет наиболее искренне выразить величину нашего чувства по отношению к любимым. Человек начинает принадлежать человеку. Жизнь приобретает ценность благодаря людям, способным её совместно разделить.

5) **Образ насильственной смерти** знаменует собой усиление табуирования темы смерти, массовое распространение страха смерти. Смерть – «безусловное зло», сопровождаемое бессмысленным насилием. Эстетизация смерти и пренебрежение по отношению к этическому посланию смерти. Человек принадлежит тоталитарной системе, подавляющей его свободу. Территории кладбища перестают быть публичными и остаются только местом для скорби. Жизнь обесценивается.

Социально-философский анализ представлений о смерти ориентируется на выявление способов социального конструирования события смерти и образа смерти в духе эпохи. Социально-философская модель анализа, разработанная в данной главе, включает в себя следующие компоненты: устоявшиеся культурные детерминанты, определяющие формы «общения со смертью»; способы психологического выражения эмоций и чувств, связанных со смертью; социальную практику, отображающую внутреннюю динамику социальной группы, образовавшуюся как следствие события смерти.

Данная модель необходима для изучения интенционального содержания события смерти («нормативного» и «индивидуального» компонента»), а также образа смерти в духе эпохи – эволюции взглядов относительно смерти в связи прошлого, настоящего и будущего общества. «Нормативный компонент» соответствует пониманию «правильной смерти» и обеспечивает социальное, психологическое и культурное нормирование процесса ухода из жизни, погребальных и поминальных обрядов, траурных церемоний и др. «Индивидуальный компонент» отражает аспект личного участия в приобретении «опыта смерти», который означает попытку выйти за пределы наличного бытия и солидаризироваться не только с живыми, но и мёртвыми. Следовательно, в событии смерти имеется два вида послания: *формальное* – устанавливающее правила биографической трансляции, формы, времени, места её подачи и *смысловое* – способствующее осознанному и осмысленному отношению к смерти, выраженному через религиозную и социальную эсхатологию.

На каждом этапе развития в обществе доминирует тот или иной образ смерти, отражая социальную структуру и смысл социального взаимодействия. Чем более статична социальная структура, тем более развитой оказывается религиозная эсхатология, выполняя компенсаторную функцию, и тем менее развита социальная эсхатология. По мере формирования динамичных социальных структур образы смерти становятся более разнообразными, а нарастание кризисных тенденций в обществе приводит к тому, что насильственная концепция смерти вытесняет естественную. Это положение требует пояснения в связи с развитием форм восприятия исторического времени, темпоральности смерти и функционированием социальных институтов.

Глава 2. Социально-онтологический статус феномена смерти через призму представлений

2.1. Представления о смерти в контексте восприятия времени

Историческое и общественное бытие человека неотделимо от темпоральности как главного условия становления социальных явлений и процессов. Благодаря времени социальное пространство приобретает законченность, а отношения между людьми – значимость. Оформление социального в самых различных аспектах жизнедеятельности (трудовой, семейной и др.) имеет свой временной предел. Смерть предстает временным пределом жизненных процессов, которые происходят в обществе, но не означает конца объективного времени, в рамках которого жизнь становится возможной или уже невозможной. Течение времени продолжается в сопровождении сменяющихся друг друга форм социального освоения бытия. Один укрепившийся тип социального взаимодействия завершает свой цикл и его сменяет новый. Время, созидая и разрушая, открывает перед нами возможность изучения истории, в том числе истории смерти, которая всякий раз предваряет становление.

Темпоральность смерти означает её временной характер и предполагает зависимость представлений о смерти от доминирующей в контексте эпохи, государства и народа модели восприятия времени. Социальное становление оказывается связанным со способами бытия-в-мире, бытия перед лицом смерти, которая не только является событием в индивидуальной и коллективной истории, социальным феноменом наряду с другими явлениями общественной жизни, но и участвует в формировании тех или иных социальных качеств, связей и целых институтов в обществе.

Если в физическом плане оправданно рассматривать смерть исключительно негативно как не-жизнь, то в социальном – она занимает свое место в пространстве общественного взаимодействия. Изменения в представлениях о смерти приводят и к изменениям в социальной реальности. Меняется не только восприятие жизни в обществе, но и содержание жизненного мира людей. Поэтому в рамках социальной философии можно говорить о социальном становлении как реально протекающем в

обществе процессе, который связан с моделью восприятия времени и представлениями о смерти.

Социальное становление – это процесс образования определенных типов социального взаимодействия, связей, отношений, а на их основе – социальных структур и институтов. Социальные качества, вырабатываемые при социализации, постоянно воспроизводятся в социальном поведении, что позволяет ориентироваться в обществе. Но социальное поведение не всегда адекватно реальным общественным условиям, а социальные качества могут не позволять эффективно выполнять задачи в пространстве общества. В таком случае происходит остановка в настоящем, которая сигнализирует о возникновении разрушительных процессов. Такую остановку мы называем кризисом. Кризис – это настоящее, которое в один момент отрицает любое будущее и превращает всё в прошлое; это настоящее, растворенное в прошлом. Такая ситуация создает необходимость нового витка социального становления, преодолевающего устаревшие социальные структуры. Время, смерть и социальное становление оказываются взаимосвязаны друг с другом. Эта связь позволяет лучше понять общество в преемственности прошлого, настоящего и будущего.

Общество и культура существуют в условиях постоянной изменчивости. Социальные, культурные и психологические явления имеют свои особенности становления, но их объединяет принадлежность к одной эпохе. Следовательно, они не могут быть внеисторичными и уже включены в историческое время. Мы согласны с позицией А. В. Гижы, что понятие социального времени избыточно, если не содержит в себе особенного взгляда на общество и его историчность¹³⁵. О социальном времени оправданно говорить только в контексте времени исторического, как основании социального становления.

Историческое время равно для всех людей при неравных социальных условиях их жизни. Люди могут иметь разные социальные характеристики, но все равно будут чувствовать связь с прошлым своей страны, оценивать её настоящие проблемы и смотреть в будущее общества, в котором они существуют. Эти взгляды не обязательно совпадают, но само их формирование осуществляется в единой системе координат. По этой же системе оценивается место смерти в историческом бытии, социально

¹³⁵ Гижя А. В. Социальное время: конструктивное понятие, избыточная концептуализация или категориальная мнимость? // Философская мысль. 2016. № 9. С. 44.

поощряются взгляды относительно героической смерти, самопожертвования, убийства врага и т.д. Мы соотнесём представления о смерти с моделью восприятия исторического времени и установим их связь с социальным становлением: устройством социальной жизни и способами бытия. В качестве инструмента социально-философского познания здесь будут использоваться интенциональное содержание события смерти – «нормативный» и «индивидуальный» компоненты, а также типология образов смерти в духе эпохи.

Первая модель восприятия времени – *циклическая*. Она означает движение времени по единообразным циклам, повторяемость социальных процессов в обществе, заданных по единому ритму. В её контексте представления о смерти мы характеризуем как *«бытие-без-смерти»*. Традиции полностью заполняют общественное пространство, а смерти отводится четкая роль. Страх перед смертью незначителен или отсутствует совсем. Смерть включена в жизненный цикл коллектива (государства, племени, сообщества и т. п.), не представляя собой сверхординарного события. Она полностью вплетена в коллективную жизнь, вне рамок которой теряет своё значение. С гибелью одного человека целостность коллектива не должна нарушаться. Общество воспроизводит себя, заменяя мертвые элементы живыми. Такой процесс взаимоперехода смерти в жизнь «исключает» смерть. В рамках традиционного сознания всё индивидуальное игнорируется, следовательно, и смерть человека сугубо объективна, никак не зависит от воли его близких, а процедура прощания призвана социализировать смерть.

С разрушением индивидуального сознания течение времени продолжается, мир продолжает существовать, а общество – функционировать. Единичная жизнь поддается полному уничтожению. Живые и мертвые лишь последовательно сменяют друг друга. Такое сознание времени лишено трагизма и выражает *memento mori* древних. Так, по мысли Гераклита, всё пребывает в движении, и лишь мертвое неподвижно. Мертвые с живыми только меняются местами¹³⁶. На цикличности процессов смены жизни и смерти также настаивал Аристотель¹³⁷. Небытие живого есть бытие мертвого. Это будущее, устремленное к прошлому и естественным социальным законам, которым издревле

¹³⁶ Гераклит Эфесский. О природе // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. – М., 1983. С. 263–265.

¹³⁷ Аристотель. О возникновении и уничтожении // Сочинения: в 4-х томах. Т. 3. – М., 1981. С. 379–416.

подчинялись предки. Задача государства и общества поддерживать традиционный ход жизни.

Такая модель лишает людей «чувства социальной новизны», поскольку оно может способствовать действиям, нарушающим устоявшийся порядок вещей, привычный жизненный уклад. Как пишет Тит Ливий, «забвение древних порядков никогда не заслуживает одобрения»¹³⁸. Социальное становление означает здесь репродуктивность всей системы социальных отношений, норм и ценностей. Общество развивается только с опорой на прошлое, благодаря прошлому.

В Древнем Египте приготовление к смерти считалось прямой и неукоснительной обязанностью каждого. Подлинный мотив для накопления богатства заключается в том, чтобы сохранить его для загробной жизни. «Книгу мертвых» клали в гроб каждому усопшему, чтобы тот не сбился с пути. Тело при этом должно быть в максимальной сохранности, поскольку связано с духом. Представления о смерти были дифференцированы по принадлежности к той или иной социальной группе. Наиболее трепетное отношение к соблюдению всех норм обнаруживается в высшем сословии, в то время как среди простого большинства ритуал упрощен. Это связано как с невозможностью полного погружения в опыт инобытия из-за сложности религиозных текстов, так и с недостатком средств на бальзамирование определенным способом¹³⁹.

Тибетская книга мёртвых (*Бардо Тодол*) даёт рекомендации по поводу того, как правильно встречать смерть, чтобы сознание стало восприимчиво к «Чистому Свету». В момент смерти перед человеком возникают иллюзии, которые сбивают его с истинного пути, поэтому познание Бардо безусловно необходимо, чтобы Истина появилась сразу, как только сознание покинет тело¹⁴⁰. Посмертный мир заключает в себе множество опасностей, особенно для непосвященных в таинства потусторонней жизни. Невероятно детализированный мир – это проекция и одновременно ответ на существующую социальную реальность.

С изменением содержания представлений и поведения, связанного со смертью, неизменной остается мифо-абстрактность самой смерти, что вызывает к жизни гипертрофированный материализм и накопительство. Ритуал полностью подчиняет себе жизнь. Если попытаться применить понятие М. Хайдеггера «бытие-к-смерти» по

¹³⁸ Тит Ливий. История Рима от основания города: в 3-х томах. Т. 3. – М.: Наука, 1993. С. 146.

¹³⁹ Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленного к Свету. – М.: Изд-во Эксмо, 2003.

¹⁴⁰ Тибетская книга мёртвых. – СПб.: Изд-во Чернышёва, 1992. С. 108.

отношению к египетским или буддистским представлениям о смерти, то окажется, что несмотря на все приготовления к смерти, они не открывали подлинный модус бытия – Dasein, а наоборот, всячески скрывали его. Постоянное ощущение близости конца, который никогда не наступает, а наступив, застаёт врасплох ¹⁴¹, передалось христианству. Смерть была иллюзией, а жизнь означала фатальность самой смерти, предваряющую вечную жизнь, наступающую лишь после смерти. Ожидание смерти оставляло жизнь невостробованной для социальных изменений.

В Древней Греции и Риме погребальный обряд имел первостепенное значение даже в период войны. Несоблюдение традиции жестоко каралось. Стратеги, выигравшие битву при Аргинусах, были осуждены на смерть только за то, что не похоронили погибших ¹⁴². Осуждение на смерть, которое с точки зрения сегодняшнего дня – крайняя мера, с позиции древних считалось «нормальной реакцией» при попытке нарушить традиционный ход вещей. Подобные решения, основанные на традиции и одновременно стихийном политическом чувстве – одна из существенных черт этой модели времени. Так, народное вече, по выражению А. С. Ахиезера, считалось воплощением нравственного идеала славян, выстраивающее здание их жизненного мира. Это приоритет структуры над функцией ¹⁴³.

Бытие-без-смерти предполагает наибольший интерес к жизни до смерти. Это нашло отражение в античной скульптуре и изобразительном искусстве, где бог смерти – Танатос изображался физически хорошо сложенным и здоровым юношей. Более того, совсем не случайно, что его брат-близнец – Гипнос, следует рядом. На одной античной вазе изображено, как Танатос и Гипнос переносят тело Сарпедона в Ликию. Близость этих богов определяет самое древнее представление о смерти как «вечном покое» или «вечном сне». Кладбища организуются за городскими стенами, что нам представляется важным аспектом этого типа представлений о смерти. Правильно проведенный похоронный ритуал – гарант устойчивости социальных отношений. Устройство живых имеет в таком случае первостепенное значение, а в качестве ценности избирается *memento mori* – память об ограниченности времени жизни.

¹⁴¹ В «Бардо Тодол» указывается, например, что религиозная практика в жизни неспособна компенсировать последние приготовления к смерти – познание Бардо.

¹⁴² Платон. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 86.

¹⁴³ Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта: в 2-х томах. Т. 1. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. С. 86–87.

О Танатосе сохранилось немного сведений. Ему посвящен орфический гимн, где сказано о его неумолимости и непреклонности. Танатос насыляет сон, продолжающийся вечность, а жизнь обретает свой предел¹⁴⁴. Это бог с железным сердцем, ненавистный для других богов, он не принимает никаких даров от людей¹⁴⁵. На наш взгляд, отсутствие значимой роли Танатоса в мифологической системе греков указывает отчасти на его внесущностный характер, в отличие от других богов, которые наделены антропо- или зооморфной сущностью – такова их возможность бытия-в-мире. В то время как Танатос – символ или абстракция, обозначающая то, что невозможно обозначить. Танатос лишь указывает, намекает на происходящие необратимые изменения и необходимость срочного принятия решения, выбора. Поэтому тема смерти всегда так или иначе затрагивает проблему свободы.

Сравнивая египетские и греческие представления, нельзя остановиться лишь на том, что греки отрицали смерть, а египтяне её гипертрофировали. Важность прощания с усопшими остается, но все же значительно отличается у этих народов. Греков интересовало бытие живых по отношению к процессам, которые касались живых: возможности и необходимости тех или иных перемен, служение традиции и появления новых законов (при необходимости). Для смерти здесь нет места. Традиционность мышления – общая черта людей Запада и Востока, но на Западе это влияние было локальным – уважение к нормам того или иного народа без абсолютизации общих норм, а на Востоке власть традиции тотальна, в неё практически не проникают новые элементы и древние законы не подлежат даже обсуждению. Это восточное чувство тотальности передается западному человеку гораздо позже, лишь во время переоткрытия Востока в XIX в и в связи с нарастающей критикой европоцентризма, особенно в XX в.

Греческая эсхатология не изобилует особой детализацией представлений о посмертной жизни. Можно даже сделать вывод о безразличном отношении к загробному миру, которое вызвано неиссякаемой жаждой жизни. Общим для греческих и египетских представлений является исключение смерти из действительности, что мы и называем бытием-без-смерти. Для греков достойной формой «общения со смертью»

¹⁴⁴ Античные гимны. – М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 267

¹⁴⁵ *Гесиод*. Теогония // Полное собрание текстов. Поэмы, фрагменты. – М.: Лабиринт, 2001. С. 43

становится героизм как вызов («жертвенная смерть») и осознание неизбежного проигрыша перед смертью¹⁴⁶.

Одиссей пытается дать Ахиллу утешение в смерти, чему тот препятствует, заявляя, что «лучше ходить живым, как поденщик, работая в поле, чем царствовать среди мертвых»¹⁴⁷. Это отношение к загробному миру кардинально отличает греков от египтян. Греки презирали смерть. Достаточно вспомнить миф о Сизифе и о том, как он с легкостью обманул бога смерти, приковав его цепями. Люди перестали умирать, но лишь до тех пор, пока Арес не освободил Танатоса. Перед Танатосом не испытывали уважения или трепета, но осознавали его необходимость как неизменного участника становления.

Плата Харону, перевозчику мертвых, изначально играла роль «отступных», которые живые платили мертвому, чтобы он больше не претендовал на свое имущество, не пытался за ним вернуться¹⁴⁸, – ведь это имущество больше ему не необходимо и не имеет более никакой ценности. М. Элиаде утверждает, что современники Гомера видели загробную жизнь пессимистически. Обитель мертвых населена «бледными тенями, бессильными и лишенными памяти». На вечные страдания обречены лишь Тантал, Сизиф и Иксион из-за личных оскорблений Зевсу¹⁴⁹. Они являлись своего рода назидательными примерами, хотя интерес к судьбе большинства душ оставался безразличным, по крайней мере, на ранних этапах развития греческого духа.

Забота о погребении умершего имела сугубо социальный смысл. Тело умершего, несмотря на то, что более не функционально, не перестает быть частью общего пространства, разделяемого вместе с людьми. Завершающий процесс общения необходим не мертвым, а живым. Ритуал погребения – это выраженное на языке жизни молчание смерти, которое необходимо преодолеть для жизни, но не для будущности после смерти. Оргиастический культ Диониса, распространенный сначала среди греков, а затем среди римлян, демонстрирует в определенной мере отсутствие страха перед смертью. Праздники Диониса были важной частью социальной жизни греков,

¹⁴⁶ Проигрыш перед смертью – это одна из существенных черт, которая отличает данный вид представлений от следующего, в котором объявляется победа над смертью.

