

СМЕРТЬ КАК ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ И ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ГЕНЕЗИС ИДЕЙ

В исследованиях на русском языке смерть как проблема присутствует только в философских и литературоведческих работах, что объясняется сильной национальной философской школой от Н. Бердяева и Н. Федорова и вплоть до русской танатологической школы 1990-х гг. В социологическом и антропологическом фокусе исследования смерти и умирания ведутся только в строгом эмпирическом ключе, без серьезных теоретизирований. Многие из классических антропологических подходов остаются неизвестными русскоязычному читателю, например, работы Р. Герца, не переведенные на русский язык и практически не используемые исследователями. Таким образом, в российской научной дискуссии существует серьезный пробел, заключающийся в отсутствии обобщающих обзоров исследований смерти в социальной теории.

В рамках данной статьи предпринимается попытка рассмотрения подобного генезиса идей. Автор описывает ключевые направления и теоретические проблемы — от ранних эволюционистов до методологического кризиса 1960-х гг. Автор последовательно рассматривает первые исследования мортальных представлений, предпринятые Дж. Лаббоком, Дж. Ф. Мак-Леннаном, Л.Г. Морганом, а также Э. Тейлором и Дж. Фрейзером. Затем переходит к трем ключевым направлениям: французская социологическая школа (Э. Дюркгейм, Р. Герц, М. Мосс), британский функционализм (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун) и теория «обрядов перехода» А. ван Геннепа.

Методологический кризис, возникший при переходе от изучения смерти в отдаленных сообществах к ее изучению в культурно-близких сообществах и связанный с этическими и эпистемологическими проблемами, рассматривается в рамках ключевых статей Дж. Фабиана и Р. Росальдо. В заключение выдвигается предположение о значительной роли исторической антропологии в разрешении данного кризиса.

Ключевые слова: антропология смерти, социология смерти, смерть и умирание.

Мохов Сергей Викторович — MA in public history, аспирант школы социологических наук Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики; редактор журнала «Археология русской смерти» (svmohov.hse@gmail.com)

Sergey Mokhov — MA in public history, postgraduate student, National Research University Higher School of Economics; editor-in-chief of death studies journal «Archeology of Russian death» (svmohov.hse@gmail.com)

Если воспользоваться поиском по базе русскоязычных научных статей по таким ключевым словам, как «смерть», «умирание» и «похороны», то сразу будет видна тематическая однополярность найденных работ*. Заметно, что большинство статей написаны по философии, литературоведению, культурологии и, конечно, медицине, и лишь небольшое число можно отнести к социологии и антропологии.

Так, за последние несколько десятилетий из печати вышли такие знаковые тематические работы, как книга Татьяны Мордовцевой «Идея смерти в культурно-философской ретроспективе», монография Андрея Демичева «Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию», программная статья Владимира Варавы «Современная российская танатология (опыт типологического описания)», а также многие другие (Мордовцева 2001; Демичев 1997; Варавва 2009). Не один год работала Ассоциация танатологов Санкт-Петербурга, до сих пор активно действует научный семинар в рамках Института философии РАН, посвященный изучению иммортализма.

Причиной подобного интереса к смерти в фокусе литературы и философии видится сильная национальная школа. Смерть является одной из главных тем для русской религиозной философии. Для Николая Бердяева это единственный способ узнать «жизнь вечную» (Бердяев 1993: 217), для Владимира Соловьева смерть это основа мышления «сверхчеловека» (Соловьев 1988), центральной идеей космистов и последователей Николая Федорова и вовсе стала идея бессмертия и физического воскрешения людей. Возможно, именно подобное богатое идейное наследие объясняет философско-литературный уклон в исследованиях смерти у русскоязычных авторов.

