

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.015

УДК 316.733

*М. А. Подлесная**

СМЕРТЬ И ТРАДИЦИЯ

В статье рассматривается вопрос о традиции смерти в трех эпистемологических измерениях: сотериологическом, религиозном, социологическом. Ставится цель изучить традицию применительно к конкретному явлению, смерти, и таким образом установить, что такое смерть и какова ее традиция(и). Прежде, чем приступить к анализу эпистем о смерти, в работе дается разбор того, что понимает под традицией современная наука, в частности, социология, какие виды традиции в ней выделяют, каковы основные свойства традиции, какое место традиция занимает в современном обществе. На основании разбора сотериологических, религиозных и социологических представлений о смерти делается вывод об их динамике и трансформации от христианской к дохристианской традиции (свщ. А. Шмеман), о секуляризации самой сотериологической традиции, что впоследствии только усиливают и закрепляют религиозная и социологическая эпистемы о смерти, рассматривая смерть и религию в функционально-инструменталистском ключе. В итоге дается обзор того, как «смерть перевернутая» (Ф. Арьес) становится постепенно не только предметом интереса специальных медицинских учреждений, различных коммерческих структур, но и политики, массмедиа.

Ключевые слова: традиция и инновация, религиозная традиция, трансформация традиции, смерть.

М. А. Podlesnaia
DEATH AND TRADITION

The article is devoted to the issue of the tradition of death in three epistemological dimensions: soteriological, religious studies, sociological. The goal is to study the tradition in relation to the specific phenomenon of death, and to establish what death is and what its

* Подлесная Мария Александровна — канд. соц. наук; yamap@yandex.ru; Институт социологии ФНИСЦ РАН, Российская Федерация, 109544, Москва, Б. Андроньевская ул., д. 5, стр. 1.

Mariia A. Podlesnaia — Candidate of Sociology, Leading Researcher; yamap@yandex.ru; Institute of Sociology of FCTAS, 5-1, Bolshaya Andronievskaya St., Moscow, 109544, Russian Federation.

tradition is. Before proceeding to the analysis of epistemes about death, the work provides an analysis of what modern science, in particular sociology, understands as tradition, what types of tradition are distinguished in it, what are the main properties of tradition, what place does tradition occupy in modern society. Based on the analysis of soteriological, religious and sociological ideas about death, a conclusion is made about their dynamics and transformation from the Christian to the pre-Christian tradition (Fr. A. Schmemman), about the secularization of the soteriological tradition itself, which subsequently only strengthens and consolidates the religious and sociological epistemes about death, viewing death and religion in a functional-instrumentalist manner. As a result, an overview is given of how “death inverted” (F. riès) becomes not only an object of interest for special medical institutions and various commercial structures, but also for politics and the mass media.

Keywords: tradition and innovation, religious tradition, transformation of tradition, death.

Введение

Одно из свойств традиции — это то, что она всякий раз *актуализируема* и всякий раз *ускользаема*, хотя интуитивно и кажется, что речь идёт о постоянстве (некой константе) и о связи с прошлым, то есть с тем, что в принципе уже неизменно. Поясним, что мы имеем в виду под ускользаемостью: в традиции в связи с вызовами времени происходят изменения, и это можно уловить, но что именно и как меняется, осваивается постепенно и, как правило, ретроспективно.

Этот процесс довольно наглядно демонстрирует история христианства, где его история — «взаимодействие между старыми формами и новыми смыслами, обретенными в христианской вере» [17]. С точки зрения процесса это выглядит так: изначально происходит влияние новых смыслов на старые формы, их преобразование, христианизация, «эпифания нового смысла», а затем наблюдается, как правило, обратный процесс, «своего рода «реактивация» старых форм и постепенное «размывание» нового смысла, а порой и полное исчезновение его и даже возвращение старого» [17]. То есть сам процесс имеет нелинейный, не прогрессивный характер, и переформатирование старого, а затем и условно нового происходит прежде всего в области смыслов.

Актуализируемость традиции. В социологии вопросом того, как происходит передача традиции, ее сохранности занимались ряд современных социологов: У. Бек, Э. Гидденс, которые, исходя из положения о том, что современность разрушает традицию, в «обществе риска», «рефлексивной модернити», «позднего» или «высокого» модерна замечали процесс «*детрадиционализации*», когда в отдельных контекстах и отношениях традиции не только сохранялись, но и приобретали особую значимость [18]. Более сложная схема сохранения традиции была предложена Дж. Томпсоном, который, выделив четыре аспекта традиции («герменевтический», «нормативный», «легитимационный», «идентификационный»), приходит к выводу, что одни традиции уходят в прошлое, другие, напротив, сохраняются [23]. Например, в настоящее время наблюдается уменьшение значения «нормативного» и «легитимационного» аспектов традиции, связанных с действиями власти, а «герменевтический» и «идентификационный», которые относятся к смыслу жизни и чувству принадлежности, возрастают. То есть происходит скорее изменение роли, значения отдельных

традиций, чем полное их забвение. Еще один социолог Бруно Латур, говоря о современной эпохе как «амодерной», замечает, что человек становится традиционным, а не рождается таковым, и данный выбор происходит в контексте постоянно возникающих инноваций [21]. По этой причине нет никакой линейности, как и неизменной традиции или, напротив, обществ без истории, а есть активная сортировка различных элементов разных эпох, которые позволяют ориентироваться в современности. По этой причине сам Латур заявляет, что «мы никогда не были модерными», а российский социолог Гофман А. Б. его дополняет и подчеркивает, что и не хотели быть модерными. Более того, последний в качестве наиболее соответствующего происходящим реалиям в области традиции называет процесс «*модернизацией традиционности*», при котором сами традиции становятся более подвижными и интерпретируются всё большим числом различных субъектов, а не только хранителями традиции (жрецы, священники, правители) [5, с. 53].