¹⁴⁷ Гомер. *Одиссея*. – М.: Моск. рабочий, 1982. С. 142

¹⁴⁸ Бердина В. А. Танатологические представления древних греков о душе // *Международный научно-исследовательский журнал*. 2015. №6–4 (37). С. 75

¹⁴⁹ Элиаде М. *История веры и религиозных идей*. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Критерион, 2001. С. 240

демонстрирующих изобилие жизни, в отличие от египтян, у которых гипертрофированное накопительство – свидетельство не борьбы со смертью, а проигрыша перед жизнью.

Само греческое государство есть множество, не подчиненное единой цели, единому образу, но выражающее идею свободы, в том числе – от смерти. Ритуал призван не осуществить будущее после смерти, а закончить жизнь тела. И самая лучшая смерть – героическая, та, что делает последний рывок перед окончательной гибелью. Елисейские поля уготованы не праведникам или кающимся грешникам, как это будет позднее в христианстве («праведная смерть»), а тем, кто преодолевает смерть с помощью мудрости и воли.

Страх перед смертью вызван не мыслью о небытии, иначе у нас возникал бы и страх перед временем, когда мы еще не были рождены, но страх вызван разрушением самого тела, именно потому, что тело есть воплощение воли. Воля к жизни, по мнению А. Шопенгауэра, побуждала греков и римлян украшать свои саркофаги картинами празднеств, плясок, свадебных торжеств, охот, боев зверей, вакханалий, поскольку всё это содержит огромный по своей мощи жизненный порыв¹⁵⁰. Это означает уважение к прошлому и одновременно назидательный страх перед ним, поскольку настоящее ему так часто не соответствует. Мифо-абстрактная система восприятия, подчиненная цикличности, еще не позволяет развиться страху перед будущим.

Следующая модель восприятия времени – *линейная (векторная)* впервые появляется в религиозной традиции иудаизма, но наиболее активно начинает развиваться в связи с христианством. Время устремлено от рождения мира к его неминуемому концу. В этом контексте представления мы обозначаем как «*бытие-к-смерти*», при котором социальные процессы несут на себе печать кризиса, но одновременно с этим вызывают гедонистические устремления. Примером тому может служить искусство *macabre* – пляски смерти, а также многочисленные образы пира во время чумы, которые отражают жажду жизни (*avaritia*) в условиях постоянных смертей, свирепствующих эпидемий, кровопролитных войн. В круговороте жизни и смерти, танце живых и мертвых мы отмечаем ту же древнюю цикличность, и все же она значительно отличается от бытия-без-смерти.

¹⁵⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собрание сочинений: в 6 томах. Т. 1. – М.: Республика, 1999. С. 237.

Зависимость от традиции здесь слабее, чем в предыдущей модели. Эта модель соответствует идее эманации, которая наиболее полно отражена у Плотина. Он считал, что сущность жизненных явлений заключена между моментом становления и его концом. Это вектор движения, направленный через будущее к вечности¹⁵¹. Причем приоритет отдается жизни вечной, а не наличной. Социальные вопросы, имеющие отношение к настоящей жизни, вызывают меньший интерес, чем приобретение посмертных благ в будущем как продолжение настоящих, уже имеющихся благ.

В «пляске смерти» участвуют люди различного социального статуса, и все они равны между собой. На картине Г. Гольбейна «веселящаяся смерть» в образе скелета приходит и к пирующему королю, и к читающему проповедь священнику, и к пахущему на поле земледельцу и ко всем другим, застигнутым врасплох. Несмотря на это равенство перед лицом смерти, в массовом сознании неистребимо желание приобрести выгоды после смерти. Это желание слабо себя проявляло в циклической модели. «Меркантильное чувство» дало рождение индивидуальности – «заботы о себе самом», формируя устойчивый интерес к своей посмертной судьбе.

Смерть человека в данной модели – это событие, требующее участия, заботы; и оно зависит от субъективных факторов. На передний план выходит забота о посмертном бытии. От близких требуется участие в виде молитв, а умерший еще до своей смерти распорядился в завещании о количестве заупокойных месс, передаче своего имущества в пользу бедняков, монастырей. Социальное отчасти освобождается от безграничной власти традиции. Поощряется «эсхатологическое чувство» – близость Апокалипсиса, ощущение конца мира и истории, «заката культуры». В христианском мире бытие-к-смерти означает движение к установлению Царства Божьего. Но ошибочно считать эту модель времени исключительно религиозной, поскольку она характерна и для атеистического советского государства, вектор развития которого направлен на установление коммунизма, но сопровождался подспудным ростом разочарования по мере движения к желаемому результату.

«Пляска смерти» – не просто аллегорический сюжет с персонификацией смерти, это выражение отношения к жизни средневекового человека через отношение к смерти. Это оргиастический культ древних греков, но перевернутый. Если оргиастический культ уравнивает всех перед жизнью, то «пляска смерти» – перед смертью. Смерть входит в

¹⁵¹ Плотин. О времени и вечности // Сочинения. – СПб., 1995. С. 323.

общественную жизнь людей. Если кладбища у древних греков были за стенами городов, то у средневековых европейцев они стали естественной частью городов, в том числе местом празднеств.

Христианство проникнуто тоской по идеальному миру и одновременно страхом перед будущим – эсхатологической участью. Христианство подарило европейскому миру понимание свободы не только как свободы граждан полиса, но как всеобщей свободы, превратив человека в коллективного субъекта, который равен перед всеми и все же не свободен для самого себя.

Самоубийство как выражение свободы распоряжаться своей жизнью порицалось. С одной стороны, Бог дал человеку свободу, и она касается возможности выбирать свой собственный жизненный путь, но человек не имеет права на смерть – добровольное прекращение жизни. Т. Мор, описывая наилучшее устройство государства, говорит о том, что самоубийство может быть оправданно, если человек перестаёт быть способным выполнять жизненные задачи, становится бременем для себя и других. Но если священники и сенат посчитают причину самоубийства недостойной, подкреплённой лишь житейскими проблемами, то такого человека оставляют без погребения, выбрасывая в болото¹⁵². Самоубийство не рассматривалось как акт свободы, это преступление, но иногда позволительное.

По мысли Г. В. Ф. Гегеля, индивид не является хозяином своей собственной жизни, поскольку жизнь – внешнее по отношению к личности. Человек не стоит над собой и не может судить свою жизнь. Если государство требует отдать свою жизнь, то воле государства необходимо подчиняться, а в остальных случаях следовать нравственному закону, запрещающему самовольный уход из жизни¹⁵³. Бытие-к-смерти должно быть оправданно религиозной или политической элитой, но не свободной волей человека. Страх перед смертью – это социальный инструмент давления на большинство и управления ими, ввиду того, что традиционное сознание начинает терять свою власть над людьми.

Последняя рассматриваемая модель восприятия времени – *маятниковая*, для которой характерны ритмичные колебания времени от одного полюса к другому (временные циклы разнообразны по амплитуде), но с тяготением к точке равновесия.

¹⁵² Мор Т. Утопия. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. С. 169.

¹⁵³ Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. С. 127.

Представления о смерти в контексте этой модели мы обозначаем как *«бытие-от-смерти»* – возрастание скорости жизни как выражение стремления избежать смертоносных процессов и связанных с ним событий. Исторически она появилась в Древнем Китае. Маятниковое восприятие времени в современности проявляет себя в том, что сегодня человек может прожить действительно насыщенную долгую жизнь или несколько жизней, и в то же время из-за неправильного образа жизни, поведения, которое транслируется в качестве альтернативной нормы, он проживает её слишком быстро, делая жизнь предельно короткой. В погоне за жизнью человек упускает её, находясь в постоянном страхе перед настоящим, игнорируя будущее и не испытывая ответственности за него.

Это новое коллективное чувство знаменует постоянную борьбу между традицией и новацией, индивидом и коллективом, массовым и индивидуальным, большинством и меньшинством. **Кризис – не просто этап в существовании общества, как это видно из линейной модели, а постоянно присутствующее условие социального становления.** Чем сильнее стремление к новациям, тем большее распространение имеет традиция. Связь с прошлым подлежит забвению или возносится определенный фрагмент из прошлого (избирательное «восстановление традиций»).

Тема смерти в рамках данной модели оказывается табуированной как в пространстве общественной жизни, так и исследовательской практике. Специально подчеркивается насильственная составляющая смерти. Примером насильственного измерения смерти может служить картина П. Пикассо «Герника», где сплетение разнородных фигур вселяют ужас, изображающий смертельную интенцию гражданской войны, а равнодушная фигура быка – непонимание и страх перед настоящим. Смерть пугает своим настоящим присутствием в мире. И чем больше её присутствие, тем сильнее она отрицается («эффект маятника»).

Если в циклической модели смерть не выходит за рамки обыденной коллективной жизни, в линейной – представляет наиболее важный духовный ориентир, то в маятниковой модели смертью пренебрегают, что в то же время усиливает её влияние на коллективные чувства и формирует притягательный ореол вокруг неё. На одной стороне маятника – табу темы смерти, на другой – растабуирование и формирование повышенного интереса к танатическим размышлениям, выяснению причин и обстоятельств смерти. «Индивидуальный компонент» в событии смерти не получает

своего развития и переходит в форму маргинального интереса, который может захватывать лишь определенные социальные и возрастные группы. Примером тому служит интерес подростков к группам суицидальной ориентации, их эксперименты и игры с жизнью и смертью. Мотивы такого поведения подростков можно истолковать герменевтически, исходя из их потребности в поиске себя и стабильной системы смыслопорождения в условиях отсутствия авторитета и ценностного эталона, а также достойных примеров для подражания. Но не меньшую роль играет и социальный контекст суицидального поведения – нарушение механизмов героизации в обществе, снижение ценности жизни отдельного человека, повышение уровня агрессивности социальных настроений и взаимодействия.

Танатическая направленность интересов должна быть удовлетворена, а это означает, что закрытие «суицидальных групп» никоим образом не решает проблему подростковых суицидов и не помогает им в экзистенциальном ориентировании. Они обсуждают смерть в данных группах из-за того, что общество отказывается вести с ними искренний диалог на эту тему, считая ее неприличной, недостойной упоминания. Отсутствует платформа для установления понимания смерти. Ни семья, ни школа не предоставляют такой возможности, что отчасти определило их институциональный кризис. Тема смерти, как и секса, выводятся за рамки доступного дискурса, становятся запретными, несмотря на парадоксальное увеличение масштаба трансляции информации по данным темам (в новостях, кино и реальной жизни). Но эта информация так и остается необработанной, непонятой, а само наличие мыслей о смерти воспринимается взрослыми как неперемнный признак девиантного поведения.

Культура с XIX в. до первой половины XX в. существует в условиях постоянной борьбы с *decadence* и диагностирования болезней социума и культуры, общего кризисного состояния всего общества и отдельных его сегментов. Мировые войны представляют собой апогей данных явлений, когда смерть из «региональной проблемы», имеющей периферийную значимость, входит в арсенал мышления человека. Смерть перестает быть только этической проблемой, она приобретает яркие социальные стороны, которые больше не могут игнорироваться как в научном сообществе, так и среди массы людей.

Л. Бюзьер, изучая эволюцию погребальных обрядов, приходит к выводу, что в современности процесс деритуализации смерти происходит совместно с появлением

новых ритуалов, которые могут быть специфичны для каждой семьи. Смерть нельзя понимать как «исчезновение». Она вызывает к жизни эсхатологические сценарии, которые разделяются «сообществом скорбящих» и приводят к социальной активности, становлению новых форм социальных отношений, связей, структур. В целом преобразования коснулись четырёх компонентов похоронного обряда. Во-первых, традиционное выставление тела умершего перед погребением теряет свою популярность. Во-вторых, последнее слово об умершем в большей степени затрагивает его жизненную историю, чем эсхатологическую судьбу. В-третьих, физическое разделение с умершим в меньшей степени оставляет следы в публичном пространстве, что связано с распространением кремации и угасанием традиции посещения кладбищ. В-четвертых, траур «приватизируется», то есть перестает быть общественной необходимостью¹⁵⁴.

Несмотря на то, что Л. Бюзьер сделал эти выводы на основе социологического исследования, проведенного в Канаде, они вполне могут быть распространены на современность в целом. Кремация как способ захоронения не является значимой для России, но выставление тела умершего также имеет формальный характер и чаще всего на нем присутствуют только близкие родственники. На поминках, как правило, говорят не о посмертной жизни умершего, а о жизненных историях, случаях, которые с ним связаны и отражают те или иные стороны его личности. Кладбища перестали быть «пространством памяти» и становятся территорией неприятных чувств, которую стоит всячески избегать. Траур продолжает сопровождать переживание утраты, но в меньшей степени выражает общественную необходимость. Обязанность нести траур не снимается полностью, но его длительность уменьшается, а интенсивность чувств не поддается сильной регламентации. По большей степени обществу безразличен человек, переживающий утрату человека, а деятельность социальных служб по работе с данной категорией клиентов сложно назвать эффективной. Зачастую человек остается наедине со своим горем, не имея значимой помощи и поддержки в плане осмысления происходящих изменений в связи со смертью.

В современности заметно усиливается «эсхатологическое чувство» на фоне переживаний «исторического кризиса». По мнению Н. А. Бердяева, конец исторической

¹⁵⁴ *Bussières L. Évolution des Rites Funéraires et du Rapport à la Mort dans la Perspective des Sciences Humaines et Sociales. – Ontario: Université Laurentienne Sudbury, 2009. P. 450–457.*

эпохи и разрушение привычного социального строя люди часто переживают как «конец мира»¹⁵⁵. В периоды войн эсхатология становится и вовсе реалистичной, её доказательства располагаются уже не в религиозных книгах, а в живой действительности, которая порождает бессмысленные жертвы истории. Эсхатология позволяет осмыслить то, что лишено смысла.

Эсхатология тесно связана с разрывом во времени, который особенно знаком современному человеку. Индивидуальное время отмечает предел жизни отдельного человека, социальное время – социальному устройству жизни, биологическое время – живой системе в планетарном масштабе. Неприятие конца индивидуального времени усиливает зависимость от эсхатологии. И. Кант приводит пример с пожилыми людьми, которые жалуются на то, что природа стареет вместе с ними, а ее силы все больше истощаются. Смертоносные процессы в природе связываются в сознании людей с нравственным упадком в обществе. Старики отчаянно пытаются убедить себя и других в реалистичности эсхатологии, чтобы не было так жалко расставаться с миром, который благополучно продолжит существовать и без них¹⁵⁶.

Экзистенциальный смысл любых пророчеств о конце мира состоит в попытке умереть вместе с миром, поскольку сложно позволить миру жить без нас. В человеке сильна вера в завтрашний день, что выражается в инстинкте бессмертия и принимает форму эсхатологии – религиозной и/или социальной. Страх или ужас смерти, по мнению А. Шопенгауэра, основываются на убеждении, что со смертью Я мир продолжает существовать. Хотя на самом деле всё наоборот – мир исчезает, а носитель представления о мире остается. Объективный мир как простое представление уничтожается вместе с его носителем. Охотно идущий на смерть не желает для себя посмертных благ или вечной жизни, он освобождается от иллюзии (аналог *майи* у индусов), принимая смерть как освободителя¹⁵⁷. В последнем заключается жертвенность в смерти.

Но если А. Шопенгауэр больше говорит о психологических корнях страха смерти, то его социальное происхождение можно отыскать в изобразительном искусстве, в котором смерть изображается в виде ужасного скелета, или в многочисленных образах

¹⁵⁵ Бердяев Н. А. Война и эсхатология // Путь. №61. Окт. 1939–март 1940. С. 6.

¹⁵⁶ Кант И. Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения // Сочинения: в 6 томах. Т.1. – М: Мысль, 1963. С. 96.

¹⁵⁷ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Сочинения: в 6 томах. Т. 2. – М.: Наука, 2001. С. 424–425.

литературы, где описывается предсмертная агония. И в памятниках архитектуры, скульптуры, кинематографе – везде мы находим безрадостный образ смерти. В таком случае люди с самого детства, впитывая негативность смерти, не замечают иных её сторон и учатся впоследствии не замечать смерть совсем, гиперболизируя событие предсмертия (умирания) и сопутствующих ему страданий. Положительное значение христианства заключено в экзистенциальном осмыслении роли страданий в становлении Человека. В то время как цель современности – быстрое избавление от любой боли и страданий (в том числе с помощью эвтаназии).

Герои в системе мировоззрения древних греков занимали такое же место, как у христиан – мученики. В современности перед нами нет очевидных героев, пример которых бы воодушевлял членов общества, особенно подрастающее поколение, на подвиги. Лишь примеры из сомнительных подвигов звезд шоу бизнеса и «империи богатства» по типу С. Джобса. Смерть – это в большей степени событие стыда. Стыдно умирать. Еще хуже умирать трагически и в одиночестве. Легкая смерть – это путь, который в будущем будет избираться всё больше. Героическая смерть превращает необходимость в выбор и дарует бессмертие в глазах общества. Поэтому эсхатология в Древней Греции носила преимущественно социальный характер и чётко не определяла взгляды относительно самоубийц. В настоящее время место героизму уступает комфортный безболезненный уход, а механизмы героизации попросту не функционируют. Насколько велик список из героев современности и состоит ли в нем хотя бы один, который не будет забыт уже завтра?

Бытие-без-смерти, бытие-к-смерти, бытие-от-смерти – это виды представлений о смерти, которые в социальной реальности сосуществуют. В современности смерть становится экономическим феноменом, а на передний план в разработке концепции смерти начинают выходить ритуальные службы. Само понятие смерти наполняется чисто экономическим содержанием. Концепция смерти становится более гибкой, даёт выбор относительно способов «общения со смертью», включая разнообразные элементы как атеистических, так и религиозных представлений о смерти. Насильственный образ смерти предполагает сосуществование формальной религиозности, которая вмещает в себя только материальную её часть и пафоса атеистического бунта с сохранением элементов приобретения посмертных благ, но разочарование в посмертном воздаянии.