К сожалению, работ по социологии и антропологии в этой области гораздо меньше. Из работ последнего десятилетия можно выделить только исследования Михаила Алексеевского, Анны Соколовой, Евгения Сафронова и др. (Алексеевский 2008; Соколова 2011; Сафронов 2009). Все указанные авторы являются практикующими антропологами и публикуют результаты собственной полевой работы, поэтому их статьи носят строгий эмпирический характер. До недавнего времени теоретических обзоров применения социальных теорий в исследованиях смерти и умирания в России вообще не предпринималось. Только недавно опубликованная статья московского социолога Дмитрия Рогозина «Социология смерти» отчасти устраняет этот досадный пробел (Рогозин 2013). Д. Рогозин пишет об исследовательских подходах, которые развивались в социальной антропологии с конца 1970-х гг., хотя лишь упоминает имена Э. Дюркгейма и Р. Герца в рамках анализа их теорий Филлисом Палги и Генри Абрамовичем (что и понятно, ведь Рогозин говорит о вполне конкретных методологических проблемах, возникших у него в ходе полевых исследований). Действительно, именно в этот период социальная антропология в том, что касается изучения смерти и умирания, оказалась в серьезном кризисе. В середине XX в. научное сообщество столкнулось с серьезной проблемой перехода изуче-

* Поиск производился по базам РИНЦ (<http://elibrary.ru/>) и Электронной библиотеки Киберленинка (<http://cyberleninka.ru/>). Поисковые слова: «смерть», «умирание», «похороны», «социология смерти» [Дата обращения: 10.03.2016].

ния смерти у первобытных сообществ к изучению смерти в культурно близких исследователям группах, что вызвало серьезные этические и методологические споры (Palgi, Abramovitch 1984: 387).

Таким образом, цель данной статьи заключается в том, чтобы заполнить пробел, связанный с отсутствием исследований смерти в антропологических направлениях (истории, культурологии, социологии) в русскоязычной научной литературе. Для этого в статье будут рассмотрены основные направления и подходы в изучении смерти, начиная с ранних эволюционистов и до кризиса 1970-х гг.

Главный тезис заключается в том, что в кризисный момент (1960—1970-е гг. XX в.) историческая антропология смогла создать определенный «мост»: от изучения первобытных групп к изучению средневековой истории и, в конце концов, — современных сообществ в фокусе исследований смерти.

Смерть в социальной науке XIX в.

Данные о погребальных обычаях являются одной из основ для изучения древних сообществ. Так, по захоронениям можно судить о социальной стратификации и символическом статусе погребенного. В этом отношении римские, этрусские гробницы и многие другие захоронения являются важными источниками для исторической науки. В разное время в поле зрения археологов попадали славянские курганы, египетские пирамиды, скандинавские гробницы и т. д. Изучение захоронений довольно часто сопровождается богатыми находками материальных источников — одежды, элементов быта.

В социальных науках смерть, не связанная с материальной погребальной культурой, все же довольно долго оставалась на периферии исследований. В разное время ей уделяли внимание, например, Г. Спенсер, считавший, что история человечества — это «увеличивающийся разрыв между миром мертвых и живых». По мнению Спенсера, социальный контроль держится на «страхе перед живыми» и «страхе перед мертвыми». «Страх перед живыми» создает государство, «страх перед мертвыми» — церковь (Спенсер 1907: 180—183). Спенсер утверждает, что все религиозные представления первобытных людей строятся из представлений о душе и посмертной жизни и, соответственно, из культа предков и культа мертвых (Там же). Однако Владимир Кабо отмечает, что такое явление, как культ предков, не знакомо большинству представителей охотников и собирателей (Кабо 2002: 143). Так, Э.Э. Эванс-Причард критикует Спенсера за его мнение о мышлении первобытного человека, которое больше похоже на проекцию — «я бы сам так поступил» (Кабо 2002: 118). Ведь Спенсер полагает, что, окажись он в аналогичных условиях, то он пришел бы к схожим умозаключениям и верованиям, что, конечно же, не совсем так (Evans-Pritchard 1965: 24).