Как можно заметить, социологи гораздо чаще обращают внимание на функциональные элементы процесса сохранения и трансформации традиции и гораздо чаще описывают сам процесс, чем устанавливают его суть (сущность). Связано это с тем, что им приходится говорить о традиции применительно не к конкретным эпохам, а к обществам, которые условно, начиная с классиков социологии, делят на традиционные и современные, развитые и претендующие на развитие, цивилизованные и не очень.

Ускользаемость традиции. Традиции и инновации, если верить представленному анализу социологов, тесно вплетены в ткань общественного развития, в определенном смысле имманентны ему, и по этой причине находятся в сложном отношении, условно обозначаемом, как *синкретизм*, то есть в сочетании разнородных, разнонаправленных начал [3]. Сама традиция одновременно обладает и статикой и динамикой, в различные периоды истории находясь в сочетании с вызовами современности, сохраняя, например, смыслы или форму и простираясь во времени, адаптируясь, как будто всякий раз приспособливаясь к современности. В этом значении то же христианство стало необходимостью и инновацией в меняющихся условиях общественного развития — старые языческие формы уже не соответствовали новым требованиям и вызовам времени и разросшейся Римской империи, но вместе с тем именно старые языческие формы зачастую становились основой для новых христианских смыслов.

Как и тысячелетия назад в отношении глобальной Римской империи, так и сегодня довольно сложно говорить о традиции в контексте современных, урбанистических обществ, где уровень гетерогенности высок, а культурное разнообразие можно метафорически сравнить только с «плавильным котлом», где, казалось бы, переваривается и сочетается все. К таким обществам, например, до недавнего времени относили США, но «культурные войны» последних лет зафиксировали обратное и стали свидетельствовать о чем-то более сложном: например, не только о разобщенности самого американского общества, которое, как выясняется, неоднородно по расовому признаку, по гендерному вопросу, но, главное, о его неоднозначном, противоречивом отношении как раз к традиции и инновации.

Последствия такой неоднородности американского общества и ускользаемости его традиции(й), казалось бы, лежащих не в плоскости материального, а духовного, уже сегодня имеют вполне осязаемые, колоссальные последствия для Америки. Например, в последние годы происходит массовое расселение, релокации американцев по штатам, которые условно теперь делят на «либеральные оазисы» и «республиканские агломераты». Перекраивается также и историческая память (пример, нашумевший проект 1619 г.), когда самой американской истории даются новые трактовки.

Применительно к глобализации и процессам цифровизации, при которых особенно заметно происходит диффузия и взаимопроникновение культур и традиций, принято говорить об их «делокализации» и «детемпорализации», то есть о соответствующем отрыве от фиксированных пространственных и временных рамок [5, с. 54]. И как показывает опять же опыт «культурных войн» современной Америки, подобные процессы, связанные с перекраиванием пространственно-временных границ, могут происходить не только во вне, но и внутри, казалось бы, еще недавно во многом единой, целостной страны. Таким образом традиция хотя и ускользающая, трудно схватываемая категория, тем не менее по своему воздействию, если не иметь о ней четких, согласованных представлений, приводит к вполне ощутимым последствиям, находящимся в плоскости объединения/разделения общества, его порядка и стабильности. Полная отмена традиции чревата различного рода социальными катаклизмами.

Однако не будем впадать в крайность и идеализировать традицию. Вспомним, например, исследование Маргарат Мид, которая изучая жизнь ятмулей, самоанцев, чамбулей, горных арапешей и других примитивных народов и выделяя соответствующие типы культуры, — кофигуративная, префигуративная, постфигуративная, — приходит к выводу, что в постфигуративной культуре дети уверены, что их жизнь в таком обществе будет протекать так же, как у их дедов [9, с. 322–361]. То есть власть прошлого и соответственно традиций в таком обществе настолько велика, что говорить о каком-либо развитии, в привычном европейском понимании, не приходится. Тогда выделяют «традицию-константу», «традицию-инерцию», тормозящую не допускающую развития. Но бывают и другие ее виды: «традиция-ностальгия», «традиция-реставрация», «традиция-ритуал» и пр. [5, с. 46]. То есть по своему смысловому значению традиции различаются, и не случайно, например, что догматическое учение Православной Церкви остается неизменным (где развитие и не предполагается), придерживаясь заданного и давно утвержденного образца, сохраняя отчасти в том числе традицию интерпретации с опорой на Писание и святоотеческое предание. В отдельных случаях традиция может намеренно консервироваться, а развитие не предполагаться, более того, считаться регрессивным.