Социальная онтология смерти включает в себя две модели «танатической коммуникации» (выстраивания отношения к смерти) на основании соотнесения религиозного (сакрального) и атеистического (секулярного) компонента, а также их следствия – табуирования и растабуирования темы смерти. Первая модель – *инобытие* как форма локализации сознания после смерти тела, свойственное верующим людям, что и образует «сакральные качества» смерти: «священное молчание», молитвенная практика, траурные, погребальные и поминальные церемонии, приобщающие к высшему духовному миру, который становится в момент утраты наиболее близким. Сакральность, которая открывается благодаря смерти, определяет духовный мир как интимно существующий для конкретного человека, находящегося под священным воздействием смерти, но открытого соучастию в жизни с другими, и способного к ней приобщаться. Так образуется специфическая общность людей, устремленных в вечность.

По утверждению Н. А. Бердяева, смерть возвышает человека над обыденностью, она же есть «предельное зло», срывающее занавес неподлинного мира, в котором мы живём, открывая тем самым дорогу к бессмертию. Это обуславливает особое священнодействие вокруг смерти, многочисленные ритуалы и обряды приобщения к вечности. Страх и ужас перед смертью становятся теми «сакральными качествами», способными правильно организовывать существующую жизнь. В то же время речь может идти лишь о естественной форме страха, но не патологической, выражающей привязанность к миру и наличному бытию. Приобщение к сакральности смерти доступно не только на пределе жизненных сил, но и в ситуации, «когда погибают человеческие чувства». Переживание утраты близкого человека доступно не только при его физической гибели, но также «социального и духовного ухода» из нашей жизни. Более того, расставание с городом, домом или садом есть также переживание смерти, как полагает философ¹⁵⁸.

На наш взгляд, все же нельзя утверждать, что переживания, связанные с «уходом» или «расставанием», в полной мере приобщают нас к сакральному. Величина чувства утраты совершенно неравнозначна, поэтому и священнодействие образуется только при максимальной концентрации утраты. Смерть в духовном плане представляет собой «откровение», которое тем сильнее, если утрата затрагивает то, что для нас важно в

¹⁵⁸ Бердяев Н. А. Смерть и бессмертие // О назначении человека. – М.: «Республика», 1993. С. 217–219

наибольшей степени. Это не может быть дом или сад, которые вполне взаимозаменяемы в отличие от людей, которые живут и умирают лишь единожды.

Сакральность смерти – это связь с вечным, бессмертным и неразрушимым в человеке, а также – что наиболее важно для православного учения и русской религиозной философии – воскресением. Последнее имеет большое значение, поскольку подразумевает не только победу духа над тленным телом, но и победу тела над смертью. С этой целью и создаются кладбища. Следовательно, когда эта цель перестает быть актуальной, то кладбища теряют своё значение, как мы это видим в современной России, где они перестают быть местом памяти, или в США, где всё большее распространение получает кремация.

Дж. Митфорд впервые указала на непомерные доходы похоронных служб Америки от «украшений трупа», которые становятся зачастую единственным выражением почтения к умершему¹⁵⁹. Современная ситуация все же меняется не в пользу дорогостоящего бальзамирования и захоронения, поскольку кладбища привязаны к территории, в то время как рост социальной мобильности жителей городов создает необходимость территориальной независимости источника памяти. Похоронные агентства тем временем начинают изыскивать новые способы для своего обогащения, например, арендуя территории для развеивания праха и предоставляя возможность выбрать дорогостоящие урны. К тому же город физически неспособен постоянно расширять территорию кладбища, что даёт кремации существенное преимущество. Следовательно, модель инобытия остается до сих пор востребованной, но при этом постоянно изменяется.

Вторая модель «танатической коммуникации» подразумевает Ничто как активное преобразование элементов существования в состояние досуществования – *до-бытие*. Выстраивая свои представления на основе возвращения в до-бытие, подавляется страх забвения, но возрастает тревога перед умиранием – предсмертной агонией и болью, сопровождающей процесс умирания. Здесь секуляризованная смерть имеет большое влияние на мысли и чувства людей. *Секуляризованная смерть* – это скрытая смерть, которая создает многочисленные неудобства и необходимость хоронить мертвых незаметно; это полная победа рода над смертью, где сакральное заменяется социальным, а страх умирания занимает доминирующее положение. Пример такого отношения мы

¹⁵⁹ *Mitford J. The American Way of Death. – New York: Simon & Schuster, 1963.*

видим в описании Л. Н. Толстого смерти Ивана Ильича. Писатель проследил реакцию его окружения на событие смерти, которая полностью соответствует духу обыденности, полной растворенности в повседневности – неспособности и нежеланию видеть «сакральные качества» смерти¹⁶⁰.

На первый взгляд, отношение к смерти – это только психологическая характеристика, которая зависит от личности того, кто сталкивается со смертью, но помимо этого уровня анализа имеется социально-философский, претендующий на извлечение факторов социального порядка, определяющих видение смерти, восприятие уничтожения не только органической жизни, но целых пластов социального существования. Так, В. В. Розанов рассматривает социально-политические вопросы, связанные с существенными переменами во взглядах на смерть, эсхатологических предпочтений и др. Стихия надвигающийся революции вызывает у него недоумение от того, как люди так быстро перешли на путь атеизма. Причину тому он видит в нигилизме – отсутствии веры и при этом – послушное следование ритуалам¹⁶¹.

Религиозные ритуалы способны секуляризоваться, превращаясь из мистерии в обыденность. Эволюция погребальных обрядов, траурной процессии идёт по пути от сакрализации смерти до секуляризации, сведения её до уровня феномена наличного бытия. О. Г. Постнов выражает позицию, согласно которой похоронные ритуалы в истории меняются постоянно, но в ней всё же сохраняются некоторые устойчивые элементы. Примеров изменения господствующих взглядов в отношении феномена смерти в России, согласно его исследованию, было не более пяти. Эпитафия как особый жанр появляется в России лишь с XVII в., не имея при этом массового распространения, но данный этап означает поворот в сторону десакрализации всей культуры¹⁶². Русская надгробная плита физически не располагала возможностью записи эпитафии, имея толщину не более 10 см. и делалась из мягкого известняка, что исключало нанесение какой-либо надписи, сохраняя в большинстве случаев анонимность погребения¹⁶³.

Ф. Прокопович указывает на различия в русской эпитафии, содержание которой зависит от социального статуса умершего. В первой части эпитафии описываются

¹⁶⁰ Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича: Повести и рассказы. – Л.: Худож. лит., 1983.

¹⁶¹ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. – Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917–1918. С. 11

¹⁶² Постнов О. Г. Смерть в России X–XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. – Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2001.

¹⁶³ Беляев Л. А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. – М.: Модус-Граффити, 1996. С. 17

деяния умершего и его положение в обществе. Если человек имел высокий социальный статус, то во второй части добавлялось изречение, указывающее на краткость человеческой жизни, её суетность и бренность. Если же умерший имел низкий социальный статус, то в качестве заключения использовались насмешки и шутки. Эпитафии юмористического содержания известны уже в древности. Пример такой эпитафии посвящен некой Весбии, обладающей скверным характером: «Некогда у Орка было три Фурии, но когда Весбия отправилась в царство теней, теперь у него четыре»¹⁶⁴.

Такое отношение к смерти означает, что проигрыш перед смертью не воспринимается трагично, отчасти снимая серьезное значение следования традиционным траурным ритуалам. Если рассматривать Россию допетровской эпохи, то шуточных эпитафий не было совсем, а в петровскую эпоху на надгробной плите стали описывать деяния умершего, главным образом военные и духовные подвиги в зависимости от сословия. И лишь в эпоху романтизма появляются нетривиальные эпитафии, что вероятнее всего происходит под влиянием Европы. Один из вариантов такой эпитафии создал Г. Р. Державин для могилы А. В. Суворова: «Здесь лежит Суворов». Её лаконичность – свидетельство искреннего уважения, что не исключает некоторой шутливости, отрицая при этом простое возвеличивание на основании всеобщей осведомленности о подвигах Суворова¹⁶⁵. «Здесь лежит» – продолжает быть в качестве героя и неиссякаемого источника воинского вдохновения. Это пример успешной героизации с неиссякаемым сроком давности.

Шуточное восприятие смерти достигает своего апогея в XX и XXI в., где смерть практически полностью секуляризируется, при этом тема смерти максимально табуируется. Табу означает «замалчивание смерти», отсутствие прямого указания на смерть и замещение его языковыми структурами, отражающими шуточное или ироничное значение и преследующими цель устранения психологического и социального дискомфорта, вызванного смертью как упоминанием (насильственным по своему содержанию) о собственной смертности, возможной гибели близких людей.

Сама смерть в повседневном существовании людей наполнена всяческими эвфемизмами, которые замещают и делают её более приятной для восприятия. Тем

¹⁶⁴ Прокопович Ф. О поэтическом искусстве // Сочинения. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. С. 452–453

¹⁶⁵ Постнов О. Г. Русская военная эпитафия XVIII – начала XIX вв. // Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 250-летию Достопамятного зала. Часть 3. – СПб., 2006. С. 38–42

самым смерть психологически и социально облагораживается. В. И. Жельвис делает попытку дать психологическую и культурологическую интерпретацию эвфемизмов, идиом, словосочетаний, которые отражают установки немцев XX и XXI вв. в отношении к смерти. Одним из заместителей смерти является образ¹⁶⁶, как продукт представлений о смерти. Особое место в ряду таких образов занимает человекоподобное существо мужского пола в виде скелета с косой. В немецкой культуре имеет название: «жнец», «косарь». Антропоморфное существо способно двигаться, говорить и его поведение соответствует поведению живого человека. Причём автором отмечается распространённая в современности языковая игра. Не только смерть прямо не называется, но также Бог: «Он у Элвиса», «Элвис призвал его к себе»¹⁶⁷.

Что касается последних эвфемизмов, то такое шутовское отношение не является свидетельством распространения в немецкоговорящей культуре атеистических представлений. Эвфемизмы не столько выражают неуважение к религии (вере), сколько потребность максимально дистанцироваться от серьёзного сакрального дискурса смерти. Страх смерти возрастает пропорционально дистанции между индивидом и его желанием дать то или иное представление о смерти, в то время как в большинстве случаев он не хочет думать о смерти совсем. Чем дальше смерть, тем менее она реалистична и тем более абстрактна. Эту дистанцию продуцирует общественная система, закрепляя нужные психологические и социальные установки. Под нужными мы понимаем те, что отдаляют смерть, накладывая на тему смерти определенное табу. О смерти, таким образом, или не говорят совсем, или отшучиваются.

В повседневной жизни, не обремененной тяготами и насилием войны, людям свойственно забывать о своей смертности. Смерть предстает как далекая и почти нереальная перспектива, абстрактное следствие жизни. Конечность жизни – неустранимый факт, который находится в тени сознания. Всякий раз человек находит объяснение, позволяющее ему сводить сознание неизбежности смерти к случайности. Причём не имеет значения вид этой случайности – болезнь, авария, травма. Но есть и то, что коренным образом меняет установку людей по отношению к смерти. Когда смерть из потусторонней, абстрактной и не имеющей к жизни прямого отношения продукта фантазии становится посюсторонней, то есть начинает присутствовать в мире, то она

¹⁶⁶ Имеется в виду физический образ представления смерти, а не образ смерти в духе эпохи.

¹⁶⁷ Жельвис В. И. Смерть в немецких эвфемизмах // Ярославский педагогический вестник. 2012. № 4. С. 169–170.

уже не случайна. В этой ситуации человек постоянно соприкасается с ней, видит её следы в мире. В период войны, говорит З. Фрейд, наш «договор со смертью» перестает соблюдаться так, как прежде. Мы уже не можем упускать смерть из виду, нам приходится в нее поверить. Теперь люди умирают по-настоящему, и не единицы, а во множестве, подчас десятками тысяч в день¹⁶⁸.

Смерть представляет некоторую опасность близости жизни. В этой близости люди обнаруживают своё бессилие. Беспомощность в последних вопросах бытия порождена этой стеной. Смерть обнажает бытие, она деидеализирует. Жизнь становится неудобно близкой. Именно категория комфорта будет впоследствии занимать центральное место в общественном сознании и воле, движимой обретением заветного комфорта, но не после смерти, а во время жизни. Наиболее сильно эта тенденция начинает проявляться в конце XX в. начала XXI в., когда смерть медиализируется – закрывается для общественного сознания в четко обозначенных пространственных границах медицинских учреждений. Смерть должна стать комфортной, ей необходимы рамки, в которых она может обнажать неприличные стороны общественного развития. Образ комфортной или легкой смерти – это реакция на насильственный образ смерти, означающий его «живучесть» в историческом и общественном сознании, которое существует в постоянных условиях войны, испытывая поствоенный синдром.

Война обнажает бытие, снимает с него слой идеализма. Поэтому XX век был в определенном смысле расцветом в философии. Появилось множество самых разнообразных школ и направлений, и их источником были мировые войны, которые показали нищету тех ценностей, что были ранее избраны в качестве ведущих. Одна из главных ценностей – это разум, который был пересмотрен кардинально. Носителями элитарных взглядов на смерть становятся учёные, которые рассматривают смерть как естественное явление жизни, кажущееся неестественным по своим проявлениям, но лишь из-за неестественных политических целей. Здесь мы имеем виду рост тоталитаризма с абсолютизацией власти, имеющей насильственную природу; распространение культа силы и подчинения. Даже современные «развитые демократии» с достаточной легкостью используют силовые методы принудительного насаждения либерально-демократических ценностей, не испытывая терпения к инакомыслию.

¹⁶⁸ Фрейд З. В духе времени о войне и смерти // Вопросы общества. Происхождение религии. – М.: ООО «Фирма СТД», 2008. С. 50–51.

С. А. Алексиевич описывает советскую историю как «мрачный пантеон», в котором властвует смерть. Люди в советском государстве воевали или готовились к войне. В конечном счете, всех учили умирать¹⁶⁹. Когда же это государство разрушилось, люди оказались беспомощными и потерянными во времени, вне связи со своей историей, без чувства ответственности за неё. ГУЛАГ, массовые расстрелы и террор – это не только эпизод в нашей истории, но проблема настоящего и будущего. Нельзя забывать историю, о ней нужно говорить непредвзято, видеть нарождающиеся очаги насилия в настоящем, предупреждать террор в будущем.

Интересна также постановка вопроса о виновности немецкого народа в фашизме. К. Ясперс пишет, что после капитуляции среди населения Германии одни считали себя виновными в этой мировой катастрофе, другие – нет, но большинство – тех, кого совсем не заботит мировая история. Они хотят, чтобы их страдания быстрее закончились, а простые нужды в пище и одежде были удовлетворены¹⁷⁰. И все же, на наш взгляд, человек ответствен за страдания других людей, не только близких, но и совершенно незнакомых ему, и его обязанность – препятствовать распространению насилия сейчас и в будущем.

Насилие и смерть всегда сопровождали историю, и в этом плане можно говорить, что смерть – это специфический объект исторического исследования в различных социально-исторических условиях. Но сам образ насильственной смерти появляется только в XX в. Культ смерти в СССР наиболее очевидно предстает в памятнике бессмертия – Мавзолее. Б. Е. Гройс отмечает параллель между захоронением Ленина в Мавзолее и фараонов в пирамидах. Но если доступ в пирамиды был запрещен, то в Мавзолее можно зайти беспрепятственно: находиться в близости смерти, ощущать бессмертие «идей и дела» («дело Ленина живёт и побеждает»). Это прикосновение к сакральному, но социально обыденному. Смерть здесь не предвещает никакой духовной трансформации, поэтому нельзя говорить об эсхатологии (посмертном бытии, воскрешении). По сравнению с этим совершенно лишена сакральности говорящая статуя Линкольна в Диснейленде – результата «технического» представительства

¹⁶⁹ См.: Алексиевич С. А. Зачарованные смертью. – М.: Слово, 1994.

¹⁷⁰ Ясперс К. Вопрос о виновности. – М.: Прогресс, 1999. С. 15

смерти, «технического бессмертия» и повторяемости в контексте индустрии развлечений¹⁷¹.

Сама история превратилась в большей степени в игру, снимая с людей настоящего историческую ответственность за смерть. Индивидуальное сознание участвует в построении истории путем вовлеченности в массовое сознание, разделяя не только индивидуальные, но и коллективные чувства. Само по себе общественное мнение может определять сценарии будущего общества. Это касается одобрения или порицания ведения военных действий. В. В. Серебрянников в своем исследовании различий восприятия в массовом сознании Косовской и Чеченской войны говорит об особой роли общественного мнения, принуждающего политиков к развитию военного сценария или его сворачиванию, влияя на ход и результат войны. «Будничное отношение к войне» способствует укреплению образа врага и даже санкционирует насилие¹⁷².

Исследование, проведенное В. В. Серебрянниковым, позволяет утверждать, что пацифистские убеждения свойственны людям, не имеющим прямого отношения к войне, и в отношении территорий, которые не прилегают к стране, в которой они живут. Русские оправдывали ведение военных действий на Кавказе во время второй Чеченской войны, хотя во время первой были склонны к пацифизму. Это можно объяснить тем, что конфликт возымел угрожающий масштаб, и после активного информационно-идеологического воздействия СМИ люди усвоили мысль о необходимости насилия для своей безопасности. С другой стороны, страны Запада видели агрессора только в лице России. Война, особенно в XXI в. из реальной переходит в информационную, что не уменьшает число её жертв, но требует от каждого члена общества быть более критичным к предлагаемой информации. Необходимо усиленно сопротивляться любым политическим спекуляциям, медиа-искажениям темы смерти, насаждению образа врага. С помощью методов манипулирования общественным мнением обосновывается ввод войск в чужую страну, скрывается смерть соотечественников и ответственные за нее, формируется впечатление победы ради стабильной жизни.