Темы смерти касался и О. Конт, который подчеркивает преемственность поколений. В «Позитивистском катехизисе» он утверждает: «Живые всегда, и все более и более, управляются умершими: таков фундаментальный закон человеческого порядка» (Comte 1852: 32). С этим утверждением перекликается тезис Конта о том, что «человечество в гораздо большей степени состоит из мертвых, чем из живых, и социальная связь нарушается в случае “бунта живых

против мертвых» (Там же: 34). Первые серьезные исследователи-антропологи также отдавали предпочтение темам эволюции семьи, рода и социальных структур. Во второй половине XIX в. выходят основные труды классиков эволюционизма — «Происхождение цивилизации» Дж. Лаббока (J. Lubbock) в 1870 г., «Теория патриархата» Джона Ф. Мак-Леннана (J.F. MacLennan) в 1881 г., «Древнее общество» Льюиса Г. Моргана (L.H. Morgan) в 1871 г. В них косвенно затрагивается тема смерти, однако она по-прежнему не является центральной.

Подобная ситуация сохранялась до конца XIX в., пока Э. Тайлор и Дж. Фрейзер не обратили внимание на комплекс верований, связанных со смертью и верой в загробную жизнь. Их подход, как и у всех эволюционистов, заключался в попытках реконструирования системы представлений раннего человечества.

Фрейзер заключает, что постоянное столкновение людей со смертью заставляло человека искать символические аналогии, которые были найдены в состоянии сна и сновидений (Фрэйзер 1998: 196). Именно с помощью идеи души можно объяснить, как человек что-то делает во сне, при этом оставаясь недвижимым. Значит, тело и сознание способны к отделению, а смерть является всего лишь следующим этапом «сновидений». По мнению Фрейзера, ранние люди не способны отличать «сон от яви» и для дикаря сон — это «путешествие души».

Э. Тайлор в своей работе «Первобытная культура» развил эти идеи, заключив, что представления о душе, полученные из наблюдений первобытных людей за состоянием сна, являются основой культуры вообще. Смерть в представлении первых людей — это вечный сон, в ходе которого душа отделяется и покидает тело и, следовательно, все анимические и ранние магические представления базируются на этом (Тайлор 1989: 18–19, 97–98, 221–226, 251). Согласно Тайлору, сновидения являются исходной точкой культурного генезиса.

Позже эти идеи будут весьма показательно оспорены Л. Леви-Брюлем, который полагал ошибочным считать неспособность ранних людей отличать сон от яви: «Вместо того, чтобы говорить, как это принято делать, что первобытные люди верят тому, что они воспринимают во сне, хотя это только сон, я скажу, что они верят сновидениям именно потому что это сновидения» (Цит. по Стюарт 2001: 57).

Закончим на этом краткий экскурс ранних попыток социальных ученых говорить о смерти: проблему полномасштабного исследования смерти в социальных науках логично начинать рассматривать с Э. Дюркгейма, а через него идти к Р. Герцу, А. ван Геннепу и британским функционалистам — Б. Малиновскому и А. Рэдклифф-Брауну.

В следующих параграфах мы рассмотрим три основных направления в исследованиях смерти: французскую социологическую школу (Э. Дюркгейм, Р. Герц), британский функционализм (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун) и подход, который в англоязычной литературе обозначается как подход «обрядов перехода» (А. ван Геннеп).

Э. Дюркгейм и французская социологическая школа

Исследования Э. Дюркгейма в области социологии религии нанесли до-вольно сильный удар по эволюционистским утверждениям ранних антрополо-

гов. В книге «Элементарные формы религиозной жизни» 1912 г. Дюркгейм предположил, что социальные связи и сплоченность, а также религиозные представления зависят от социальных факторов, а не от страха и воображения отдельных ее членов. Кроме того, от сообщества к сообществу они могут кардинально отличаться, что ставит под сомнение детерминизм эволюционистов. Таким образом, по мнению Дюркгейма, религия необходима для сплочения общества, т. е. выполняет вполне конкретную социальную функцию. Когда религия не справляется с этой функцией, результатом становится растущая атомизация и аномия. В этом плане идеи Дюркгейма были предтечей структурного функционализма.