Отметим, что в своих работах ранее мы уже приступали к изучению традиции, всякий раз по причине ее сложности осторожно нащупывая почву, подбираясь к теме [11]. Основной наш интерес был связан с религиозной традицией, причем мы делали экскурс как в богословскую, так и в философскую и социологическую трактовки религиозной традиции, вспоминая в связи с этим и зарубежных (Ф. Шлейермахер, Дж. Г. Ньюмен, У. Джеймс, Р. Отто, В. Дильтей, Г. Зиммель, Х.-Г. Гадамер, М. Вебер, А. Шюц, П. Бурдьё), и отече-

ственных авторов (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, М. М. Тареев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, П. А. Флоренский). Присовокупляя к этим теоретическим построениям эмпирические данные наших социологических исследований, мы в итоге не могли не признать, что имеем дело не только с некоторым мозаичным набором фактов, но и с тем, что сама тематика религиозной традиции лежит в разных плоскостях и должна осмысляться там же. Более того, о религиозной традиции, да и о традиции вообще, как мы предполагаем, не стоит говорить в целом, гораздо больший результат дает ее изучение применительно к чему-то: например, к конкретному обществу, конфессии, времени, отдельному явлению. Последнее нами видится как возможность уловить ускользающий характер традиции и зафиксировать ее изменение. То есть именно применительно к конкретному явлению или феномену традиция начинает обретать содержание, иметь смыслы, становится осязаемой. Только так, выявляя, например, традицию брака, мы можем зафиксировать изменения в нем; изучая традицию семьи, заметить стадии развития и часто упоминаемый сегодня ее кризис и т. д. В итоге даже все те трансформации, о которых писалось выше применительно к США, приобретают конкретику тогда, когда возникает понимание по отношению к чему происходит слом традиции и что более всего вызывает в связи с этим критику, сопротивление, и как следствие, разобщенность общества.

В данной работе мы ставим перед собой *цель рассмотреть традицию применительно к конкретному явлению, смерти, и таким образом установить, что такое смерть и какова ее традиция*. Причем сделать мы это хотим не посредством анализа традиций погребения в различных обществах и культурах, чем занимается ряд наук, а анализируя эпистемологические направления, формирующие соответствующие представления о смерти. То есть сделать социологический анализ различных эпистем, возникших относительно смерти в результате развития научной и религиозной мысли. Объем статьи не позволяет нам говорить о всех, и данный анализ мы считаем неполным, только лишь обозначающий контур изучения.

Прежде чем перейти к основному тексту, представим социологические определения традиции.

Одно из определений мы заимствуем у А. Б. Гофмана, российского социолога, занимающегося историей и теорией социологии и глубоко погруженного в вопрос изучения традиции. Он пишет: «*под традицией* мы понимаем социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводимое в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени» [5, с. 43]. Составляют традицию, по мнению указанного автора, так называемые *объекты* социокультурного наследия, то есть то, что передается, а также *процессы* наследования и *его способы*. Традиция при этом является основой, элементом и результатом функционирования коллективной памяти обществ, групп, что обеспечивает их самоидентичность и преемственность в их развитии [5, с. 44]. Передача и восприятие общенационального культурного наследия зависит как от сложности и дифференциации самого общества, так и от различий собственных традиций различных социальных групп, классов, сообществ. Не последнюю роль в процессе освоения традиции

играет интерпретация, каждое новое поколение по-новому делает отбор традиции и ее осмысление, то есть происходит своеобразная пересборка традиции.

В этом смысле хорошим дополнением к сказанному является еще одно определение традиции, данное российским социологом А. Б. Вебером:

«Традиция — это кристаллизация коллективного опыта многих поколений, в том числе опыта адаптации людей к меняющимся обстоятельствам. Это проблема сохранения необходимого равновесия между поддержкой традиционных образцов и ценностей и приспособлением к новым реалиям, что требует соответствующей корректировки традиционных ценностных систем. Поэтому традиции — не только прошлое, это то из прошлого, что сохраняется в настоящем, что существует в нас самих...» [3].

То есть, в результате, мы и есть традиция, ее носители, выразители, и наша субъектность не оторвана от остального и предыдущего опыта и самостоятельна ровно настолько, насколько мы способны усвоить и переработать традицию в соответствии с вызовами современности. В отличие от Гофмана, который сосредоточен в своем определении традиции на объектах, процессах наследия и способах его передачи, Вебер делает акцент на субъекте традиции, мыслящем и действующем индивиде, который способен воспринять и переработать традицию. Отметим при этом, что сам Вебер связывает традицию прежде всего с национальными общностями.

Итак, о традиции стоило бы говорить не только как о кристаллизации коллективного опыта прошлых поколений, как о самих объектах социокультурного наследия, возникших в процессе осмысления опыта и действий предыдущих поколений, но и как о том, что имеет свое продолжение в настоящем и зависит от способностей и устремлений думающего и вместе с этим действующего современного субъекта. Если нет того, кто готов традицию воспринять, то есть подготовленного для этого актора, тогда нет и продолжения традиции. Примечательно, что акцент зачастую, особенно на примере религиозной традиции в ее передаче делается на «религиозном виртуозе», ее идеальном носителе, когда в ситуации «из уст в уста», «лицом к лицу» эта традиция только и может быть воспринята [12]. В действительности же важны и те, кто передают традицию, и в не меньшей степени те, кто готов ее воспринять, причем, не столько как культурный артефакт, а как живую, практикуемую традицию.

Отметим, что в отношении понимания истоков традиции в науке сформировалось два устойчивых подхода: первый основан на восприятии традиции как соответствующих определенному обществу и цивилизации социокультурных генов, по типу биологической наследственности или инстинктов, второй связан с трактовкой традиции как процесса и результата конструирования, производства, изобретения (Э. Хобсбаум, Т. Рейнджер) [20], воспроизведения [5, с. 41–42]. Отсюда то, что в первом случае традиция понимается как специфический культурный генотип, с соответствующим культурным кодом, который для дальнейшего развития необходимо осознать, расшифровать, во втором — выявить сам процесс конструирования традиции через различение «изобретенных» и «подлинных» традиций [16]. Фактически это рождает различные методологические принципы: в первом случае идет поиск цивилизационной

специфики традиции, тех повторений, которые длительно происходят во времени и определяют, например, характер нации, во втором — препарирование процесса становления и функционирования традиции во времени, разбор самого конструкта.