¹⁷¹ Гройс Б. Е. Ленин и Линкольн – образы современной смерти // Утопия и обмен. – М., 1993. С. 353–356.

¹⁷² Серебрянников В. В. Косовская и чеченская войны в массовом сознании России и Запада // Социологические исследования. № 10. 2000. С. 71.

Длительность войны зависит от тех людей, которые делают ее возможной, дают право на реальность, легитимируя ее. А. Камю приводит следующий пример: когда начинается война, люди обычно говорят, что она не может продлиться долго, поскольку это глупо. Война – это и правда глупость, что, тем не менее, не мешает ей длиться долго¹⁷³. Достаточно долго для того, чтобы постоянно увеличивать долю жертв истории, наполнять жизненный мир ужасами войны. Бесчисленные жертвы могут объясняться «нуждами отечества», что не наделяет эти общественные бедствия каким-то смыслом; в действительности войны лишены всякого смысла. Но определенно, время течет иначе в эти периоды истории, что связано с обострением чувства смертности человека. Разрушается привычный стереотип действий, заставляя переосмыслить сущее и само наше действие-в-мире.

В этом смысле совершенно уникален социальный эксперимент СССР по секуляризации смерти. Духовные запросы, относящиеся к смерти, должны быть удовлетворены, заменяя собой религиозные обряды. В качестве форм атеистической работы с населением страны избирались: лекция, групповая беседа, публикация и распространение статей. В конце 50-х появляются новые праздники и обряды – «день совершеннолетия», «комсомольская свадьба», «гражданские похороны», «гражданская панихида» и др. При Н. С. Хрущеве были выработаны интеллектуальные способы борьбы с религией при доминировании просветительского компонента¹⁷⁴.

Но обряды, связанные со смертью, оставались наиболее консервативными и устойчивыми, встречая активное сопротивление среди простого народа¹⁷⁵. Действительно, со временем крещение вытесняет торжественная регистрация новорожденного, венчание заменяется «комсомольской свадьбой», освящение дома – празднованием новоселья, а именины (день ангела) – днем рождения. Но погребальные обряды оставались без значительного изменения, поскольку не имели аналога, а его необходимость остро ощущалась в связи с переустройством социального мира¹⁷⁶.

¹⁷³ Камю А. Чума. – М.: АСТ, 2014. С. 48.

¹⁷⁴ Гончаренко Е. В. Советское государство и атеизм: попытка создания новой религии и новая антирелигиозная война (период Н. С. Хрущева) // Новые идеи в философии: материалы междунар. науч. конф. (г. Пермь, апрель 2015 г.). – Пермь: Зебра, 2015. С. 68.

¹⁷⁵ Ваннер К. Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4. С. 470.

¹⁷⁶ Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4. С. 414–416.

Внимание уделяли исключительно формальной стороне – регистрации факта смерти в ЗАГС, но пренебрегали содержанием самой траурной процессии для простого гражданина.

Провальный опыт СССР показывает, что «советский атеизм» как форма отрицания не приводит сам по себе к социальным изменениям и не может удовлетворить духовные запросы населения. Пытаясь вытеснить смерть, поскольку она не подходит для образа идеального советского человека и общества, руководство страны допустило скрытое существование мистических элементов в гражданской жизни и не смогло секуляризовать погребальный обряд¹⁷⁷. Это создаёт необходимость не просто распространения атеизма, а осознанного отношения к смерти, которое не зависит только от атеистических или религиозных убеждений.

* * *

Исследованные виды представлений о смерти и модели «танатической коммуникации» отражают процесс нарастающей секуляризации смерти в современности. В представлениях о смерти сохраняется влияние религии на уровне «формальной религиозности» и табуированности темы смерти, хотя процесс растабуирования в обществе идёт не менее стремительно. Из трёх разработанных видов представлений – бытие-без-смерти, бытие-к-смерти, бытие-от-смерти – сегодня доминирует последний, источник которого – в изменении восприятия времени от линейной модели к маятниковой, что сближает Запад и Восток.

Инобытие и до-бытие составляют компоненты социальной онтологии смерти, представленные в социальной реальности как преобладание сакрализации и религиозной эсхатологии (инобытие) или секуляризации и социальной эсхатологии (до-бытие). Религиозное чувство вполне естественно и проистекает из потребности в сопричастности как к бытию, так и небытию друг друга. Разнообразные мистерии, ритуалы, которые были распространены в древности и сохранились сегодня, но в измененном виде, – плод потребности в бытии друг друга. Без религиозного чувства существует риск атомизации индивидов в обществе, что можно наблюдать, к примеру, в современной действительности. Страх перед социальной близостью и коллективом наиболее ярко прослеживается в насильственном образе смерти. Если оптимистически

¹⁷⁷ Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4. С. 480–484.

рассматривать историю развития мира с древности и до наших дней, то можно предположить, что религия и общество, по крайней мере сегодня, могут благополучно сосуществовать при поддержке со стороны государства соответствующего диалога и механизмов сдерживания радикалов. Этот синтез позволит как сдерживать рост растабуирования темы смерти, так и не позволит накладывать на неё табу, осуществляя поиск наиболее разумных способов организации социальной жизни в условиях бытия-от-смерти.

Важная особенность бытия-от-смерти как современного типа представлений состоит в неравенстве людей перед смертью, в то время как в смерти люди были равны всегда. Войны XX в. оставили глубокий отпечаток на духовном облике человечества. Жизнь человека настолько обесценилась, что приобрела потребительную стоимость. С одной стороны, общество абсолютизировало право на жизнь и не допускает создания «теорий отбора», даже понимая всю необходимость снижения темпов роста человеческой популяции. С другой стороны, становится возможной «покупка бессмертия» – доступа к дорогостоящим лекарствам, выращенным с помощью стволовых клеток органам, а также к органам тех, кто добровольно их отдаёт с целью заработать денежные средства для решения жизненных проблем. Последнее ставит биоэтические вопросы во главу общественного здравоохранения и социальной политики.

Уход темы смерти из общественного дискурса подразумевает исключение её из семейной, индивидуальной жизни и вообще из биографии человека, истории. Неспособность к осознанному диалогу о смерти даже во время церемоний, специально для этого предназначенных, показывает, насколько быстро смерть перестает исполнять даже символическую функцию и превращается в пустое событие, которое насильственно призывает к размышлению о смерти, формированию опыта смерти. Чем больше смерть отдаляется от жизни общества, тем больше обнаруживает «магическую привлекательность», что способствует развитию суицидального поведения, экстремизма, терроризма и др. неблагоприятных явлений жизни общества. Зреет необходимость переосмысления роли смерти в общественном бытии современности с целью разработки программы социально-политических действий, направленных на гармонизацию общественных отношений.

2.2. Роль смерти в общественном бытии современности

Научно-техническая революция XX в. кардинально изменила облик общества и человека. Бытие-от-смерти сильнее обосновывает себя, поскольку техника освободила людей от многих рутинных занятий, предоставив возможность творческого исследования жизни. Но в то же время возросла зависимость от техники, которая становится следствием нежелания распорядиться временем жизни и свободой. Такая ситуация порождает социальный эскапизм – бегство от реальности в сферу социального, которое полностью овладевает жизненным миром человека. Технократический образ жизни современного горожанина завоевывает окончательную победу, увеличивая потребность в социальных связях и поверхностном общении.

В условиях ускорения темпа жизни социальная реальность становится фрагментарной, но ее фрагменты не образуют целостную картину, которая еще менее устойчива и постоянно изменяется. Фрагментированное общество заметно меняет свой облик и не соответствует социально-философским и социологическим представлениям XIX и XX вв. Оно углубляет пропасть между городом и селом, центром и периферией. Доминирование города и центра характеризуется распространением «статусной диффузии» (социальный статус становится неустойчивым) и тенденцией к массовизации, когда отдельный человек, вынужденный постоянно увеличивать потребление, теряется среди других людей. Он находит себя только в акте потребления и в ряду таких же потребителей, к которым проявляет формальный интерес. Рост отчуждения людей в социальном пространстве приводит к табуированию темы смерти, но и вместе с тем создаёт притягательный ореол вокруг темы смерти, активизируя суицидальное поведение.

Социально-экономические изменения приводят к тому, что экономизируется также и событие смерти. Услуги ритуальных агентств выходят на один уровень с любыми другими, где действуют законы конкуренции, а менеджеры осуществляют борьбу за своих клиентов, игнорируя этическое («интимное», индивидуальное) поле смерти, или буквально вторгаются в него. Это является вполне логичным следствием из развития рыночных отношений, где образование, медицина и социальная помощь также становятся услугами. Более того, помощь семье всегда оказывали институты, поддерживающие её в ситуации утраты (община, церковь), что способствовало

возникновению прочных солидарных связей внутри общества. Но если ритуальные услуги можно выбирать аналогично другим услугам на потребительском рынке, то теряется авторитет лица, обладающего знанием и способностью оказать социальную поддержку. Выбор оформления гроба и места на кладбище образует суетность, уводящую от размышления о смерти. Личные, сокровенные переживания становятся типичными, полностью утрачивая «индивидуальный компонент» в событии смерти, который может проявиться разве что в интересном сочетании ритуальных услуг.

Представления о смерти влияют на общественное пространство и связаны с эволюцией социального: от коллективного к личному, а затем от личного к массовому. Все, что сегодня можно отнести к личному, в большинстве случаев совпадает с социальным, которое подразумевает массовое. Причём образуется парадокс: социальное имеет привилегированное положение, и незнакомые друг с другом люди постоянно скапливаются вокруг чего-либо, в том числе и смерти, представленной в качестве события, но заметна их неспособность к дружественной кооперации, о которой говорили Ж. Ж. Руссо¹⁷⁸, П. А. Кропоткин¹⁷⁹ и др. Основа власти социального в его современном понимании – массовость, тогда как основа кооперации – общность и солидарность.

Современному человеку приходится постоянно вступать во взаимодействие с незнакомыми людьми, образовывать временные анонимные союзы потребителей, причем стирается грань между материальными и духовными продуктами. Сегодня невозможно говорить об обществе как дифференцированном целом, но только о совокупности масс, образующихся стихийно вокруг тех или иных потребностей. Вне актов потребления общность становится излишней. Х. Ортега-и-Гассет считает, что в представлениях об обществе заметен переход от количества к качеству, от толпы к социальной массе, выражающей усредненность взглядов, мыслей, чувств¹⁸⁰. Масса приобретает свою онтологическую значимость, но обладает лишь одним признаком – постоянной потребительской подвижностью.

Социальное в современном обществе имеет почти безграничную власть, поскольку есть лишь одно событие в общественной жизни, которое останавливает движение, – и это событие – смерть. У массового человека обострение сознания

¹⁷⁸ Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: КАНОН-пресс, 1998.

¹⁷⁹ Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. – М.: Самообразование, 2007.

¹⁸⁰ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Сборник. – М.: АСТ, 2002. С. 17–18.

смертности происходит в связи с угрозой жизни, когда на передний план выходит ценность безопасности и ликвидация факторов, способных нарушить комфорт социального бессмертия как аналога личного, утратившего свою значимость. Поэтому масса по своей природе агрессивна, ей всегда приходится защищаться от деструктивного социального влияния меньшинства и увеличивать свою активность в борьбе за доминирование в общественном пространстве. Именно масса наиболее активно вытесняет смерть из жизни общества, в то время как маргинальные группы поддерживают её притягательность, а элита не выработала адекватного ответа на табуирование и растабуирование темы смерти.

Сегодня всё больше распространяется мнение о том, что общество находится в кризисном и болезненном состоянии. Оно связывается с низким моральным развитием членов общества, отсутствием четко определенных правил и норм в функционировании тех или иных институтов (кризис семьи и брака), апатии по отношению к традициям и т.п. На наш взгляд, это следствие замены идеи личного бессмертия на социальное в условиях катастроф и проблем, которые принес с собой XX в. – мировых войн, роста социальной напряженности и технократизации. Под *социальным бессмертием* мы понимаем социально-психологическую установку на непрерывную социальную активность и продуктивность, которые способствуют убежденности в преодолении смерти, причем одновременно осознается мнимость такого бессмертия, поскольку никто не освобожден от физической смерти. Социальное бессмертие – это аналог личного как результата распространения нигилизма и безразличия по отношению к посмертной судьбе в условиях тех ужасов, с которыми людям пришлось столкнуться в XX в. и что нашло выход в переживаниях людей XXI в., предпочитающих реальность социального эскапизма возможности построения идеального общества (демократического, коммунистического).

Ж. Бодрийяр говорит о том, что в современности социальное начинает распространяться настолько, что полностью овладевает реальностью. Смерть остается последней связью человека с реальностью, его способом возвращения в реальность. Современное общество наполнено «мертвым трудом» (труд не производит, а социализирует), «мертвыми бюрократическими связями» (раздутый бюрократический аппарат) и «мертвым языком» (упрощение языковых структур). Социальное в лице

политики и экономики постоянно воспроизводит смерть, управляет мертвыми отношениями между людьми – обезличенными связями¹⁸¹.

Образование нового представления о социальном связано с развитием представлений о смерти, в частности, их религиозного компонента. Религиозное сознание западных европейцев прошло сложную эволюцию в отношении приоритетных событий в эсхатологии: всеобщий суд и коллективное спасение (раннее Средневековье); индивидуальный суд и личное спасение (конец Средневековья); вера во встречу с любимыми на небесах (эпоха романтизма). Последнее доминировало до современности, где почти полностью утрачивается вера в личное бессмертие и, следовательно, во встречу после смерти. Социальное бессмертие заменяет личное.

С утратой веры в личное бессмертие начинают распространяться новые формы социального освоения пространства – «социальные эксперименты» с реальностью. Если люди лишены *memento mori* – «памяти о смерти», прижизненных размышлений о конечности всего сущего, то к индивидуальному сознанию предъявляются требования по творческой активности и образованию новых форм длительности, что мы называем *социальным экспериментированием*. Такой подход полностью отражает всю кризисность ситуации в обществе, которое, ускоряя темп времени, увеличивает и количество созданных форм. В частности, семья, исчерпавшая себя как форма, – разрушается, а общие дети больше не являются основой её устойчивости, что способствует в том числе и росту социального сиротства в обществе.

Современные мужчины и женщины избавлены от груза ответственности за пожизненный брак или примирения с необратимыми, как им кажется, недостатками супруга. Они располагают свободой выбора, и разочаровываясь, способны легко менять свой выбор. Свобода творения форм избавляет от фатума, временной беспомощности. Само понятие судьбы выглядит анахронизмом при описании современной социальной реальности. Вызывает сомнение и совместное продолжение брака на небесах, хотя эта романтическая линия еще существует.

Кризис веры – это часть социального кризиса на уровне мировой истории, где происходит деконструкция традиций и представлений, которые на них основаны. К человеку предъявляется требование постоянного социального движения: обучение,

¹⁸¹ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екб.: Изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 80–81.

переобучение, повышение квалификации, непрофильное устройство на работу, кардинальное изменение профиля предыдущей работы и др. Те представители общества, которые не успевают за временем, остаются вне активной социальной жизни, вне социального времени, замкнутыми на застывшем фрагменте истории.

Человек, который находится вне социального времени, становится социальным бременем для тех, кто продолжает движение. Пожилые оказываются экономическим и социальным «балластом», лежащим на плечи трудоспособных, продолжающих верить в социальное бессмертие. В некоторых странах, в том числе в России, «решение» этой проблемы заключено в максимальном продлении трудовой жизни граждан, отодвигающем на несколько лет выход на пенсию, повышение пенсионного возраста. Понимание «активной старости» и социального благополучия целиком базируется на том, есть ли у пожилого человека работа.

Благодаря развитию медицины и доступа к социальным благам повысилась продолжительность жизни, тем самым отсрочив смерть целых поколений. Но как пишет Ж. Бодрийяр, территория, отвоеванная у смерти, остается «социальной пустыней» с расширенной системой иждивенчества и сегрегации¹⁸². Опыт и знания, накопившиеся за годы трудовой жизни, оказываются ненужными, что для человека, выходящего на пенсию, означает социальную смерть. Связь между поколениями утрачивается без прав на восстановление. Для молодых людей открыты огромные возможности по приобретению знания, остается лишь правильно выбрать достоверный источник. И обращение к пожилому человеку как источнику такого знания – маловероятно, поскольку очевидно научно-технологическое отставание данной категории населения.

Главный упрек старости всегда состоял в том, что это – возраст смерти. Пожилые находятся в опасной близости смерти. «Дамоклов меч», занесенный над головой каждого, оказывается с точки зрения общества наиболее приближен именно к пожилым. Праздной культуре современности претит даже сама возможность реальной угрозы смерти, которую старость несет с собой. В эпоху «счастливого индустриализма», как назвал Ж.-Ф.-Э. Шардуйе общество XIX в., нет времени заниматься смертью и умершими, хотя официальная причина состояла в том, что кладбища распространяли опасные инфекции¹⁸³. «Счастливый постиндустриализм» XXI в. базируется на том же

¹⁸² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. С. 290.

¹⁸³ Цит. по: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. С. 442.

положении, дискредитируя старость всеми возможными способами и зачастую в радикальных формах: старость должна уподобиться молодости, или её не должно быть в общественном пространстве. Пожилым закрывается доступ в социальный мир так же, как он закрыт сегодня для инвалидов в России.

Чтобы образовавшаяся социальная пустыня современности была населена, необходимы изменения в представлении о социальном, что подразумевает снятие табу с темы смерти и непредвзятое отношение к старости. Но в то же время несправедливо требование пожилых по возвращению культуры прошлого и негативирование культуры настоящего. Гармоничное развитие общества возможно только при сохранении преемственности между прошлым, настоящим и будущим. Это означает налаженную связь между поколениями, их взаимодействие и взаимоуважение.