Теория религии Дюркгейма основана на сопоставлении общественной и культурной жизни аборигенов Австралии и современников. Справедливости ради стоит отметить, что в полевых исследованиях Дюркгейм никогда не принимал участие, хотя в целом это не сильно отличало его от современников.

В теоретической рамке Дюркгейма рассматриваются механизмы конструирования связей между индивидами в цельное сообщество. Его занимают вопросы того, как отдельные верования и представления помогают выстраивать идентичность группы. В том числе это объясняется и через обрядовые и ритуальные практики как инструменты коллективной репрезентации. В этом смысле смерть является противоречивым, но важным фактором социального опыта.

Однако нужно сказать, что теория Дюркгейма не отрицает категорически того, что говорили ранние эволюционисты — страх смерти может лежать в основе религиозных представлений, но успешность ее существования обязана необходимости выполнения социальной функции. Теория Дюркгейма скорее вызывала новые дополнительные вопросы (Palgi, Abramovitch 1984: 389).

Через социальные связи, их создание и разрушение Дюркгейм перешел к вопросам аномии и, что казалось тогда совсем неожиданным — к проблеме самоубийства. Дюркгейм утверждает, что характеристики самоубийств совпадают — суициды чаще случаются летом, чем зимой; мужчины имеют к ним большую склонность, чем женщины, городские жители больше склонны, чем сельские. Он предположил, что все дело в сдерживающих социальных механизмах контроля. Однако надо сказать, что здесь Дюркгейм продолжил идею Томаса Масарика, который еще в 1881 г. связал рост числа самоубийств с социальными показателями.

Уже в 1907 г. идеи Дюркгейма получили свое развитие — Роберт Герц продолжил разрабатывать понятие о «смерти как социальном феномене, состоящем в болезненном процессе ментальной дезинтеграции и синтеза» (Цит. по: Минеев 2004: 22). По строгому убеждению Герца, смерть бросает вызов самому обществу, а не личности, т. к. подрывает его всемогущество и всеобъемлемость — мертвый как бы подводит общество и людей своей смертью, как правило, совсем неожиданной (Hertz 2004: 199). В представлении Герца, социум в какой-то мере даже тотален и нуждается в том, чтобы все имело свое место и функцию. В этом контексте мертвые должны занять свое место. Именно для этого и нужны похоронно-поминальные ритуалы.

Роберт Герц*, малоизвестный для русскоязычного читателя, один из первых ученых, обратившихся к теме смерти, посвятил свои обширные исследования именно похоронам и связанным со смертью ритуалам. Для англо-американской антропологии он тоже долгое время оставался малоизвестным, пока его труды не были переведены с французского на английский язык. Герц показал, что смерть одного из членов сообщества не переживается социумом мгновенно. На примере полевых исследований племен острова Борнео он продемонстрировал, что после физической смерти человек оказывается в состоянии «ни живого и ни мертвого», Герц это называет «промежуточным периодом». Физически мертвый человек пребывает в этом символическом состоянии, пока с помощью ритуала он не будет переведен в разряд мертвых.

Герц описывает ритуал «двойных похорон»: сразу после смерти труп помещается в специальное место, где ждет своего часа, пока плоть окончательно не отделится от костей. И только потом сами кости захораниваются в месте окончательного упокоения. Герц объясняет это тем, что тело нуждается в том, чтобы быть освобожденным от души. Душа не уходит сразу, а нуждается в том, чтобы вместе с процессом гниения постепенно отделяться от физиологической оболочки. Герц связывает это с особыми представлениями о связи жидкостей (крови, слюны, мочи), души и тела.

В этом исследовании Герц методологически сближается с Дюркгеймом — беря одно яркое культурное явление, они пытаются описать всю систему моральных практик, распространяя и генерализируя ее максимально широко. Дюркгейм объясняет свою социальную систему через спорные данные о самоубийствах, Герц же объясняет все через ритуал двойных похорон у нескольких племен на отдельно взятом о. Борнео.