Смерть как объект изучения

Одно из лучших исследований смерти принадлежит представителю французской исторической школы Анналов Филиппу Арьесу (1914–1984).

Напомним, что Арьес, как историк, указал на несколько важных относительно смерти наблюдений: первое, *смерть есть индикатор характера цивилизации*, так как это один из коренных «параметров» коллективного сознания, и именно смерть играет важную роль в конституировании картины мира, присущей как социально-культурной общности, так и психической жизни человека. Второе, при всей стабильности — *эта картина мира изменчива* и, соответственно, *изменчив образ смерти и загробного существования*, отношения между миром живых и миром мертвых, и наконец, третье — по причине имеющейся изменчивости *можно говорить о своеобразных этапах отношения и восприятия смерти* (в данном случае на примере европейской культуры и цивилизации). Согласно исследователю, отношение к смерти в разные эпохи менялось в зависимости от трансформаций и конфигураций следующих характеристик: 1. самосознание; 2. защищенность общества от дикой природы; 3. вера в продолжение существования после смерти; 4. вера в существование зла.

В результате Арьес выделяет такие этапы взаимоотношений человека со смертью, как: «*смерть прирученная*» (раннее Средневековье), «*смерть своя*» (период между XI и XIII столетиями и утвердившийся с XII и до XV в.), «*смерть далёкая и близкая*» (приблизительно с эпохи Возрождения и продолжается вплоть до XVII в.), «*смерть твоя*» (XIX в.), «*смерть перевёрнутая*» (XX — начало XXI в.) [1].

Фактически человек европейской культуры в отношении смерти прошел этапы от отношения к смерти, когда она не страшна и мыслится как покой загробного существования, до ее отрицания, замалчивания, медикализации, когда смерть становится грязной и постыдной, уводится в соответствующие учреждения, становится закрытой от посторонних глаз. Указанные Арьесом трансформации находят свое отражение в том числе в изобразительном европейском искусстве (см. приложение 1), где происходит визуализация изменений соответствующих традиций (по своей продолжительности неоднородных).

В богословском ключе Арьеса продолжает протопресвитер Александр Шмеман в ранее цитируемом нами цикле лекций, вышедшем под общим названием «Литургия смерти и современная культура». Отмечая бесспорный вклад Арьеса и его наблюдательность в отношении связи современности с медикализацией смерти, ее отрицанием в повседневности, отводом в иные места и пространства, Шмеман делает два важных уточнения. Первое касается того, что *именно отношение к смерти раскрывает смысл и цель жизни*, второе связано с тем, что *отрицание смерти, желание ее не замечать является основным симптомом современности*, для которой смерть не имеет смысла, а значит, и сам смысл жизни ставится под сомнение. Важно, что подобный процесс богослов связы-

вадет не только с секуляризацией, охватившей Европу и Америку в середине XX в., но главным образом с отходом самих христиан, прежде всего пастырей, в том числе на уровне литургических и иных богослужебных текстов от подлинно христианского понимания связи жизни и смерти. Он напоминает как раз об уникальности «христианской революции», где именно крестная смерть Христа и затем Его воскресение становятся подлинными провозвестниками жизни. При этом протопресвитер делает значимые расстановки и акцент:

«...смерть, которую навязывает нам наша секуляристская культура, — это, как ни странно может прозвучать, старая, *дохристианская смерть*, смерть прирученная, дезинфицированная, вульгаризированная, ее скоро будут доставлять нам вместе с медицинской справкой, гарантирующей “существование после смерти”. Но мы знаем и мы верим (или по крайней мере, мы, как христиане, должны знать и верить), что Бог создал нас, призвал нас “из тьмы в чудный Свой свет”, как говорит апостол Петр [1Пет 2:9], не ради “существования после смерти” (пусть даже вечного) или, говоря по-иному, не ради “вечного существования в смерти”, но ради *общения* с Ним, *познания* Его, которое одно есть жизнь, и жизнь вечная» [17, с. 39–40] (курсив свщ. А. Шмемана).

То есть основным и важным в этой «революции» является не сама победа над смертью и залог нашего вечного существования, как сегодня часто принято говорить в том числе и в проповедях, а необходимость и желание познания Христа, Его личности, то есть самой Жизни. В сущности, Шмеман вводит иные смысловые категории в рассуждения о смерти, отличные от исторического анализа Арьеса, обнаруживая, соответственно, и иную традицию и типологию: *дохристианскую*, где смерть как раз прирученная и не знающая Христа, *христианскую*, где появляется сам Свет и смысл жизни, и вновь *дохристианскую*, когда происходит регресс в старые смыслы и формы. В этом контексте упоминаемый нами социолог Б. Латур с его мыслью о традиции как о том, что «мы никогда не были модерными» и даже не хотели ими стать (А. Б. Гофман), с его идеей нелинейного развития традиции, а скорее соответствующего отбора разных образцов прошлого, наиболее созвучен шмемановским размышлениям. В богословском смысле мы (значительное большинство) если не никогда, то кратко были модерными?