Смерть в настоящем перечеркивает любое будущее, всё представляя прошлым. Но благодаря ей возможно и восстановление временной связи, когда человек прикасается к результатам жизни и жизненному знаменателю другого человека и вблизи других. Н. Ф. Федоров говорит о том, что «человек есть существо погребаящее». Прощальные ритуалы – это не только социальная условность или гигиеническая необходимость; они выражают всю глубину человеческих отношений, служа основанием социальной солидарности и формируя «общее дело», которое направлено на воскрешение умерших¹⁸⁴. Дистанцируясь от религиозного символизма в его позиции, укажем, что смерть – неустрашимый факт общественной жизни, семейной и индивидуальной биографии. Часто замаскированная, она присутствует в общественной жизни, оставляя свои следы в пространстве, что и можно назвать «воскрешением», когда имеются попытки восстановления образа умершего в его связи с лицами, которые о нем помнят. Они готовы солидаризироваться, стать частью единой нефрагментированной общности.

Гегемония социального значительно отличается от общего дела как *дружественной кооперации* между людьми в обществе. Если в первом случае социальное означает управление мертвым материалом, где субъекты общественной жизни растворяются в массе, то социальное как общее дело означает солидарность, основанную на коллективных чувствах, а не стихийных эмоциях. Дружественная

¹⁸⁴ Федоров Н. Ф. Человек есть существо погребаящее // Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Прогресс, 1995. С. 64.

кооперация возможна, если существует преемственность во времени, снижен темп жизни, предусматривающий возможность остановки – прижизненных танатических медитаций, *memento mori*, при которых становится возможной встреча человека с самим собой.

Анализируя внутреннее сознание времени, Э. Гуссерль приходит к выводу о взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего. Осознание прошлого в виде воспоминания (ретенции) содержит в себе, помимо «тогда-пережитого», и горизонт для будущего в сознании предугадывания (протекции). Прошлое и будущее влияет на образ настоящего – «сейчас воспринятого»¹⁸⁵. Призрак – это воссозданное впечатление от прошлого, застрявшее в настоящем и направленное в будущее; это бледная копия, которая ввиду отсутствия реального объекта претендует на существование. Это притязание на бытие никогда не будет реализовано, поскольку мертвое мертво единожды. Здесь мы исключаем всякий мистический компонент и говорим только о сознании и его продукции. «Общее дело» позволяет продолжить социальное существование умершего, что означает иное понимание социального бессмертия.

Ж. Деррида утверждает, что призрак – это нечто не присутствующее. Реализация цели, которую всегда ставил перед собой человек с периода своего осознания – научиться жить, что означает умение жить сообща с призраками, учиться их понимать. Такое общение с призраками есть «политика памяти, наследования и отношения поколений»¹⁸⁶. Эта связь не предусматривает спиритуализма в смысле практики общения с душами. Это преемственность, которая подразумевает уважение к прошлому и ответственное отношение к будущему, необходимость считаться с жертвами войн, насилия, различных форм социального угнетения и подавления. И люди прошлого, и люди настоящего совместно творят общую историю.

Время, отпущенное для человеческой жизни, неумолимо движется вперед, безразличное к боли и страданиям, которые крадут ценные минуты, безвозвратно утерянные. Большинство всегда считало, будто человеческий век несправедливо короток. Ещё Сенека выражал решительное несогласие с этой мнимой несправедливостью, утверждая, что люди, погруженные в суету своей жизни,

¹⁸⁵ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. С. 56.

¹⁸⁶ Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – М.: Ессе homo, 2006. С. 9.

«бессовестно проматывают время» и сами делают жизнь короткой¹⁸⁷. Время, которое они думали сэкономить, исчезает. Главная причина этого состоит в расточении времени, бегстве от себя, а также в отсутствии философских упражнений как совокупности мыслительных операций, направленных на разумную организацию жизни, что позволяет бережно хранить время становления.

Вместо того чтобы обеспечить долгую жизнь, наши жизненные занятия делают её короткой, не оставляя возможности для встречи с собой, но в то же время вселяют уверенность в социальном бессмертии. У людей не хватает времени на чтение и развитие себя, другими словами, у них нет времени для жизни, и им приходится учиться умирать, так и не попытавшись узнать, что такое жизнь. Общество всеми силами пытается скрыть эту неприглядную истину, предоставляя доступные занятия (работа), формируя круг ответственности и иждивенчества (семья), которые крепко ~~бы~~ связывают человека с обществом, делая его по возможности полностью социальным существом, лишенным экзистенциальной активности. Социальное становление – это связь между человеком и обществом, которой общество-без-смерти всё крепче и прочнее обосновывает себя. Это общество, где смерти не остается места: тема смерти максимально табуирована. Чем больше в человеке социального, тем больше он сопротивляется смерти, но его социальная активность – это управление мертвыми структурами.

С повышением скорости жизни неминуемо растет и скоротечность всех жизненных событий. Траур, считавшийся выражением глубочайшей тоски по умершему, становится весьма условным и даже лишним, если говорить о продолжительной поддержке эмоциональной связи с умершим. Бесспорно, право на скорбь уважается, но лишь на скорбь непродолжительную. Общество заинтересовано в том, чтобы обессмертить человека, как можно скорее табуировать тему смерти, нарушая временную преемственность. В таком случае смерть – не общее дело, а неподъемная тяжесть, которая ложится на плечи родственников. Они несут финансовые расходы, им приходится заниматься организацией похорон. На похоронах встречаются родственники, которые зачастую только в этой ситуации и встречаются.

Если обратить внимание на современный похоронный ритуал, то в нем нет ничего от того, что когда-то служило цели духовного или социального единения. Сегодня это

¹⁸⁷ *Сенека. О скоротечности жизни // Философские трактаты. – СПб.: Алетейя, 2001. С. 41.*

способ коммуникации с родственниками, а также ряд действий и обрядов над телом умершего, которые сугубо формальны. Это косвенно говорит и об утрате институтом семьи своего прочного статуса, а кровно-родственной связи – как наиболее важной. В большинстве случаев члены семьи ничего не знают друг о друге, и что же в таком случае они могут сказать в эпитафии к своему умершему члену? Человек, таким образом, превращается в явление, а его жизнь в совокупность ничем не примечательных обыденных занятий и стремлений. Семья из весьма долгого и упроченного социально-биологического образования становится социально-экономическим симбиозом. Пока этот союз эффективен – он существует, когда утрачивает свою эффективность – распадается.

Мы можем говорить о необходимости трансформации общественного сознания, благодаря чему смерть должна стать осознанной проблемой общественного бытия. Это подразумевает снятие табу с темы смерти, а также пересмотр ключевых аспектов социального в пользу дружественной кооперации. Изменения затрагивают следующие направления.

1) Свободное искусство, которое открыто выражает новую коллективную чувственность, противоположную массовой. Защита современного искусства от нападок со стороны радикально настроенных лиц. Поощрение деятельного искусства, при котором мастерская для художника постоянно расширяется, изыскиваются новые формы художественного воплощения, например, в сфере социальной рекламы, посвященной суицидальной теме. Активное использование театральных средств в социальной работе с лицами с выраженным девиантным поведением. Использование танатодрамы как социальной технологии помощи. Смысл театральной игры (симуляции) в самих действиях, консолидации мыслей и чувств, обучению солидарности. Центральное событие для осмысления – феномен смерти и его влияние на жизненное пространство, избираемые ценности. Отношение к смерти становится индикатором нравственного и социального состояния личности, его способности давать оценку своим поступкам и мыслям, осознанно избирать ценности и формировать смысл жизни. В процессе подготовки и непосредственно в игре формируется активная социально-познавательная позиция, включаются процессы взаимопонимания и солидарности. Прививается дисциплина и организованность. Все это позволяет переосмыслить свое место в обществе, собственную жизнь и формирует

ответственность за свои поступки, исключает из жизни девиантную практику. Гармонизация отношений личности и общества показывается на примере театральной игры.

2) Наука, свободная от метафизических построений и мертвых категорий, которая развивается на основе дискуссионности. Актуализация коллективного научного творчества, нацеленного не на узкую специализацию, а на междисциплинарность и сотрудничество в области танатологии. Организация конференций, круглых столов, семинаров по проблематике социальных аспектов изучения смерти, имеющих целью повышение научного статуса и ценности социально-философских исследований феномена смерти. Поддержка со стороны государства танатологических журналов, освещающих вопросы теоретического и прикладного характера. Формирование исследовательских школ для постоянного изучения танатологических проблем.

3) Политика, нацеленная не на приумножение и количественный рост, а на сохранение и качество, восстановление преемственности между поколениями – «танатической памяти» (защита культурного наследия), включение пожилых людей в активную социальную и культурную жизнь, повышение их уровня технологической грамотности посредством реализации соответствующих обучающих и досуговых программ в социальных службах.

4) Ориентация права не на ограничение свободы, а её максимизацию с последующим снижением уровня «танатической агрессии» – стремления к возмездию. Либерализация законов и приостановка законотворчества, ужесточающего существующее наказание или вводящего новые санкции. Общественный контроль за деятельностью депутатского корпуса и введение для них публичных экзаменов по истории, экономике и праву.

5) Образование, которое ориентировано на рост ответственности и возможностей реального выбора; включение социальной танатологии в программу профессионального образования в качестве дополнения к социально-гуманитарным дисциплинам (социология смерти, антропология смерти, философия смерти, экономика смерти и др.), а также в качестве раздела при освоении предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в школах. Танатологическое просвещение – необходимое звено в системе профилактики суицидов, поскольку отсутствие желания и возможности у

учителей и родителей говорить с детьми на тему смерти образует притягательный ореол вокруг неё.

Основной результат, преследуемый таким реформированием, – не создание идеального общества, а формирование «танатического диалога», способности членов общества говорить и мыслить о смерти без страха; распространение «танатологической грамотности» как на уровне естественнонаучных знаний о смерти, так и социально-гуманитарных, необходимых для предупреждения медиа-искажений и политических спекуляций над смертью, в том числе героической.

* * *

Необходимость перемен очевидна, поскольку на наших глазах образуется совершенно новое общество и человек. И в этом обществе должно найтись место для осознания смерти. Сегодня люди действительно обладают необычайно длительной жизнью и связано это вовсе не с увеличением продолжительности жизни среди населения, а с *тотальной свободой*, с помощью которой люди вольны создавать множество социальных форм длительности. Попробовать себя в самых различных сферах труда, не будучи привязанными к одной на всю жизнь. Не продолжать брак, который исчерпал свои возможности. Никогда не удовлетворяясь полученным образованием, постоянно открывать для себя новые области знания.

Но тотальная свобода требует и *тотальной ответственности*, когда мы не просто увеличиваем количество созданных форм, а также наполняем их качественным содержанием, за которое несем ответственность. Это требуется для построения общества, где есть место смерти. «Счастливый постиндустриализм» настоящего не должен призывать смерть ранее её срока, как и не должен отказывать ей в законном месте в общественном пространстве. Задача общества – попытаться рассмотреть смерть не с позиции умирания и выяснения причин смерти отдельных людей, а научиться думать о смерти, приостанавливая бесконечный ход социальной машины и освобождая время для себя.

2.3. Социальная онтология смерти в перспективе будущего

Современное общество – это сложное социальное образование, в структуре которого смерть занимает одно из ведущих положений, являясь отражением протекающих в нём социальных процессов и проблем. Переживание террористической угрозы, страх наступления военных действий, активизация суицидального поведения – это неотъемлемые атрибуты опыта повседневности современного человека, обострённые в связи с ростом рисков в обществе, утратой чувства личной и социальной безопасности.

В общественном сознании и бытии сегодня существует тенденция эстетизации смерти. Эстетическая сторона смерти и умирания начинает привлекать всё большее внимание общества, заслоняя собой этическое послание смерти. Другая тенденция – рост абсурдности в опыте повседневности: человек не осознает себя в этом обществе, а его элементы (члены общества, социальные группы и институты) кажутся ему чуждыми, повышая степень раздражения и неудовлетворенности от реальности в целом. В связи с ростом свободы и растабуирования (снятие табу с темы смерти, деритуализация смерти) получают развитие обратные тенденции: табуирование темы смерти (упрощение погребального обряда и траурного процесса), тоталитарные настроения и др.

Восприятие мира, как и сам мир стали фрагментированными. Индивидуализация, которая была необходима для освобождения сознания от подавляющего инициативу коллективного давления, сама стала источником давления. Индивидуальность становится клишированной, а потребности унифицируются. Духовность заменилась чистым эстетизмом, а человек не обременяет себя тяжестью глубоких размышлений, используя в повседневности лишь мысли-факты, почерпнутые из медиа-среды. На этом основываются современные социальные сети, где мысли, приведенные на личной странице, представляют личный факт, факт другого или цитату о факте. Цитирование занимает особое место в социально-коммуникативной среде, представляя собой продукт не интеллектуального выбора, а эстетического – в соответствии с тем или иным вкусом.

С развитием представлений о смерти происходят изменения в социальной реальности, что мы обозначаем в качестве современной социальной онтологии смерти. Начинает активнее развиваться трансгуманизм – преодоление или усовершенствование природы человека с помощью техники. Смерть объявляется ошибкой, которую

необходимо исправить продажей «бессмертия», доступ к которому открыт лишь наиболее обеспеченному слою населения. Тем самым усиливается социально-экономическое неравенство внутри общества, а также среди развитых и развивающихся государств. Феномен смерти в большей мере *медикализируется*, поскольку событие смерти связывается с больничной инфраструктурой, максимальным продлением и поддержанием физического существования. Страх смерти распространяется с такой силой, что его не способна преодолеть религиозная эсхатология, а умершие остаются в структуре жизненного мира только в той степени, в какой жива память о них.

Либерализация смерти как освобождение общества от неё приводит к тому, что событие смерти перестает выполнять объединяющую и смыслопорождающую функцию. Социальное бытие структурируется по принципу противопоставления смерти, стремясь к её полному исключению из жизни общества. В массовом сознании преобладает действие «нормативного» компонента в событии смерти, а в условиях современности «индивидуальный» компонент остается практически неразвитым и существует лишь в границах опыта маргинальных групп в обществе (например, суицидальной направленности).

Потребность в разработке концепции социальной онтологии смерти определяется необходимостью дать понимание происходящим сегодня кризисным событиям в жизни российского общества (распространение «групп смерти» 2015 г., теракт в Санкт-Петербурге 2017 г., пожар в Кемерово 2018 г., массовое убийство в Керчи 2018 г. и др.). Эти события являются не просто единичными фактами, а представляют собой во всей системе общественной безопасности. Так, нарушение правил пожарной безопасности – это преступная халатность, свидетельствующая о существенном изменении представлений о смерти в пользу полного подчинения человеческой жизни системе государственного управления. Право на жизнь является сугубо декларативным, если человек при этом не имеет возможности направлять, организовывать, проявлять свободу и ответственность в пространстве личной и общественной жизни. А это возможно только в условиях равенства не только в смерти, но и перед смертью, когда смерть человека не зависит от внешней социально-политической конъюнктуры, а определяется им самим на основе свободных решений и доступности общественных благ – развитой системы медицинской помощи, образования и др. Участившиеся в разных странах массовые убийства в школах свидетельствуют о тенденции деградации всего общества и

отдельных его институтов – семьи, школы. Смерть людей всё чаще становится единственным способом привлечения внимания общества к происходящим проблемам, но вместо их решения и конкретных предложений возрастает общественная истерия по поводу поиска виновных. В то время как в проблемах общественной жизни каждый человек должен принимать ответственность на себя.

В конечном итоге, обесценивание человеческой жизни является следствием неверного выбора курса социальной политики, устремленной к маскировке социальных проблем, а не к их преодолению. Социальное решение упомянутых выше кризисных событий не может определяться только существующей политикой компенсаций. Сложно представить, как возможно компенсировать утрату близкого человека. Значимость жизни и смысл смерти определяется силой социальных выводов, которые распространяются на современное общество, определяя структурные сдвиги в его жизни. Следовательно, главный вопрос состоит в том, изменилось ли что-либо после этих трагедий и что именно изменилось? Социальный гуманизм изменяется в сторону максимального расширения – ценной становится любая жизнь, что приводит к постоянным дискуссиям в области биоэтических проблем, связанных со смертью и умиранием (право и запрет на эвтаназию, аборты и т.п.). Обеспечение социальной безопасности и равенства связано с активным формированием и поддержкой институтов гражданского общества, которые определенно должны иметь большее влияние на политические решения. Но главный вопрос состоит в том, что необходимо сделать для того, чтобы вернуть ценность жизни отдельного человека? Эта ценность связана со способностью каждого человека сделать все возможное для максимального освоения экзистенциального пространства совместно с другими людьми, постоянно обучаясь солидарности, сопричастности бытию друг друга. Чувство принадлежности и идентичности является наиболее доступной мерой профилактики социальных трагедий.

Сегодня в России не сложились условия для танатического диалога. Исключением можно считать краткосрочные обсуждения гибели знаменитых лиц, массовые смерти или катастрофы, связанные с крушением авиатранспорта. Из наиболее значимых событий в жизни общества, которые действительно располагают возможностями для формирования площадки понимания – это ставшая традиционной акция «Бессмертный полк», празднование Дня Победы. Но такие площадки должны функционировать независимо от знаменательной даты, соответственно иметь

регулярный, а не акционный характер. А обсуждение обязательно сопровождается вынесенным социальным решением, его реализацией с привлечением основных институтов общества. Это может происходить как на высоком правительственном уровне, так и на уровне местной администрации с привлечением гражданского общества.