Эванс-Причард отмечает, что анализ Герца хотя и интересен, но содержит ряд существенных недостатков. Например, его концепция не объясняет, почему детей и стариков, богатых и бедных хоронят по-разному, а точнее даже обращаются с их телами по-разному; почему вдова не может повторно выйти замуж или может лишаться права наследования (Эванс-Причард 2003: 182)**. По его мнению, Герц пытается охватить три абсолютно разных структурных элемента похоронно-поминального обряда — тело, душу и оплакивающих, что выглядит весьма категорично: «Задача антрополога, стало быть, состоит в раскрытии этих взаимосвязей и выявлении их смысла. Ведь мы не сможем понять, в чем смысл повторного захоронения в Индонезии, пока не узнаем, в каком отношении оно находится к местным поверьям о душах умерших и к традициям оплакивания» (там же: 184).

* Нужно отметить, что Роберт Герц работал долгое время с М. Моссом и Э. Дюркгеймом. Жизнь этого талантливого исследователя трагически оборвалась на полях Первой мировой войны.

** Однако Хантингтон и Меткалф позже показали, почему критика Эванса-Причарда была некорректна. Предложенная Герцем модель показывает, что обращение с телом умершего зависит прежде всего от статуса умершего (Huntington, Metcalf 1979: 51).

Именно поэтому герцианский анализ требует более строгих сравнительных исследований. Перезахоронения известны в культурах Центральной Азии, Южной Америки, в еврейской традиции. По мнению Эванса-Причарда, «ученый должен быть готов показать на основе той же самой теории, почему в некоторых случаях или у отдельных народов данный институт отсутствует» (Там же: 186). Почему Герц не говорит об этом?

Если попытаться резюмировать основные идеи Герца, то может получиться следующее:

1. Смерть не является индивидуальным актом, она всегда включает в себя других субъектов.

2. Похороны — это социальный процесс, где умерший всего лишь один из элементов и при этом не обязательно центральный.

3. Смерть — это инициации в загробную жизнь, а похороны — это инструмент перехода.

Несмотря на серьезную критику, подход Герца обратил внимание исследователей на важную вещь — социальный и символический контекст похоронных ритуалов*. Работа Герца вдохновила Дж. Гуди на применение схожей оптики к обрядам в западной Африке (Goody 1962) а М. Блоха к интересному анализу погребальных обрядов племени мерина о. Мадагаскар (Bloch 1971). Однако самый главный идейный последователь, развивший идеи «мортального транзита», появился совсем скоро после публикации работы Герца. Им стал Арнольд ван Геннеп, который сформулировал концепцию обрядов перехода.

А. ван Геннеп и обряды перехода

Анализ и теория Арнольда ван Геннепа выглядят гораздо шире по сравнению с работой Р. Герца. По сути, ван Геннеп включил широкое поле антропологии в смежные науки, распространив свою теорию «обрядов перехода» на другие социальные дисциплины. Тезис ван Геннепа, выдвинутый им в книге «Обряды перехода», заключается в том, что подавляющее большинство людей переживают одни и те же структурно важные события в жизни, связанные с переходом из одного состояния в другое — рождение, брак, война, смерть, отъезд из родного дома. В этом фокусе ритуал является тем, что помогает символически разделять старое и новое состояние человека. Ван Геннеп полагает, что все ритуалы преследуют две основные цели — отделить субъект от старой общности и включить в новую (van Gennep 2004). Ритуалы инициации, замужества и похорон являются практиками одного порядка и одной логики. В контексте исследования смерти похороны становятся актом символической смерти человека, когда у него забирают его старый статус и наделяют новым.