Интересно, что, рецензируя книгу Шмемана, российские социологи если не просматривают, то не акцентируют внимание на том, что для отца Александра важным является не сам аспект смерти и ее преодоления. Отсюда то, что внимание вновь переводится в плоскость гуманизации смерти, возможностей преодоления ее страха и неизбежности [13]. Авторами вспоминается, например, книга Карлы Эриксон «Как мы умираем сегодня: умирание как интимная часть жизни и работа», которая, как отмечается в рецензии, внерелигиозна, но не менее практикоориентирована, чем у Шмемана. Сама гуманизация связывается с соответствующими институтами — хосписами, домами престарелых и т. д., с той социальной медико-ориентированной институциональной средой, которая позволяет продолжить жить, снять боль, обеспечить соответствующий уход, проявить достаточную степень заботы и т. д. Согласно выводам авторов рецензии, одно не мешает другому, то есть гуманизация смерти никак не отри-

цает подлинное христианское отношение к смерти, о котором пишет Шмеман, а, напротив, позволяет якобы вернуть нарратив о смерти в общественный дискурс. Поэтому, делают свой вывод авторы,

«мы должны вернуться к раннехристианской трактовке смерти как победы над трагедией смерти, которую нужно все время одерживать (поэтому Церковь пребывает в мире после воскресения Христа), и в то же время как единой реальности живых и мертвых, основное содержание которой — надежда» [13, с. 194].

Но Шмеман вряд ли бы согласился с таким выводом, скорее всего он бы поправил, уточнив, что к раннехристианской трактовке смерти мы должны были бы вернуться по той причине, что личность Христа, Его победа над смертью, имеет такое переворачивающее все известное ранее человечеством значение, что мысль о смерти отступает перед жадной «общения с Ним, познания Его». Именно этот момент уходит и вымывается из современной секулярной культуры, делая ее лишь формально гуманной.

Смерть и сотериологическая традиция

Основу данной традиции составляют отрывки из Евангельских текстов, которые представлены у евангелистов главным образом прямой речью самого Иисуса Христа. Как, например, здесь:

«Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Христос — и Путь, и Жизнь, «*посему, если и умрёте, смерть не воспрепятствует вам прийти к Отцу*» (Ин. 14:6). То есть именно Христос является не столько победителем нашей смерти, сколько проводником к еще одному лицу Единой Троицы, Отцу. Акцент делается не столько на самой смерти и ее преодолении, как высшем горизонте планирования и ожиданий человека, сколько на необходимости быть с Богом, о чем и писал Шмеман.

Не случайно, что христиане слышат о смерти именно на праздничном богослужении на Пасху. В храмах читается огласительное слово святого Иоанна Златоуста:

«Никто не бойся смерти, ибо освободила нас Спасова смерть! Объятый смертью, Он угасил смерть. Сошед во ад, Он пленил ад и огорчил того, кто коснулся Его плоти... Смерть! где твое жало?! Ад! где твоя победа?!»

За словами о победе над смертью, как может показаться, исчезает акцент с личности Христа. Главными же в отрывке являются не смерть и даже не дьявол, который к тому же безымянен, а Христос, перед Которым одновременно оказались бессильны и смерть и ад. Осмысление этих слов только применительно к победе над смертью, согласно А. Шмеману, искажает смысл. Не случайно поэтому, что в результате подобного искажения появилось и пессимистическое у христиан восприятие: почему же Христос пришел, а смерть по-прежнему властвует над человеком, и к чему тогда все эти слова о победе над смертью, если в реальности она все так же ужасна.

Смерть и религиоведческая традиция

Именно в религиоведческой литературе акцент в изучении смерти смещается на преодолении страха перед ней, поэтому и религия рассматривается в качестве буфера, блокирующего страх перед смертью как шагом в вечную жизнь. Подобная «буферизация», наверное, главная идея, которую предлагают религиоведы применительно к изучению и пониманию религии и смерти. Вслед за ней возникает и мысль об управлении страхом смерти, которая связывается с многочисленностью и однородностью религиозной конфессии: чем более однородна и многочисленна религиозная конфессия, чем выше ее солидарная уверенность в правильности своих идей, тем ниже уровень тревоги перед смертью. Вместе с тем трудно было не заметить определенную «криволинейность», которая в итоге стала трактоваться как то, что несмотря на веру в Бога, люди не могут быть полностью уверены в существовании загробной жизни. Тогда «принять смерть» зачастую означает отрицание связи между уровнем религиозности и страхом смерти. По сути это стоическое принятие неизбежного.

Как можно заметить, религиоведческая традиция сосредоточена не на глубинном поиске смысла смерти, а на том, как религия помогает или не очень справляться со смертностью человека. В этом смысле одинаково подходят и равноценны и идеи отдельных конфессиональных групп, и философские воззрения. Происходит своеобразная экуменизация взглядов о смерти.

Смерть и социологическая традиция

В социологии изучению смерти посвящено отдельное направление, получившее название исследований смерти (“death studies”). При этом надо заметить, что «западная классическая социология, вышедшая из позитивизма, изгнала эту тему из понятия социального» [7], и до конца XX в. смерть редко включалась в контекст теоретического анализа социологов. Полноценно это направление возникло относительно недавно. Предметное поле данного направления сразу было определено как «Death-in-Society» (смерть-в-обществе), то есть акцент изначально делался не на философско-религиозной составляющей, а на отношении человека и социума к вопросам смерти и умирания. В итоге были определены и основные направления исследований смерти: 1. умирание и самость (“Dying and the self”), где важным являются проблемы саморазрушения (суицид), интенциональной настроенности человека на смерть (прियाтие, уход), изучение смерти как социального процесса (стадии умирания, ступени адаптации личности к факту) и т. д.; 2. смерть в обществе (“Death in society”) — исследование институциональной организации и управления смертью (хосписы, ритуальная и похоронная индустрия, эвтаназия); 3. исследование утраты (“Bereavement”) — изучение социального феномена вдовства, влияния ситуаций потерь, травм на социальную идентичность и психологическое состояние человека и т. д. [22].