В связи с ростом социального в жизни современного человека смерть располагается теперь не только на территории сакрального пространства культовых зданий, но также обосновывается в интернет-пространстве, куда и перенеслись все обсуждения острых социальных проблем, в том числе связанных со смертью. Закрепляется *образ виртуальной смерти* (псевдосмерти). Благодаря интернету, по мнению С. Кана и С. В. Мохова, тема смерти становится публичной, что, однако, не снимает с неё табу. В качестве примера они приводят спор в отношении погибших на Украине солдат, их участие в военных действиях и захоронение. Также начинает распространяться *death tourism* – социальное явление, при котором люди проявляют «нездоровый интерес» к теме смерти: выяснению причин и обстоятельств смерти, обосновывая своеобразную «моду на смерть»¹⁸⁸. Эта мода проявляется в рамках опыта повседневности, почерпнутого из популярной литературы, посвященной различным аспектам медиализированной смерти – то есть смерти в результате болезни и так или иначе связанной с больничными условиями, медицинскими манипуляциями. Чаще всего затрагивается тема онкологических заболеваний, где эстетическая линия умирания проявляется наиболее чётко на интенциональном уровне влечения. В качестве примеров данной литературы можно привести романы Дж. Грина «Виноваты звёзды»¹⁸⁹ и Дж. Даунхэм «Пока я жива»¹⁹⁰.

Также в кинематографе получает всё большее развитие *«паллиативный гедонизм»* – социально-психологическая установка на получение предсмертных удовольствий в максимизированном виде или наблюдение за соответствующим поведением. Вместо *memento mori* поощряется *carpe diem* – наслаждение настоящим, наиболее эффективное проживание одного дня без заботы относительно завтрашнего. В. Джеймс отмечает, что происходит существенный сдвиг с увлечённости посмертной судьбой умершего до

¹⁸⁸ Кан С., Мохов С. Death studies и западная антропология // Археология русской смерти. 2015. № 1. С. 15–24

¹⁸⁹ Грин Дж. Виноваты звёзды. – М.: АСТ, 2014.

¹⁹⁰ Даунхэм Дж. Пока я жива. – М.: Рипол Классик, 2014.

интереса к процессу умирания, что он связывает с феноменом «контролируемой смерти». Подключение аппаратов искусственного жизнеобеспечения или ввод в состояние «искусственной комы» позволяет отсрочить или приблизить час смерти, делая смерть предсказуемой и оставляя возможность психологической подготовки близких умершего к мысли об утрате близкого человека¹⁹¹.

С. В. Мохов отмечает, что интернет все чаще становится способом информирования о смерти близких и делает событие смерти публичным благодаря тому, что тот или иной пост с социальной страницы может быть взят как основа для выражения скорби. Права на «личные вещи» принадлежат уже не семье, а общественности в целом. Такая ситуация способствует растабуированию темы смерти, делает её максимально открытой для публичного обсуждения¹⁹². Социальная страница становится своеобразным алтарём, где каждый может обратиться к умершему с просьбой и выразить скорбь. Кладбище также становится виртуальным.

Начиная с XX в. и по сегодняшний день сильное развитие получает антиутопический жанр, где будущее смерти и общества выражено наиболее сильно. Современные антиутопические сюжеты в кинематографе, литературе, изобразительном искусстве и философии продолжают волну разочарования XX в., подхватив эстафету экзистенциализма, постоянно убеждая в том, что невозможно построить счастливого общества для равно свободных людей в условиях гегемонии социального – обезличенных социальных связей и отношений.

Общество, описанное Е. Замятиным, – это техногенный, математизированный и чётко логически продуманный мир, в котором логика полностью уничтожает фантазию на индивидуальном и социальном уровне. Цель так называемого Единого Государства – избавить людей от голода, употребляя только нефтяные продукты, и утолить жажду любви, закрепляя за каждым «номером» (членом общества, в качестве имени которого используются буква и число) свой объект для сексуального удовлетворения. Ограничивается лишь количество времени, отведенного на секс, но при этом любой номер имеет право на обладание любым другим. Счастье приравнивается к состоянию несвободы, необходимым «оковам», которые облегчают человеку задачу этического

¹⁹¹ James W. Green, *Beyond a Good Death: The Anthropology of Modern Dying*. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

¹⁹² Мохов С. В. Ситуация с «death studies» в современной науке // Новое прошлое. 2016. № 4. С. 234–235

выбора между добром и злом, деля социальную жизнь предсказуемой, лишая её конфликтогенной составляющей¹⁹³.

Героиня романа I-330 называет жителей Единого Государства антихристами, которые отказались от прошлого и отклонились от религии предков – христианства¹⁹⁴. Но главный враг такого общества не религия или вера, а фантазия, которая ведёт к многочисленным болезням, сама при этом являясь наихудшей болезнью. Фантазия – это преграда для установления всеобщего счастья¹⁹⁵. Поэтому жителям предлагается операция, которая раз и навсегда лишит их фантазии, а вместе с тем и человечности. Всех несогласных с операцией рано или поздно познакомят с Машиной Благодетеля – устройством смертной казни, после деятельности которой от человека остаётся лишь вода. Событие смерти становится предельно «чистым» и быстрым. Поэт зачитывает приговор, а совершенная «гильотина» исполняет справедливое решение.

О. Хаксли в романе «О дивный новый мир» изображает общество будущего, где людей объединяет ценность потребления, возведенного в культ. В едином государстве кастовая принадлежность определяется еще до рождения, формируются необходимые для определенной касты способности, а также симпатии и антипатии, предопределен уровень физического и интеллектуального развития. Институт брака отсутствует, а моногамия порицается. Заметная черта всех членов этого общества состоит в крайней степени брезгливости и неприятии всего, что нарушает заданный порядок вещей и лишает комфорта. Тема смерти становится табуированной, а смерть лишней в обществе всеобщего счастья¹⁹⁶.

Не поощряются развлечения, связанные с уединением, поскольку они способны навлечь определенные протестные мысли. Детей учат с самого раннего возраста (полутора лет) воспринимать смерть как естественный и очевидный процесс, лишённого каких-либо тайн, сакрального смысла. Они постоянно посещают больницы, собираются вокруг умирающих¹⁹⁷. На наш взгляд, знакомить детей с темой смерти необходимо, но не с помощью «управляемой смерти», когда она ставится вопрос о ликвидации любых признаков физической старости, немощи, боли. Так, мать главного героя – Линда умирала со всеми удобствами. Она была в окружении телевизоров, играла музыка,

¹⁹³ *Змятин Е.* Мы : роман. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. С. 78–79.

¹⁹⁴ Там же, С. 202.

¹⁹⁵ Там же, С. 220.

¹⁹⁶ *Хаксли О.* О дивный новый мир. – СПб.: Амфора, 1999.

¹⁹⁷ Там же, С. 224.

ощущались приятные запахи¹⁹⁸. Умирание становится комфортнее, но жизнь и смерть – куда менее осмысленными. Дети должны знакомиться со смертью через ее обсуждения в комфортных для них условиях, в том числе семье, школе с помощью специально организованных бесед, лекций, семинаров, тренингов и т.п. Современное общество в свою очередь старается защитить детей от смерти – как вредной для них информации. Вокруг темы вредной информации формируется целая социальная истерия.

Спустя почти 30 лет О. Хаксли утверждает, что мы движемся к «дивному миру» намного быстрее, чем он мог предположить. Демократия подвергается постоянным нападкам, а тоталитарные режимы крепнут и развиваются. Тоталитаризм потребления достигает своего высшего уровня развития и захватывает все слои населения¹⁹⁹. Выход из этой ситуации он видит в повороте Запада к Востоку, обращении к древним буддийским и индуистским учениям и практикам, позволяющим остановить ход истории человечества, приближающегося к своей духовной гибели²⁰⁰.

Мы не можем согласиться с данным мнением, поскольку простого поворота к Востоку, как предлагает О. Хаксли, очевидно недостаточно. Не нужно искать готовых рецептов на другом конце мира; необходимо реформировать существующее общество, поощряя *танатологическое просвещение* – развитие знаний о смерти и способов его трансляции; преодолевая «бегство от свободы» (Э. Фромм), качественно наполнять расширяющееся пространство свободы; повышая уровень индивидуальной и коллективной ответственности граждан на основе преимуществ солидарности, а не правовых санкций и ограничений, политике компенсаций и т.п.

Дж. Оруэлл, хотя также говорит о тоталитарном режиме, все же представляет общество будущего и роль смерть в нем иначе. В обществе распространяется табу на секс и любовь как таковую, а вся власть концентрируется в руках партии – как единой системы подавления. Так же, как и в обществе у О. Хаксли, присутствует кастовая система, но в низшей касте сосредоточено абсолютное большинство населения – пролы (беспартийный пролетариат). Свободное критическое мышление запрещается, поскольку оно направлено на то, чтобы свергать авторитеты и идолов, что сохраняет в себе опасность для общественного порядка и жесткой социальной структуры по кастовому типу. Если следовать за логикой главного антагониста произведения –

¹⁹⁸ Там же, С. 269

¹⁹⁹ См.: Хаксли О. Возвращение в дивный новый мир. – М.: Астрель, 2012.

²⁰⁰ Хаксли О. Остров. – СПб.: Академический проект, 2000.

О'Брайена, то подлинная основа власти одного человека над другим заключена в постоянном предчувствии боли. Власть – источник боли, которая распространяется на объект контроля с целью его освобождения от самого себя, снятия с него полной ответственности за индивидуальное существование и его сращивание с коллективной политической машиной²⁰¹.

Дж. Оруэлл обрисовывает мир, где люди пожертвовали свободой ради счастья. Но их счастье сугубо контролируемо и дозировано. Это изобилие, которое определено заранее и связано с непрекращающейся ненавистью к Другому. Прошлое находится под абсолютным контролем Государства, которое прививает в людях чувство тотальной покорности. Такая покорность воспитывается с помощью «двоемыслия» – быстрой смены убеждений и адаптации к меняющимся интересам партии, историческим фальсификациям. Прежние тоталитарные режимы (Германия, СССР) были по-своему мощны, но ошибка их лидеров состояла в стремлении захватить бытие, в то время как необходимо направить все усилия на порабощение сознания. Критический ум должен уступить конформистскому, который следует за буйствующей коллективной стихией (массы, толпы).

Событие смерти лишено какого-либо значения (сакрального или секулярного) и предполагает быстрое исчезновение – распыление. Люди боятся не смерти как таковой, а боли, которая ей предшествует. И они жертвуют кем и чем угодно, чтобы прекратить боль. Уинстон Смит под пытками предает свою возлюбленную – Джулию, а она его. Смерть для главного героя становится неосознанной силой, уничтожающей остатки «последнего человека».

Р. Брэдбери в своем варианте тоталитарного общества будущего также делает большой акцент на подавлении способности мыслить, что так или иначе связано с чтением. Поэтому вполне логично, что книги, претендующие на то, чтобы способствовать рождению мыслей, подлежат сожжению, а их хранение является преступлением. Чем сильнее развивается массовизация всех жизненных явлений, тем сильнее дифференциация внутри общества, в которой существует множество мелких групп от любителей собак до потомков родов той или иной местности. Похоронный ритуал в таком обществе максимально упрощается (из-за чувства тревоги): все тела подлежат кремации буквально сразу после смерти. Через 5 минут после смерти человек

²⁰¹ Оруэлл Дж. 1984. – М.: Издательство АСТ, 2016. С. 299-300.

уже на пути в крематорий, а через 10 минут от него остается лишь пыль²⁰². Это необходимо, чтобы люди не имели возможности проявить свои чувства и мысли в отношении смерти и сформировать «опыт смерти».

О мёртвых необходимо забыть, и чем быстрее, тем лучше. Нарушается преемственность между поколениями, а до-бытие закрепляет свою окончательную победу, отрицая даже возможность построения диалога между живыми и мертвыми, приобретение опыта смерти. Смерть свободолобивой девушки Клариссы на уровне события смерти подвигла главного героя Монтэга на воплощение тех экзистенциальных стремлений, что уже в нём зрели, но пока не находили сознательной формы выражения – свободы мысли и поступка, которых лишены жители футуристического общества.

Все четыре варианта возможного развития общества отмечены пессимизмом и тоталитарным захватом общественного сознания и бытия. На наш взгляд, такой вариант развития событий вполне реален и оправдан в случае, если люди откажут «тотальной свободе» (количественному и качественному росту) в праве на существование, не захотят учиться «тотальной ответственности», находясь в страхе и перед жизнью, и перед смертью. В качестве результата повышения тревоги будет наблюдаться взаимный рост табуирования темы смерти, клерикализации населения и активизации суицидального поведения. Так, наблюдается рост «групп смерти», в которых молодых людей подталкивают к игре в смерть на фоне полного отсутствия знаний о смерти и невозможности предоставления таковых социальной системой. Политическая реакция на этот рост вполне отвечает тоталитарному духу – ужесточение контроля за интернет-пространством, минимизация свободы.

Аналогичная реакция на возрастающую террористическую угрозу – ужесточение законодательства, направленное на выявление экстремизма с сомнительными критериями отбора экстремистского материала у экспертной группы. Но по мысли Б. Франклина: «Пожертвовавший свободой ради безопасности не заслуживает ни свободы, ни безопасности»²⁰³. Это значит, что подлинный враг общества – ложное чувство безопасности, подкрепленное ужесточением контроля за частной жизнью. Одержимость безопасностью становится одной из главных характеристик общественного бытия и сознания.

²⁰² Брэдбери Р. 451 градус по Фаренгейту: роман. – М.: Эксмо, 2013. С. 86–90.

²⁰³ Votes and Proceedings of the House of Representatives. – Philadelphia, 1755. P. 21.

Неадекватная реакция со стороны политического представительства медленно, но верно подталкивает общество к осуществлению антиутопий, в то время как социальное большинство озабочено только гипертрофированной ценностью здоровья и непереносимостью боли во всех её формах, что отражается в современном кинематографе. В качестве примера можно привести фильм режиссёра Г. Вербински «Лекарство от здоровья» (2017), где здоровье рассматривается как вид социальной иллюзии, с помощью которой происходит манипуляция общественным сознанием и в соответствии с чем перестраивается общественное бытие.

Современный человек в демократическом государстве больше подвержен переживанию отсутствия смысла в жизни в силу отсутствия жесткой тоталитарной системы, способной дать цель в жизни человека, предать смысл его бытию как человека, включенного в систему социального взаимодействия. Абсурд – это чувство, практически не покидающее такого человека. Тоталитарные режимы Е. Замятина, О. Хаксли, Дж. Оруэлла, Р. Брэдбери пессимистичны по своему содержанию, но вызваны одновременно потребностью в системе тотального контроля, который избавил бы людей от свободы, необходимости самостоятельно мыслить и делать выбор. Здоровье оказывается одной из манипулятивных техник контроля над массой в условиях табуирования темы смерти.

На современном этапе общественного развития определились два способа борьбы с кризисом институтов общества. Первый способ – возрождение «традиционных ценностей», повышение уровня религиозности и духовности. Данный способ наиболее политически привлекателен, но несовместим с современным образом социального, которое понимается как обезличенное множество связей, в то время как традиционность, духовность и религиозность требуют личной заинтересованности людей друг в друге. Как следствие, лишь возрастание уровня абсурда и материализации духовности, которая сводится исключительно к ритуальной «просительной» стороне и никаким образом не способствует решению проблемы суицидальной активности. С усилением давления «традиций» и клерикальных взглядов лишь провоцируются и без того многочисленные конфликты в обществе. Второй способ – распространение гедонистических установок. В современности обосновываются идеи трансгуманизма, которые предполагают изменчивость природы человека, её планомерное улучшение. Но в таком случае на тему смерти накладывается табу, поскольку она главный враг

трансгуманистов. Пафос борьбы со смертью затмевает страх перед болью, которая является важнейшим признаком живого существа. Лишить человека боли – значит обесценить смерть в обществе, свести её до уровня «приличного умирания».

Таким образом, оба способа не ведут к позитивным результатам, поскольку недооценивают роль смерти в общественном сознании и бытии. Социально-философское осмысление представлений о смерти стало возможным в период, когда кризис стал характерной чертой всего общества в целом, а не отдельного этапа его развития. Смерть уже не может стать периферийным делом, упомянутым мимоходом. Необходимо открыто и непредвзято изучать смерть, способствовать её познанию в обществе. На наших глазах вырастает новый социальный мир, который знаменует бытие-со-смертью – осмысленное отношение к смерти. В качестве мер, способствующих положительному сценарию развитию общества, отметим: 1) исключение тоталитарных элементов в социально-политической жизни в виде насилия традиций и клерикальных установок; 2) общественный контроль за трансгуманистическим проектом по изменению человека, а также отсутствие искусственно созданных препятствий к нему; 3) распространение идеала не «безболезненной смерти», а «свободной смерти», избираемой человеком самостоятельно в соответствии со своим «правом на смерть».

Если раньше смысл жизни всегда давался социальной системе извне – религиозной, политической или научной элитой, а средний человек не мог свободно изъявлять волю к смыслу, то XX в., открывший тайну смертности всего человечества, открывает и новые возможности для развития общественного сознания. Перемены относительно роли смерти в жизни подвигли человечество к переоценке всех ценностей. Конкретность смерти постоянно воспроизводит себя в форме многочисленных вызовов социальной безопасности, и одна из них – терроризм. Чем мотивирован человек, решающий уничтожить себя и/или унести множество жизней вместе с собой? Жизнь для такого человека должна стать предельно абстрактной, а в качестве причины самоубийств нельзя рассматривать потерю целей и социальную разобщенность, как предполагал Э. Дюркгейм²⁰⁴. Террорист имеет вполне четкую цель, а его социальная связь с группой несомненно очень сильна. Лишая жизнь человека её конкретности, он с легкостью способен покончить как со своей, так и с чужой жизнью. В связи с этим

²⁰⁴ См.: Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. – М.: Мысль, 1994.

основная задача общества – открыто смотреть в лицо смерти и никогда не жертвовать свободой ради безопасности.