* Необходимо отметить, что подобный фокус Р. Герц скорее всего позаимствовал у М. Мосса, с которым работал. Речь идет прежде всего об обращении с телом в контексте дарообмена, жертвенности. Тело должно быть разрушено здесь, чтобы дух смог появиться в ином мире. К сожалению, в данной статье идеи М. Мосса практически не отражаются, однако справедливым будет подчеркнуть их системообразующее влияние, наравне с Э. Дюркгеймом, на Р. Герца и в дальнейшем на весь структурализм.

Ван Геннеп был, пожалуй, одним из первых, кто стал вообще разделять обряды и ритуалы на отдельные фазы, приписывая каждой из этих фаз свои особые функции. Благодаря такому взгляду, функционализм и социологизм обретали все более явные черты в антропологическом направлении.

Ван Геннеп предложил в корне отличный от бытовавших тогда эволюционистских представлений взгляд на ритуал. Собственно, ван Геннеп справедливо критикует эволюционистов и даже самого Герца, говоря об определенном сужении рассматриваемых явлений. По его мнению, похоронные ритуалы нельзя рассматривать в отдельности от социальной структуры. Согласно ван Геннепу, обрядовые практики первобытных сообществ — это не сохранившиеся до наших дней свидетельства старых порядков и религиозных форм, а всего лишь социальная функция каждого сообщества, отличная лишь по форме. Ван Геннеп подчеркивает особенности различных состояний — одна отличительная характеристика создает два класса, а два класса создают третичную структуру. Одно различие — мертвые или женатый, две категории — мертвый / живой, женатый / одинокий, три состояния — живой / умирающий / мертвый, одинокий / просватанный / женатый.

В этом фокусе ван Геннеп формулирует тезис о трех стадиях обряда — отделеия (прелиминарные), обряды промежуточные (лиминарные) и обряды включения (постлиминарные). К примеру, погребальные церемонии в основном включают в себя обряды отделеия, свадебные церемонии — обряды включения, а промежуточные обряды наиболее распространены при беременности, обручении, инициации и сведены до минимума при усыновлении, повторных родах, повторном браке и т. д.

Идеи ван Геннепа оказали колоссальное влияние на развитие антропологии. Его идеи активно продолжал Виктор Тернер, исследуя пограничные состояния людей в отдельных обществах. К сожалению, в рамках этой статьи у нас нет возможности останавливаться подробно на каждом из этих направлений.

Эмоции и ритуал в структурном функционализме

Функционалистский подход, обозначенный в работах А. ван Геннепа и Р. Герца, получил свое развитие в исследованиях Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Их функционализм подчеркнул, что ритуалы, связанные со смертью, способствуют решению многих кризисных ситуаций в изучаемых сообществах. Б. Малиновский продемонстрировал, что обряды снижают уровень напряженности, связанный со страхом, тревогой, деморализацией. Таким образом, самый широкий комплекс обрядов способен стимулировать консолидацию внутри групп в различные кризисные моменты — например, когда сообщество находится в состоянии войны, голода и т. д. Функционализм британской школы обратил внимание на связь ценностей каждой культуры с обрядовым выражением эмоций.

Результатом их работы стало понимание, что обряды, связанные со смертью, работают не только для поддержания социальной структуры и зависят не только от нее. Ритуал — это способ выражения аффективных эмоций скорби. В этом смысле похороны призваны на помощь человеку — они не только убеждают в пе-

реходе в другое состояние, но и регламентируют выражения скорби, инструментально заставляя человека находиться в рамках принятых практик.

Бронислав Малиновский полагал, что «из всех источников религии наибольшее значение имеет величайший и последний кризисный момент в жизни — смерть» (Гирц 2004: 189). По мнению Малиновского, в основе деятельности человека лежит страх смерти, который приводит его к необходимости работы с ним.

Сам страх смерти, по мнению Малиновского, угрожает сообществу, потому что ставит под сомнение его главный этос — стабильность (там же: 192). Смерть вождя племени, массовая смерть воинов способны поставить под угрозу существования все сообщество. В этом плане Малиновский переключается с Герцем и дюркгеймианцами.