С точки зрения как теоретических, так и эмпирических исследований социологическая традиция в изучении смерти оказалась довольно скудной. Исследований было не только немного, но и значительная часть их авторов исходила из представлений о смерти, которые зафиксировал применительно к современности Арьес: смерть воспринимается как ужасная, неестественная

и бессмысленная для человека. Отсюда то, что каждый по-своему пытался обосновать ее функциональную необходимость для общества. Тот же Э. Гидденс через идею структуризации традиционного и современного общества [4]. Ж. Бодрийяр через систему власти и неравенство общества, где пожилые — асоциальный, балластный элемент, а сама смерть имеет смысл только как процесс социализации посредством символического обмена [2]. Наконец, Э. Фромм, социальный психолог фрейд-марксистского толка, тяготеет к функциональному рассмотрению смерти как феномена, обозначающего диалектику между «жизнью» и «смертью» [15].

С развитием такой экономической отрасли, как страхование жизни, которая начала свой старт еще в конце XVIII в., смерть постепенно становится предметом экономического интереса и в определенном смысле коммерческим продуктом. Так появляются работы на стыке исследований смерти и экономической социологии [6], а сама смерть, являясь объектом экономических отношений, вытесняется из частной, интимной сферы (в том числе домашнего окружения) в сферу не только медицинских учреждений, как писал Арьес, указывая на медиализацию смерти в целом, но и в область финансов, коммерции. При этом происходит десакрализация смерти, ее рационализация и, как следствие, упрощение смысла (по Шмеману, обесмысливание).

Самое заметное направление последних десятилетий в изучении смерти связано с биологической ее стороной, то есть непосредственно с телом, которое является одновременно и областью инвестиций и объектом контроля (власти) за человеком. Об этом еще в 70-е гг. XX в. писал М. Фуко, введя понятие «биовласти» (*biopower or biopouvoir in French*) или биополитики, как чаще используется в русскоязычной литературе, что означает включение таких проявлений человеческой жизни, как рождение и смерть в орбиту ресурсов власти. Тело человека как во время жизни, так и смерти рассматривается как часть анатомо-политико человеческого тела, биополитики и биоистории. Биовласть буквально означает власть над телами: это «взрыв многочисленных и разнообразных методов для достижения подчинения тел и контроля над населением» [19]. Подобная увязка (власть и тело) в том виде, как это наблюдается сегодня, согласно Фуко, произошла начиная примерно с XIX в. и сопряжена с дисциплинарными практиками и соответствующими дисциплинарными институтами.

В последнее десятилетие концепция биовласти продолжила свое развитие в работах камерунского философа Ахилле Мбембе. В 2003 г. он ввел понятие некрополитики и обратил внимание на практики использования политической и социальной власти при решении, кто из людей может жить и кто должен умереть. Более того, в настоящее время концепт некрополитики стали использовать применительно к новейшим технико-религиозным трендам типа крионики или к дискурсам о «святых мощах», курганам, мавзолеям [14]. В итоге смерть сегодня не только данность или ужас человека перед небытием, что «издревле пыгается использоваться для укрепления социального порядка и власти» [8, с. 80], но и часть еще не наступившего будущего, в котором, как предполагается, воскресение будет связано с наукой и медициной, а не со вторым пришествием Христа.

Заключение

Смерть как процесс умирания — одно из базовых свойств человека. Примечательно, что именно в отношении смерти наблюдаются наиболее заметная трансформации традиции и можно говорить о множественности традиций. О «традиции-константе» применительно к смерти думать приходится меньше всего. В этой области наблюдается проявление динамичных процессов и более, где-либо еще, фиксируется смена цивилизационных переходов, отношения к жизни, к пониманию ее смысла, целеполагания.

Саму традицию смерти в своей работе мы связываем не столько с ритуальными практиками (что само по себе интересно, так как и здесь можно наблюдать множество традиций в разные исторические периоды), а главным образом с эпистемами о смерти. В результате проведенной работы мы выделили сотериологическую (можно было бы сказать — богословскую, но это слишком широко), религиоведческую и социологическую традиции осмысления смерти. Каждая из них по-разному смотрит на смерть и выделяет свои предметные области ее изучения. В итоге можно говорить не только о традиции смерти в разные периоды, например, дохристианские, христианские, постхристианские, как находим у Шмемана, но и о гуманизации смерти, уходе от ее изначальных, подлинно христианских смыслов.

Наблюдается не только медиализация смерти, как пишет Арьес, сопровождающаяся процессом гуманизации в целом, но и ее коммерциализация. Смерть становится прирученной, предметом интереса самых разных групп — политиков, масс медиа, медицины, бизнес-страхования, шоу-бизнеса и т. д. Все меньше смерть рассматривается как неотъемлемая часть жизни, и вымывается процессами ее коммерциализации из области таинства, где все еще участвуют условно священник и Церковь.

Потеха над смертью, которая в попытке все большего приручения смерти сегодня присутствует в масс медиа и в повседневности (см. приложение 2, фотографии Новосибирского крематория), есть своего рода месья секулярного человечества, пока не победившего ее, но уже предвкушающего это и слабо верящего в то, что смерть имеет хоть какой-то смысл. Это ставит новые задачи перед христианами, которым предстоит не только противостоять широко распространяющемуся мнению о бессмысленности смерти, где основным является сохранение физической жизни любой ценой. Но и вернуть самим себе истинное понимание христианской жизни и смерти, где Христос выступает не столько как освободитель от смерти, но как Тот, кто Сам есть Жизнь. Фактически это и есть возвращение к христианскому пониманию смерти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской Св.; Предисл. Гуревича А. Я. М.: Издательская группа «Прогресс — Прогресс-Академия», 1992.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2000.
3. Вебер А. Б. Взаимосвязь традиций и инноваций в свете проблем современности // Социологическая наука и социальная практика. 2017. № 2. С. 47–62.