* * *

Смерть, рассматриваемая в социально-философском контексте, – это не вневременной объект или мгновение в вечности, она обладает своими темпоральными свойствами, – это явление зависит от избранной модели восприятия исторического времени. Так, циклической модели соответствует бытие-без-смерти, которая позволяет отрицать смерть из-за того, что человек имел смысл только как часть коллектива – племени, народа, государства и др. Это означает, что его смерть не должна затрагивать «род» как таковой – мёртвые элементы коллектива заменялись живыми, продолжая извечный цикл. Линейная модель связана с таким видом представлений как бытие-к-смерти, означающим устремленность к жизни вечной (подлинной). Социальная жизнь сопровождается усилением «эсхатологического чувства», постоянным переживанием кризиса, который в конечном итоге приводит к *décadence* – упадку в культуре, распространению суицидальной активности. Маятниковая модель, хотя и ассоциируется с азиатским регионом, отражает современное развитие представлений о смерти как бытие-от-смерти. Современность распадается на два полюса: первый – табуирование темы смерти с развитием тоталитарных, клерикальных и традиционалистских настроений и второй – растабуирование темы смерти, что связано с повышением уровня свободы и формированием «тотальной свободы» и «тотальной ответственности». Политическая реакция приводит к ограничению пространства свободы, что приближает современное общество к пессимистическим сценариям развития цивилизации, в которой возрождается тоталитаризм.

Для того чтобы избежать такой перспективы или, по крайней мере, приостановить движение к ней, необходимо провести кардинальную трансформацию общественного сознания, которая предусматривает изменения в основных областях социальной жизни. Эти изменения основываются на формировании осознанного отношения к смерти. Смерть – это социальный феномен, который сам при этом способствует образованию социального. В современности отмечается гегемония социального, где обезличенные связи и отношения порождают рост отчуждения людей друг от друга. В то время как другая сторона социального, просматриваемая с помощью представлений о смерти, – это дружественная кооперация между людьми в обществе, для установления которой

необходимо формирование «танатического диалога». Развитие форм социального взаимодействия, институтов, структур и социального становления в целом требуют осознанного отношения к смерти, что в условиях тотализации бытия означает принятие «тотальной свободы» и «тотальной ответственности» в обществе, которое нацелено на своё дальнейшее развитие.

Заключение

Смерть является значимым событием как в жизни отдельных людей, столкнувшихся с ситуацией утраты, так и общества в целом, выполняя социообразующую функцию. Страх смерти, способы борьбы с ним, мужество перед лицом смерти – конституируют особую общность людей в структуре жизненного мира. Различные социальные институты (религия, наука, семья) становятся регулятором этой общности, закрепляя правила «общения со смертью», но в то же время сами оказываются под воздействием представлений о смерти.

Социально-философское исследование социальности смерти позволяет увидеть, насколько лишено оснований распространенное в обществе мнение, что смерть – лишь мгновение или точка на линии жизни. Изучая смерть как пространственно-временной объект, можно видеть её присутствие в каждом акте становления на разных временных промежутках жизни отдельного человека, общества, мировой истории. *Социальность смерти* – это осознание смерти другими людьми, их участие в событии смерти, а также усилия, направленные на поддержание социального существования умершего. Полная и необратимая утрата умершего в физическом плане восполняется в социальном.

Социально-философская модель анализа представлений о смерти предполагает изучение пространственного аспекта феномена смерти – интенционального содержания события смерти, а также временного – образа смерти в духе эпохи; выявление видов представлений и в конечном итоге создание основ социальной онтологии смерти. Рассматривая событие смерти социально-философски, можно говорить о его особом интенциональном содержании, которое не тождественно совокупности тех или иных действий во время похоронного ритуала, «речевой практике» и т. п. Событие смерти разделяется между людьми в виде актов сопереживания, воспоминаний о смерти близких, воображения (социальных проекций) собственной и чужой гибели. Событие смерти вмещает в себя два компонента: «нормативный», где определена формальная сторона смерти – общие правила для восприятия и поведения в связи со смертью и «индивидуальный», с помощью которого формируется уникальный «опыт смерти» – область экзистенциальной значимости.

Образ смерти – выражение истории развития феномена смерти, которая предполагает смену преобладающих в разные эпохи образов – жертвенной, праведной,

рациональной, романтической и насильственной смерти. Каждый образ предполагает акцент на том или ином аспекте смерти. Для жертвенного образа смерти характерен акцент на моменте смерти. Сама жизнь представляет собой социальную жертву во благо рода, общины или государства. Праведный образ смерти связан с усилением значения процесса умирания, многочисленных приготовлений к нему, открывающих подлинную жизнь. Это отказ от социального несовершенства существующего мира в пользу идеального духовного мира. Рациональный образ смерти обращается устройству к жизни до смерти и предполагает усиление социальных нововведений. Развивается социальная эсхатология как альтернатива религиозной. Романтический образ смерти содержательно направлен на жизнь после смерти, что подразумевает единение с любимыми как в мире живых, так и в мире мертвых. Это попытка объединить религиозную и социальную эсхатологию в условиях нарастания кризисных тенденций в обществе, «социального бессилия». В насильственном образе смерти делается акцент на смерти после смерти, что подразумевает потерю всякой надежды на справедливое устройство социальной жизни и тотальную неготовность умирать ради чего-либо. Это смерть, лишенная какого-либо морального оправдания, которая приводит к полному растворению человека в социальном.

На каждом этапе развития в обществе доминирует тот или иной образ смерти, отражая социальную структуру и смысл социального взаимодействия. Нарастание кризисных тенденций в обществе приводит к тому, что насильственная концепция смерти вытесняет естественную. Смерть отождествляется с насилием и болью и активно вытесняется из общественного сознания и бытия, а лучшая смерть – *безболезненная*, что напрямую отразилось на облике социального мира.

Проведённый анализ темпоральности смерти позволил соотнести представления о смерти с моделью восприятия исторического времени: от прошлого к современности и будущему обществу. Несмотря на уникальность каждой культуры отдельно взятой страны в определенный промежуток времени, можно находить у них общность представлений о смерти, выразившихся в типизации по принципу бытия. Первый вид представлений обозначен как бытие-без-смерти в линейной модели восприятия времени. Он совпадает со взглядами простых людей и элиты – мыслителей и ученых, которые трансцендировали смерть, делая её предельно абстрактной, качеством общей системы, безразличной к её природе – социальной, биологической, культурной и др. Важным

объединяющим фактором для первого вида представлений являются абстрактно-мифологические взгляды относительно смерти.

Второй тип – бытие-к-смерти – связан с усилением роли религии в социальном пространстве. Данный тип предусматривает утопизм воззрений, общую «тоску» по идеальному миру. Эти представления направлены на построения идеального общества, где смерть – главнейший враг, требующий победы ради вечности. Смерть преодолевается, когда ей приписывается абстрактное значение, но способы преодоления все же диктуют разную социально-онтологическую структуру. Бытие приобретает свою завершенность в смерти и для смерти.

Третий тип представлений о смерти – бытие-от-смерти. Смерть перестает быть только свойством системы и абстракцией, это часть завершающего жизненного цикла и естественное звено в цепи преобразований живого организма, устремленного вернуться к изначальному неорганическому состоянию. Смерть лишается абстрактной формы, а погребальный ритуал переходит от своего эсхатологического значения будущности к культурному настоящему. Погребальный ритуал, который выражал связь с мистическим, стал связываться с той или иной культурой – доминирование «нормативного компонента». Этот тип связан с кризисными явлениями, распространяющимися на множество сфер общественной жизни и культуры как таковой.

Смена представлений о смерти связана с изменениями в социальной практике, в которой смерть выражается в постоянном ощущении кризиса. Она становится естественной частью жизни общества, но табуирование темы смерти полностью еще не преодолено, а местами начинает лишь усиливаться. Деструкция смерти необходима не для того, чтобы преодолеть жизнь в пользу загробной жизни или утвердить последний героизм перед утратой жизни; она заполняет всё общественное пространство и способствует утверждению самого принципа нигилизации – определение бытия через его отношение к небытию.

Начинает распространяться антиутопизм. Причем антиутопии рассматривались нами в связи с настоящим, а не только в рамках прогнозируемого в этих сюжетах будущего, поскольку это разочарование имеет направленность также в настоящее и прошлое, которые наполняются разочарованием в разумных проектах устройства социальной жизни людей. Кризисность, накопленная в XIX в., заполняет общественное

пространство волной антиутопий, в дальнейшем определяя кардинальный разрыв с любой идеализацией общественного пространства.

Современный человек в демократическом государстве больше подвержен переживанию отсутствия смысла жизни в силу отсутствия жесткой тоталитарной системы, способной дать цель в жизни человека, придать смысл его бытию как человека, включенного в систему социального взаимодействия. Страх смерти будет усиливаться по мере роста темпа жизни, постоянных изменений, необходимости принимать ответственность за расширяющееся пространство свободы. Этот страх носит не только психологический, но социально-философский смысл, который означает страх перед принятием решений, от реализации которых определяется социальная адаптация человека к условиям современной жизни.

Новый социальный мир знаменует собой бытие-со-смертью, где событие смерти синтезирует в своей основе религиозные и атеистические представления. Религия будет существовать до тех пор, пока существует страх смерти, который выражен через страх умирания, предсмертной агонии, небытия и обращения в ничто. Что касается первого, то благодаря развитию системы здравоохранения и социального обслуживания умирать стало, безусловно, комфортнее. Хотя *страх умирания* преобразовался в *страх боли*, с которыми ассоциируются медицинские учреждения. Но в остальном у религии имеется безусловное преимущество, поскольку только она способна обещать посмертное существование.

Человек становится нетерпимым к боли. Боль переходит в форму фантазирования, она ирреальна так же, как смерть виртуальна. Этим объясняется столь большое распространение депрессивных настроений, имитирующих боль, которая на физическом уровне блокируется различными медикаментами, способствуя обогащению фармацевтических кампаний, с помощью рекламы убеждающих в том, что нет причины и необходимости терпеть боль или страдания, когда есть легкие способы их избежать или, по крайней мере, снизить их.

Социально-философская модель позволила объяснить, что усиленный интерес к теме смерти возник как следствие огромного по своим масштабам страха перед смертью, тотальной неготовности умирать и одновременно – открывшейся свободой, возрастанием уровня ответственности за время жизни. Тотализация бытия – реалья ближайшего прошлого и настоящего, где постоянно расширяется пространство свободы

и одновременно ужас перед ней. Это обуславливает появление у людей потребности в стабильной системе внешнего смыслопорождения – по сути, в тоталитарной системе. Данный аспект просматривается как в политике, так и медиа-среде, транслирующей готовые ценности бытия, главная из которых – стремление к более комфортной жизни, лишенной боли, а в конечном итоге и смерти. Утверждает себя общество-без-смерти в условиях гегемонии социального – поглощенности человека многочисленными социальными связями, исключаяющей смерть как экзистенциальную проблему, оставляющей за ней только эстетическую форму.

Область социального нуждается в коренной ревизии: осознанном отношении к смерти, принятии «тотальной свободы» и «тотальной ответственности». Почему человек не обладает правом распоряжаться своей смертью? Потому что в действительности его жизнь никогда ему не принадлежала. Сначала его жизнь была подчинена коллективу (племени), затем богам (формирование первичной государственности), общине или гражданскому обществу, государству (Римская империя), Богу (средневековое общество) и сегодня, в условиях гегемонии социального – обществу как таковому. *Осознать смерть* – значит признать за человеком не столько право на смерть, но возможность жить в условиях свободы. Социальная легитимация права на смерть означает признание права выбора смерти для того, чтобы по возможности никогда этим правом не воспользоваться. Право на смерть – это одновременное осознание необходимости своей смерти и онтологической невозможности исполнения танатического сценария – самоубийства. В этом плане структурирующее влияние смерти проявляется через актуализацию жизненных стратегий (поиск смысла жизни, формирование целей и задач) и осмысление феноменов окружающего пространства. Самоубийство означает по большей мере безусловное принятие наличного бытия и растворение в нем. Поэтому право на смерть представляет собой интенцию или возможность выбора, но не сам выбор причин смерти и тем более не предполагает поощрения скорой реализации танатической программы (легкой смерти).

В обществе необходимы изменения по различным направлениям, включающим поощрение искусства, ориентированного на проблемы общества, тему смерти; развитие танатологии как науки; восстановление связи между поколениями и «танатической памяти» (забота о культурном наследии); снижение правовой регуляции жизни и ориентация права на максимизацию свободы; «танатологическое просвещение» и

формирование грамотности по теме смерти с помощью институтов образования, социальной защиты.

Такая, по сути, практическая танатология требует дальнейшего исследования и углубления нового направления научной мысли – социальной философии смерти. Необходимо проведение социального мониторинга и социологических исследований, позволяющих на конкретной эмпирической базе отслеживать современное состояние элитарных, массовых и маргинальных представлений о смерти, учитывая религиозное и атеистическое мировоззрение. В области социальной философии нужно расширить категориальную базу и осуществлять поиск новых источников для исследования. На сегодняшний день остаются мало проработанными вопросы социальной политики в области развития и сохранения танатической памяти, роли смерти в пространственном облике города (села), социальной эсхатологии, значения похоронных служб в системе восприятия смерти, изменения в структуре похоронного обряда, его формализация и индивидуализация. Это означает, что тема смерти не просто не исчерпана, но требует новых подходов и идей, способных укрепить научный статус и прикладной характер социально-философского исследования феномена смерти.

Список литературы

На русском языке

1. *Аванесов С. С.* Вольная смерть. Часть 1: Основания философской суицидологии. – Томск: ТГУ, 2003. – 396 с.
2. *Августин Блаженный.* Творения: в 4 томах. Т. 4. О граде Божиим. – Спб.: Алетейя, 1998. – 592 с.
3. *Аверинцев С. С.* Эсхатология // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – 736 с.
4. *Алексиевич С. А.* Зачарованные смертью. – М.: Слово, 1994. – 365 с.
5. *Антипов М. А.* Гуманизм в системе социальной танатологии : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Пенза, 2009. – 173 с.
6. *Антипов М. А., Колдомасов А. С.* Киборгизация человечества как проявление трансгуманизма // Социосфера. 2010. № 4. С. 34–37.
7. *Античные гимны.* – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 362 с.
8. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4-х томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
9. *Аристотель.* О возникновении и уничтожении // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. – М., 1981. С. 379–416.
10. *Арнаутова Ю. Е.* «Death studies» – взгляд медиевиста // Новое прошлое. 2016. № 4. С. 246–256.
11. *Арнаутова Ю. Е.* Interim: о роли ранней эсхатологии в формировании средневековой поминальной практики // Universitas historiae. Сборник в честь Павла Юрьевича Уварова. – М.: ИВИ РАН, 2016. С. 195–202.
12. *Аръес Ф.* Ребёнок и семейная жизнь при Старом порядке. – Екб.: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 416 с.
13. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. – 520 с.
14. *Атхарваведа (Шаунака)* : в 3-х томах. Т. 1. – М.: Вост. лит., 2005. – 573 с.
15. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта: в 2 т. Т. 1. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – 804 с.
16. *Бальтазар Г. У.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 288 с.

17. *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. С. 384–391.
18. *Бауман З.* Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
19. *Башилова С. М.* Танатологический дискурс и социальные практики адаптации : дис. ... канд. филос. н. : 09.00.11. – Тверь, 2011. – 176 с.
20. *Беляев Л. А.* Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. – М.: Модус-Граффити, 1996. – 563 с.
21. *Бердина В. А.* Танатологические представления древних греков о душе // Международный научно-исследовательский журнал. 2015. №6-4 (37). С. 7–76.
22. *Бердяев Н. А.* Война и эсхатология // Путь. №61. Окт. 1939 – март 1940. С. 3–14.
23. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
24. *Бердяев Н. А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 240 с.
25. *Бердяев Н. А.* Футуризм на войне (Публицистика времен Первой мировой войны). – М.: Канон+, 2004. – 383 с.
26. *Бернар К.* Лекции по экспериментальной патологии. – М.: Изд-во биол. и мед. лит-ры. 1937. – 512 с.
27. *Бессмертный Ю. Л.* Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции. – М.: Наука, 1991. – 240 с.
28. *Биша М.* Физиологические исследования о жизни и смерти. – СПб.: Тип. И. И. Глазунова, 1865. – 458 с.
29. *Блэк М.* Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 408 с.
30. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екб.: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
31. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
32. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. – М.: Ad Margenem. 2000. – 302 с.
33. *Больцано Б.* Учение о науке. – СПб.: Наука, 2003. – 520 с.
34. *Бородай Ю. М.* Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
35. *Брэдбери Р.* 451 градус по Фаренгейту: роман. – М.: Эксмо, 2013. – 240 с.

36. Бхагавадгита. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 257 с.
37. *Ваннер К.* Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4. С. 464–484.
38. *Вертманн Г-Ф.* Зигмунд Фрейд и Вильгельм Штекель о понимании сновидений // Журнал практической психологии и психоанализа. 2007. № 4. С. 15–23.
39. *Гегель Г.* Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
40. *Гераклит Эфесский.* О природе // Кар Тит Лукреций. О природе вещей. – М.: Худож. лит, 1983. С. 237–268.
41. *Гесиод.* Теогония // Полное собрание текстов. – М.: Лабиринт, 2001. С. 21–51
42. *Гете И. Ф.* Страдания юного Вертера. – СПб.: Наука, 2001. – 251 с.
43. *Гижса А. В.* Социальное время: конструктивное понятие, избыточная концептуализация или категориальная мнимость? // Философская мысль. 2016. № 9. С. 44–53.
44. *Гоголева А. В.* Феномен смерти в культурах разного типа (Социально-философский анализ) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2005. – 141 с.
45. *Гомер.* Одиссея. – М.: Моск. рабочий, 1982. – 350 с.
46. *Гончаренко Е. В.* Советское государство и атеизм: попытка создания новой религии и новая антирелигиозная война (период Н. С. Хрущева) // Новые идеи в философии: материалы междунар. науч. конф. (г. Пермь, апрель 2015 г.). – Пермь: Зебра, 2015. С. 62–68.
47. *Грин Дж.* Виноваты звёзды. – М.: АСТ, 2014. – 286 с.
48. *Гройс Б. Е.* Ленин и Линкольн – образы современной смерти // Утопия и обмен. – М., 1993. С. 353–356.
49. *Гуревич А. Я.* Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1989. С. 114–135.
50. *Гуссерль Э.* Интенциональные предметы // Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. С. 31–74.