Работы Рэдклифф-Брауна ознаменовали поворот к исследованию эмоций и их значений в ритуале. Почему вообще человек плачет? Впервые эти вопросы задаются в его книге 1922 г. «Андаманские островитяне» (Radcliffe-Brown 1922). Конечно, первое что приходит на ум — человек плачет, потому что испытывает грусть и чувство скорби. Но это не объясняет, почему люди плачут не только во время ритуала похорон, но и в другие важные моменты — например, инициации или женитьбы, когда невесту, уходящую из дома, оплакивают родственники. А. Рэдклифф-Браун приходит к мнению, что выражение эмоций в виде плача не является спонтанным актом и поэтому не принадлежит в полной мере полю эмоционального. Плач регламентирован и имеет строгую последовательность в своем выражении.

Наблюдая за жизнью жителей Андаманских островов, Рэдклифф-Браун заметил, что они способны заплакать именно в тот момент, когда это предписывает ритуал. Например, старые друзья после долгой разлуки плачут вместе или плачут в качестве примирения после ожесточенного спора или конфликта, плачут во время обрядов инициации — превращения из девочки в женщину и принятия мальчика в статус мужчины, полноправного члена племени. Рэдклифф-Браун пишет о нескольких типах плача — когда плачет одна сторона, например, или когда плачут обе стороны процесса (Там же: 97).

Что это дает для понимания общества? В понимании А. Рэдклифф-Брауна, плач является одним из способов передачи эмоционального состояния участников процесса и своего рода обрядом и инструментом проведения границ. В этом контексте, идеи Рэдклифф-Брауна продолжают мысли Р. Герца и А. ван Геннепа.

Таким образом, Рэдклифф-Браун призывает разделять собственно эмоции — грусть, скорбь и другие — и их выражение. По его мнению, не эмоции рождают ритуал и его форму, а ритуал и его функции задают общий необходимый эмоциональный настрой, который строго регламентирован по форме своего выражения.

Можно смело утверждать, что Рэдклифф-Браун находился под сильнейшим влиянием Дюркгейма, который описывал связь эмоций и религии в тех же категориях.

Однако главным упущением в этой теории остается один важный вопрос. С одной стороны, мы не можем утверждать, что ритуал является выражением

тех чувств, которые люди испытывают на самом деле. С другой, для того чтобы ритуал выполнял свою социальную функцию, он должен быть реален или хотя бы действительно иметь значение для участников (Palgi, Abramovitch 1984: 394).

В этом смысле необходимо признать, что ритуал, а именно похоронный обряд, не только выполняет социальную функцию, но и является важным инструментом работы с эмоциями горя и тяжелой утраты. Обряд и ритуал не просто задают форму эмоциям и их выражению, но и служат жестким опосредованным ограничителем, не позволяющим человеку впасть в депрессию, уныние, злость*. В этом вопросе связи структуры и эмоций кроется серьезный методологический спор вокруг «социальных структур» вообще, который начнется в научном публичном поле чуть позже. Дюркгейм и последователи его подхода уходят от анализа тонкой связи ритуала, верований и эмоций в сферу социального и функций: «Мужчины не плачут по погибшим, потому что они боятся их. Они боятся их, потому что они могут плакать о них» (Huntington, Metcalf 1979: 45).

Эмоции и страх смерти

Помещение проблемы смерти и смертных ритуалов в контекст работы с эмоциями привел к вполне предсказуемому результату — повороту антропологии смерти в сторону психологии и даже психоанализа.

С середины XX в. исследователей начинает волновать вопрос природы страха смерти и того, как люди преодолевают этот страх. Это развитие идей все тех же функционалистов, к которым принадлежал Бронислав Малиновский. Именно он еще раньше утверждал, что страх смерти лежит в основе всех религиозных верований, а обряды и ритуалы призваны не только выполнять свои социальные функции, но и служат инструментом подавления страха смерти (Malinowski 1948: 105–106).