4. Гидденс Э. Социология / Пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой. М.: Эдиториал УРСС, 1999.
5. Гофман А. Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. Москва, «Новый хронограф», 2015.
6. Зелизер В. Человеческие ценности и рынок: Страхование жизни в Америке XIX века // Экономическая социология. 2010. № 2. С. 54–72.
7. Ильина И. В. Понимание смерти в западной и русской социологии // IV Очередной Всероссийский социологический конгресс. Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие. 2012.
8. Ильясов Ф. Н. Феномен страха смерти в современном обществе // Социологические исследования. 2010. № 9.
9. Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1983.
10. Подлесная М. А. Религиозная православная традиция и российская модернизация: эволюционное развитие или радикальные перемены? // Гуманитарий Юга России. 2019. № 5. С. 198–213.
11. Подлесная М. А. Религиозная традиция в социологической теории // Цифровизация общества и будущее христианства: Материалы V Международной научной конференции 24.01.2019 / [Отв. ред. И. П. Рязанцев, ред.-сост. Р. М. Плюснин]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 65–78.
12. Ситников А. В. Религиозная традиция в современном обществе: опыт теоретического анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4 (35). С. 233–254.
13. Троцук И. В., Кочкина Н. Н. «Нормативы смерти»: трансформация трактовок и практик ухода из жизни в современном обществе // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2016. Т. 16. № 1. С. 189–201.
14. Фокин К. В. Зомби биовласти: устарела ли концепция сегодня? // ПОЛИТИЯ. 2021. № 4 (103). С. 43–62. DOI: 10.30570/2078-5089-2021-103-4-43-62
15. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.
16. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.
17. Шмеман А. (протоиерей) Литургия смерти и современная культура. М.: Изд-во «Гранат», 2013.
18. Beck U., Giddens A. and Lash S. Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994.
19. Foucault M. Histoire de la sexualité. P.: Gallimard, 1976. Vol. 1: La volonté de savoir.
20. Hobsbawm E. and Ranger T. (eds). (1983) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Latour B. We Have Never Been Modern. London; New York, etc.: Prentice Hall, 1993.
22. Riley Jr. Dying and the Meanings of Death: Sociological Inquiries // Annual Review of Sociology. 1983. Vol. 9. Pp. 195–204.
23. Thompson J. Tradition and Self in a Mediated World // Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity. Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell, 1996.

REFERENCE

1. Aries E. (1992) *Chelovek pered litsom smerti* [Man in the face of death]. Trans. from French. General ed. Obolenskaya St.; Preface Gurevich A. Ya. Moscow: Publishing group "Progress — Progress Academy". (In Russian).
2. Baudrillard J (2000) *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moscow: Dobrosvet. (In Russian).
3. Weber A. B. (2017) *Vzaimosviyaz' traditsii i innovatsii v svete problem sovremennosti* [The relationship between traditions and innovations in the light of modern problems]. Sociological science and social practice. 2: 47–62. (In Russian).
4. Giddens E. (1999) *Sotsiologiya* [Sociology]. Trans. from English; scientific ed. V. A. Yadov; total ed. L. S. Guryeva. Moscow: URSS. (In Russian).
5. Goffman A. B. (2015) *Traditsiya, solidarnost' i sotsiologicheskaya teoriya* [Tradition, solidarity and sociological theory]. Selected texts. Moscow: New Chronograph. (In Russian).
6. Zelizer V. (2010) *Chelovecheskie tsennosti i rynek: Strakhovanie zhizni v Amerike XIX veka* [Human Values and the Market: The Case of Life Insurance and Death in 19th-Century America]. Ekonomicheskaya sotsiologiya. 2: 54–72. (In Russian).
7. Il'ina I. V. (2012) *Ponimanie smerti v zapadnoi i russkoi sotsiologii* [Understanding death in Western and Russian sociology]. In: IV Regular All-Russian Sociological Congress. Sociology and society: global challenges and regional development. (In Russian).
8. Ilyasov F. N. (2010) *Fenomen strakha smerti v sovremennom obshchestve* [The phenomenon of fear of death in modern society]. Sociological studies. 9: 80–86. (In Russian).
9. Mead M. (1983) *Kul'tura i mir detstva* [Culture and the world of childhood]. Moscow: Nauka. (In Russian).
10. Podlesnaya M. A. (2019) *Religioznaya pravoslavnaia traditsiya i rossiyskaya modernizatsiya: evolyutsionnoye razvitiye ili radikal'nye peremeny?* [Religious Orthodox Tradition and Russian Modernization: an Evolutionary Development or Radical Changes?] Humanities of the South of Russia. 8 (5): 198–213. DOI: <https://doi.org/10.23683/2227-8656.2019.5.17>. (In Russian).
11. Podlesnaya M. A. (2019) *Religioznaya traditsiya v sotsiologicheskoi teorii* [Religious tradition in sociological theory]. In: Digitalization of society and the future of Christianity: Proceedings of the V International Scientific Conference 01.24.2019 [Res. ed. I. P. Ryazantsev, ed. R. M. Plyusnin]. Moscow: Publishing House of PSTGU, (Series of Sociology of Orthodoxy). Pp. 65–78. (In Russian).
12. Sitnikov A. V. (2017) *Religioznaya traditsiya v sovremennom obshchestve: opyt teoreticheskogo analiza* [Religious tradition in modern society: experience of theoretical analysis]. State, religion, church in Russia and abroad. 4 (35): 233–254. (In Russian).
13. Trotsuk I. V., Kochkina N. N. (2016) *"Normativy smerti": transformatsiya traktovok i praktik ukhoda iz zhizni v sovremennom obshchestve* ["Standards of death": transformation of interpretations and practices of death in modern society]. RUDN University Bulletin, Sociology series. 16 (1): 189–201. (In Russian).
14. Fokin K. V. (2021) *Zombi biovlasti: ustarela li kontseptsiya segodnya?* [Biopower Zombies: Is the Concept Outdated Today?] POLITIA. 4 (103): 43–62. DOI: 10.30570/2078-5089-2021-103-4-43-62. (In Russian).
15. Fromm E. (1994) *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti* [Anatomy of human destructiveness]. Moscow: Republic. (In Russian).
16. Hobsbawm E. (2000) *Izobretenie traditsii* [Invention of traditions]. Bulletin of Eurasia. 1: 47–62. (In Russian).