51. *Гуссерль Э.* Логические исследования: Том 2. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания // Собрание сочинений: в 3-х томах. Т. 2. – М.: Гнозис, 2001. – 529 с.
52. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 505 с.
53. *Гюго В.* Последний день приговоренного к смерти. – М.: Азбука-классика, 2007. – 320 с.
54. *Данте А.* Божественная комедия. – М.: Наука, 1967. – 628 с.
55. *Даунхэм Дж.* Пока я жива. – М.: Рипол Классик, 2014.
56. *Делёз Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // Фуко. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1998. С. 160–171.
57. *Демичев А. В.* Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // Memento vivere, или Помни о смерти. – М.: Academia, 2006. С. 54-76.
58. *Демичев А. В.* Философские и культурологические основания современной танатологии : дис. ... д. филос. наук : 09.00.13. – СПб, 1997. – 280 с.
59. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – М.: Ессе homo, 2006. – 254 с.
60. *Дидро Д.* Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели // Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – 592 с.
61. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
62. *Древнеегипетская книга мертвых.* Слово устремленного к Свету. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 432 с.
63. *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд. – М.: Мысль, 1994. – 399 с.
64. *Елютина М. Э.* Пожилые люди: отношение к смерти и танатические тревоги // Социологические исследования. 2015. № 10. С. 111–119.
65. *Елютина М. Э., Филиппова С. В.* Ритуальные похоронные практики: содержательные изменения // Социологические исследования. 2010. № 9. С. 86–94.
66. *Жельвис В. И.* Смерть в немецких эвфемизмах // Ярославский педагогический вестник. 2012. № 4. С. 168–174.

67. *Жидкова Е.* Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4. С. 408–429.
68. Законы ману. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. – 496 с.
69. *Замятин Е.* Мы : роман. – Спб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. – 288 с.
70. *Ивченко И. А.* Эвтаназия как выражение свободы воли и права на смерть (историко-философский анализ) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 108. С. 95–100.
71. *Ивченко И. А.* Эвтаназия как общественный феномен : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2009. – 149 с.
72. *Йоханес Ф.* Как умирают другие: рефлексия об антропологии смерти // Археология русской смерти. 2016. № 2. С. 205–231.
73. *Каверина С. Е.* Формирование представлений о смерти в художественной литературе (Социально-философский анализ) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2005. – 131 с.
74. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
75. *Камю А.* Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – М.: АСТ, 2014. – 264 с.
76. *Камю А.* Чума. – М.: АСТ, 2014. – 382 с.
77. *Кан С., Мохов С.* Death studies и западная антропология // Археология русской смерти. 2015. № 1. С. 13–30.
78. *Кант И.* Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения // Сочинения: в 6 томах. Т.1. – М: Мысль, 1963. С. 94–114.
79. *Кленина Е. А.* Отношение к смерти в системе социальных взаимодействий: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Волгоград, 2001. – 157 с.
80. Книга завещаний: Французские поэтические прощания и завещания XIII–XV веков.– М.: Водолей, 2012. – 236 с.
81. *Кропоткин П. А.* Взаимопомощь как фактор эволюции. – М.: Самообразование, 2007. – 240 с.
82. *Левченко И. Е.* Феномен социальной смерти // Социологические исследования. 2001. № 6. С. 22–31.

83. *Лермонтов М. Ю.* Демон // Полное собрание сочинений: в 10 томах. Т. 4. – М.: «Воскресенье», 2000. С. 219–265.
84. *Лютер М.* О свободе христианина. – Уфа: Изд-во «ARC», 2013. – 728 с.
85. *Максим Валерий.* Достопамятные деяния и изречения: в 2 частях. Ч. 2. – Спб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1772. – 520 с.
86. *Матяш Д. В.* Жизнь и смерть: от сакральной символической обратимости к постсакральной бинарности (Социально-философский анализ) : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. – Ростов н/Д, 2003. – 306 с.
87. *Мелье Ж.* Завещание. – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1937. – 735 с.
88. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента. 1999. – 608 с.
89. *Мечников И. И.* Этюды оптимизма. – М.: Наука, 1988. – 327 с.
90. *Минеев В. В.* Социальные аспекты смерти (Философско-антропологический анализ) : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11: – Красноярск, 2004. – 413 с.
91. *Монтень М.* Опыты: в 3-х книгах. Книга 1. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 567 с.
92. *Мор Т.* Утопия. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. – 296 с.
93. *Мохов С. В.* «Вот и еще один безымянный лег в мерзлую землю»: похороны и телесность в ГУЛАГе // Археология русской смерти. 2015. № 1. С. 151–165.
94. *Мохов С. В.* «Память не в камне живет»: Рогожское кладбище в восприятии его посетителей // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 249–266.
95. *Мохов С. В.* Городское «мертвое/живое» пространство: к вопросам практик освоения // В кн.: Конкурсы для студентов и молодых ученых Московского института социально-культурных программ. Работы победителей 2013 года: лучшие эссе и проекты исследований. – М.: МИСКП, 2014. С. 49–62.
96. *Мохов С. В.* Ситуация с «death studies» в современной науке // Новое прошлое. 2016. № 4. С. 229–236.
97. *Мохов С. В., Зотова В.* Дело об ограде, столике и скамье: режимы справедливости в практиках распределения мест на кладбище // Журнал исследований социальной политики. 2017. Т. 15. № 1. С. 21–36.
98. *Мэй Р.* Открытие бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. – 192 с.

99. *Нидерле Л.* Славянские древности. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. – 461 с.
100. *Николаев Д.* Фрактальные миры культуры. – Кишинёв: «Grafic-Design», 2014. – 280 с.
101. *Ницше Ф.* Эссе Homo. Антихрист. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 224 с.
102. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. – М.: ИФ РАН, 2004. – 384 с.
103. *Овидий П. Н.* Метаморфозы. – М.: Худож. лит., 1977. – 430 с.
104. *Огранович Д. А.* Осмысление феномена «смерти»: социально-философский аспект : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2007. – 155 с.
105. *Ориген.* О началах. Против Цельса. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.
106. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Сборник. – М.: АСТ, 2002. – 506 с.
107. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. С. 218–260.
108. *Оруэлл Дж.* 1984. – М.: Издательство АСТ, 2016. – 352 с.
109. *Платон.* Апология Сократа // Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 70–96.
110. *Платон.* Федон // Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
111. *Плотин.* О времени и вечности // Сочинения. – СПб.: Алетейя, 1995. С. 319–338
112. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: в 2-х томах. Т. 2. – М.: Наука. 1994. – 672 с.
113. *Поварницын С. А.* Концептуализация смерти в сознании общества: социально-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2010. – 175 с.
114. *Польский А. А.* Феноменология этносоциальных архетипов смерти в опыте философской интерпретации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Ставрополь, 2000. – 150 с.
115. *Постнов О. Г.* Русская военная эпитафия XVIII – начала XIX вв. // Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 250-летию Достопамятного зала. Часть 3. – СПб., 2006. С. 38–42.
116. *Постнов О. Г.* Смерть в России X–XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. – Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2001. – 225 с.
117. *Прокопович Ф.* Сочинения. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 503 с.
118. *Рассел Б.* История западной философии: в 2 кн. Кн. 1. – М.: Миф, 1993. – 512 с.

119. Рассказ о мытарствах преподобной Феодоры Цареградской // Таинство исповеди: о грехах явных и тайных недугах души. – К.: Киево-Печерская Лавра, 2005. С. 98–106.
120. *Рашковский Е. Б.* Историческая мысль между жизнью и смертью // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 63–73.
121. *Ренато Р.* Скорбь и гнев охотников за головами // Археология русской смерти. 2016. № 2. С. 177–202.
122. *Рикёр П.* Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
123. *Рогозин Д.* Как возможен осмысленный разговор о смерти? // Телескоп. 2014. № 1 (103). С. 18–31.
124. *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. – Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917–1918. – 136 с.
125. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. – М.: КАНОН-пресс, 1998. – 416 с.
126. *Сад Д. А. Ф.* Флорвиль и Курваль, или Фатализм // Злоключения добродетели: сборник. – М.: Гелеос, 2006. – 416 с.
127. *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
128. *Сартр Ж. П.* Герострат. – М.: Республика, 1992. – 222 с.
129. *Сартр Ж. П.* Тошнота: Роман; Стена: Новеллы. – М.: АСТ, 2000. – 400 с.
130. *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука. 1977. – 385 с.
131. *Сенека.* О скоротечности жизни // Философские трактаты. – СПб.: Алетейя, 2001. С. 40–65.
132. *Серебрянников В. В.* Косовская и чеченская войны в массовом сознании России и Запада // Социологические исследования. 2000. № 10. С. 66–72
133. *Скорородова Т. Г.* Жизнь, творчество и бессмертие: эсхатология в философской мысли Дебендронатха и Рабиндраната Тагоров // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 141–152
134. *Скорородова Т. Г.* Методология исследования проблемы понимания Другого и диалога в незападных модернизирующихся обществах (на примере Бенгальского Возрождения) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4. 2010. С. 87–105.

135. *Смолкин-Ротрок В.* Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3-4. С. 430–463.
136. *Соколова А. Д.* Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187–202.
137. *Сорокин П. А.* Самоубийство как общественное явление // Социологические исследования. 2003. № 2. С. 104–114.
138. *Тард Г.* Социальная логика. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996. – 554 с.
139. *Твардовский К.* К учению о содержании и предмете представлений // Логико-философские и психологические исследования. – М.: РОССПЭН, 1997. С. 38–154
140. Тибетская книга мёртвых. – СПб.: Изд-во Чернышёва, 1992. – 255 с.
141. *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. С. 7–131.
142. *Тит Ливий.* История Рима от основания города: в 3-х томах. Т. 3. – М.: Наука, 1993. – 770 с.
143. *Тихонова О. Н.* Социальная смерть в обмен на спасение от смерти физической: образ Ифигении в контексте обрядов перехода // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2012. № 5 (19). С. 182–187.
144. *Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича : Повести и рассказы. – Л.: Худож. лит., 1983. – 304 с.
145. *Трефолов Л. Н.* Предсмертное завещание русского атеиста // Исторический вестник. № 1. 1883. С. 224–226.
146. *Уваров М. С.* «Смерть смерти»: постмодернистический проект // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. – СПб.: Изд-во Института Человека РАН, 1997. С. 22–30
147. *Уваров М. С.* Экслибрис смерти. Петербург // Фигуры Танатоса. № 3. Тема смерти в духовном опыте человечества. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. С. 72–77.
148. *Уорнер У.* Живые и мертвые. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 671 с

149. Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад. – М.: Старклайт, 2009. – 224 с.
150. Упанишады: в 3-х тт. – М.: Ладомир, 1992. – 827 с.
151. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4-х томах. Т. 2. – М.: Прогресс, 1995. – 544 с.
152. Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
153. Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
154. Фрейд З. Вопросы общества. Происхождение религии. – М.: ООО «Фирма СТД», 2008. – 608 с.
155. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992. – 489 с.
156. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
157. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 407 с.
158. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2004. – 488 с.
159. Фукуяма Ф. Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке. – М.: АСТ, 2006. – 220 с.
160. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
161. Хаксли О. Возвращение в дивный новый мир. – М.: Астрель, 2012. – 191 с.
162. Хаксли О. О дивный новый мир. – СПб.: Амфора, 1999. – 541 с.
163. Хаксли О. Остров. – СПб.: Академический проект, 2000. – 360 с.
164. Цветаева М. И. Смерть Стаховича // Собрание сочинений: в 7 томах. Т. 4. – М.: Эллис Лак, 1994. С. 497–507.
165. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы. – М.: Рипол-Классик, 2016. – 360 с.
166. Шиловская Н. С. Феномен смерти в диалектике естественного и искусственного : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Н. Новгород, 2004. – 197 с.
167. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собрание сочинений: в 6 томах. Т. 1. – М.: Республика, 1999. – 496 с.
168. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Сочинения: в 6 томах. Т. 2. – М.: Наука, 2001. С. 385–425.

169. *Шор Г. В.* О смерти человека (введение в танатологию). – Л.: Изд-во КУБУЧ, 1925. – 254 с.
170. *Шпенглер О.* Закат Европы. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – 592 с.
171. *Шпильрейн С. Н.* Деструкция как причина становления бытия // Логос. Философско-литературный журнал. 1994. №5. С. 207–238.
172. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Критерион, 2001. – 466 с.
173. *Эпикур.* Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. – М.: Худож. лит., 1983. С. 315–318.
174. *Эпель Ю. А.* Отношение к смерти как проблема социально-философского анализа : дис. ... канд. Филос. наук : 09.00.11. – Екб, 2002. – 126 с.
175. *Эткинд А.* Кривое горе: Память о непогребённых. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 328 с.
176. *Янкелевич В.* Смерть. – М.: Изд-во Литературного института, 1999. – 448 с.
177. *Ясперс К.* Вопрос о виновности. – М.: Прогресс, 1999. – 237 с.
178. *Ясперс К.* Разум и экзистенция. – М.: «Канон+», 2013. – 336 с.
179. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

На иностранных языках

180. *Binns C. A. P.* The Changing Face of Power: Révolution and Accommodation in the Development of the Soviet Cérémonial System // *Man (N.S.)*. 1979. Vol. 14. №. 4 P. 585–606.
181. *Biraben J. N.* Les Hommes et la Peste en France et dans les Pays Europeens et Mediterraneens. – P: La Haye, 1976. – 464 p.
182. *Boyce M.* Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. – London: Routledge, 2001. – 252 p.
183. *Bromberg W., Schilder P.* Death and Dying // *Psychoanalytic Review*. 1933. № 20. P. 133–185.
184. *Brulé P.* Retour à Brauron. Repentirs, Avancées, Mises au Point // *Dialogues d'Histoire Ancienne*. 1990. Vol. 16. № 2. P. 61–90.
185. *Bussièrès L.* Évolution des Rites Funéraires et du Rapport à la Mort dans la Perspective des Sciences Humaines et Sociales. – Ontario: Université Laurentienne Sudbury, 2009. – 479 p.

186. *Démange E.* Étude clinique et anatomo-pathologique sur la vieillesse: leçons faites à l'Hospice Saint-Julien. – Paris : Alcan, 1886. – 162 p.
187. *Ettinger R. C. W.* Man into Superman; The Startling Potential of Human Evolution and How to be Part of It. – New York: St. Martin's Press. 1972. – 312 p.
188. *Exley C.* Review Article: The Sociology of Dying, Death and Bereavement // *Sociology of Health & Illness*. 2004. Vol. 26. №. 1. P. 110–122.
189. *Federn P.* The Reality of the Death Instinct Especially in Melancholia // *Psychoanalytic Review*. 1932. № 19. P. 129–151.
190. *Feifel H.* The Meaning of Death. – New York: McGraw-Hill, 1959. – 351 p.
191. *Gorer G.* Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain. – London: Cresset Press, 1965. – 175 p.
192. *Gorer G.* The Pornography of Death // *Panton House. Encounter*. 1955. Vol. V. №. 4. P. 49–52.
193. *Griffin M.* Philosophy, Cato, and Roman Suicide // *Greece & Rome. Second Series*. 1986. Vol. 33. №. 1. P. 64–77.
194. *Hughes J.* Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future. – Cambridge: Westview Press, 2004. – 294 p.
195. *Huxley J.* The Uniqueness of Man. – London: Chatto & Windus, 1941. – 290 p.
196. *James W.* Green, Beyond a Good Death: The Anthropology of Modern Dying. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. – 277 p.
197. *Jerphagnon L.* Les Dieux ne sont Jamais Loin. – P: Hachette, 2002. – 223 p.
198. *Le Goff J.* La Naissance du Purgatoire. – P: Gallimard, 1981. – 509 p.
199. *Le Goff J., Truong N.* Une histoire du corps au Moyen Âge. – Paris: Liana Lévi, 2003. – 196 p.
200. *Lély G.* Vie du Marquis de Sade. – Paris: Pauvert, 1965. – 398 p.
201. *Mitford J.* The American Way of Death. – New York: Simon & Schuster, 1963. – 303 p.
202. *Mora J. F.* L'Expérience de la Mort d'Autrui // *Le Temps et la Mort dans la Philosophie Espagnole Contemporaine*. – Toulouse: Edouard Privat, 1968. – 236 p.
203. *Morin E.* L'Homme et la Mort. – P., 1970. – 351 p.
204. *Sade Marquis de.* La Philosophie dans le Boudoir ou les Instituteurs Immoraux // *Sade Marquis de. Oeuvres. Tomes III*. – P.: Gallimar, 1998. P. 110–153.

205. *Sourvinou-Inwood C.* Lire l'Arkteia – Lire les Images, les Textes, l'Animalité // Dialogues d'Histoire Ancienne. 1990. Vol. 16. № 2. P. 45–60.
206. *Thomas L. V.* La mort. – P., 1988. – 125 p.
207. Votes and Proceedings of the House of Representatives. – Philadelphia, Novembre 11, 1755. P. 19-21.
208. *Vovelle M.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. – P.: Gallimard, 1960. – 360 p.