17. Schmemman A., protopresbyter (2013) *Liturgiia smerti i sovremennaia kul'tura* [The Liturgy of Death and Modern Culture]. Moscow: Publishing house "Granat". (In Russian).

18. Beck U., Giddens A. and Lash S. (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press. (In English).

19. Foucault M. (1976) *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard. Vol. 1: La volonté de savoir. (In French).

20. Hobsbawm E. and Ranger T. (eds). (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. (In English).

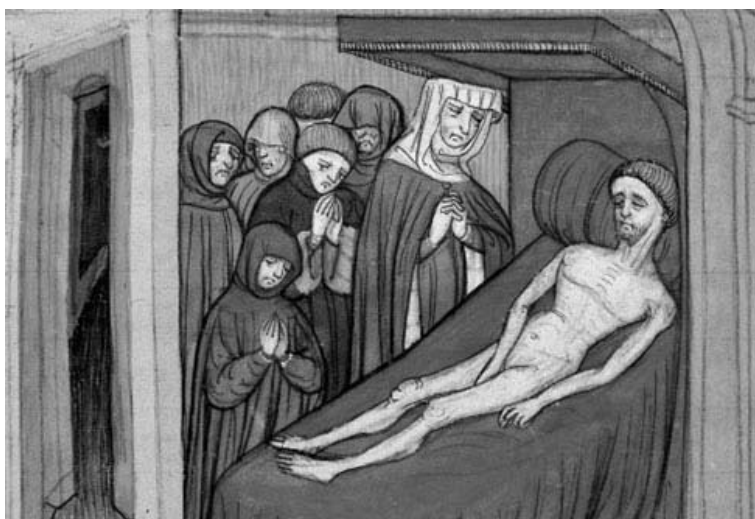
21. Latour B. (1993) *We Have Never Been Modern*. London; New York, etc.: Prentice Hall. (In English).

22. Riley Jr. (1983) *Dying and the Meanings of Death: Sociological Inquiries*. Annual Review of Sociology. 9: 195–204. (In English).

23. Thompson J. (1996) *Tradition and Self in a Mediated World. Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Ed. by P. Heelas, S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell. (In English).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

«Смерть прирученная»*



Homo totus

* Отсутствие страха смерти у людей раннего средневековья Арьес объясняет тем, что, по их представлениям, мертвые не ожидали суда и возмездия за свою жизнь и погружались в своего рода сон, который длился «до «конца времен» до второго пришествия Христа, после чего все, кроме самых тяжелых грешников, пробудятся и войдут в Царство Небесное. По сути, здесь провозглашается концепция загробной жизни как мира.

«Смерть своя»*



«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»**



«Пляски смерти»

*«Смерть своя» — ментальное отношение к смерти, возникшее между XI—XIII вв. и утвердившееся в XII—XV вв., когда идея Страшного суда, развивавшаяся, как пишет Арьес, в интеллектуальной элите, пришла в передние и парадные. Здесь идея бессмертной души — обитель индивидуальности, с 11 по 17 в., распространяется настолько, что возникает новая эсхатология, проявляющаяся в том, что слова «смерть», «умер» заменяются: «он отдал душу свою Богу», «Бог взял душу его».

** Мысль о смерти связана с идеей разрыва, распада человеческого составного целого. Недаром это эпоха «надгробия души», когда коллективная чувствительность начинает проникаться идеей дуализма души и тела. О смерти следует думать не в самый момент смерти и не тогда, когда она уже близка. Об этом нужно думать всю жизнь.

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Ян Моленар

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Леонард Брамер

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Никола Пуссен,
«Аркадские пастухи», «И я был в Аркадии»

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Герард Доу

«Смерть твоя»



Посмертная фотография викторианской эпохи.
На фотографии девушка в центре мертва.

«Смерть перевёрнутая»



Медикализация смерти, «запирание» смерти
в соответствующие учреждения.
Фотография из открытых источников

Новосибирский крематорий и музей*, 2022 г.
(фотографии из открытых источников)



* Руководством крематория пропагандируется «новая философия смерти», где главным является сделать смерть красивой, «как рождение ребенка». Перед крематорием выстроены большая детская площадка, куда приходят гулять с детьми из окрестных домов и во время церемонии прощания, а также музей смерти, который открыт для туристов и посетителей.