Однако здесь появляется не менее важный вопрос, связанный с ритуалом и его формой, затронутый в параграфе выше. Дело в том, что эссенциативность страха смерти ставится некоторыми исследователями под сомнение. Они доказывают, что страх смерти является таким же культурным конструктом, как и многие другие ритуальные формы жизни человека. В качестве аргумента приводятся в пример дети. Ребенок получает еду, ласку, заботу и его не беспокоит факт того, что люди в какой-то момент исчезают. Первый опыт столкновения со смертью ребенок получает от своих родителей посредством наблюдений за их реакцией на смерть близких людей и участия в похоронных и поминальных ритуальных практиках. В это время ребенок впервые обнаруживает эмоции стыда, ненависти, разочарования и страха при столкновении (его родителей и близких) с утратой. Таким образом, представление о смерти и, соответственно, о правильной и необходимой реакции на нее ребенок получает от старшего поколения. До определенного возраста ребенок лишен информации об этом.

Вторая позиция помещает проблему страха смерти в эволюционистский фокус, приближая ее к теории дарвинизма. С этой точки зрения, страх смерти

* Или, по крайней мере, ограничивающим то время, в течение которого такие эмоции разрешаются / не осуждаются обществом. Например, оплакивание в течение 40 дней.

является не просто основным человеческим страхом, но системообразующим для психики и даже организма человека. Об этом особенно много говорят фрейдисты и последователи Карла Юнга, выводя понятия «мортидо и либидо». По мнению сторонников эволюционистского подхода, человек вполне естественно стремится к самосохранению и к биологическому продолжению своего существования. Таким образом, страх смерти вполне естественно лежит в основе его человеческого поведения (Zilboorg 1943: 465—475).

В этом споре я скорее придерживаюсь позиции Эрнеста Беккера, который говорит, что страх смерти лежит «где-то между эволюционизмом и конструктивизмом» (Becker 1973: 74). Страх смерти интегрируется вокруг символического поля, отсюда и произрастает социально детерминированная природа страха смерти, которая довольно сильно разнится от одной культуры к другой. Смерть оказывается неким неизведанным состоянием, в котором человек не может удовлетворить свои витальные потребности. Таким образом, страх смерти является одним из фундаментальных образующих факторов для всех культур, который, в свою очередь, подвержен символическому наполнению и оформлению: «смерть человека никак не оспаривается и не вызывает вопросов. В то время как идею бессмертия мы вынуждены выстраивать с самого начала. Бессмертие — это не отсутствие смерти. Это вызов смерти и отказ признавать ее конечность» (Bauman 1992: 169).

К теме смерти обращаются и другие психологи. По мнению Роберта Лифтона и Эрика Олсона, для человека возможны несколько стратегий «символического бессмертия» (Lifton, Olson 1974: 15):

1. Бессмертие natural. Мы умираем, разрушаемся биологически, но остаемся в этом мире на уровне молекул и химических связей. Из этого понимания бессмертия рождаются различные анимистические представления (вера в переселение душ в другие биологические объекты).

2. Бессмертие через продолжение рода. Семейные отношения позволяют человеку не только ощутить течение времени, но и почувствовать сменяемость семейных ролей, испытать важные эмоции наследия поколений.

3. Бессмертие через творчество и культурные продукты. Речь идет не только об объектах искусства, но и в целом о культуре, в определенном марксистском понимании этого понятия. Учитель передает свой опыт ученикам, мастер обучает подопечного, художник создает картину, ученый вносит вклад в мировую науку. Идея прогресса, постоянного накопления знания, в процессе которого может принять участие абсолютно любой человек — это то, что Роберт Лифтон и Эрик Олсон называют «long heritage», буквально — долгое наследие.

4. Бессмертие в религиозном представлении. Идеи загробной жизни, реинкарнации, вера в духов и магическое есть не что иное, как работа человека со страхом смерти и непосредственно — идея бессмертия*.

* Здесь ощущается следование идеям Б. Малиновского: «Вера в бессмертие — это результат глубокого эмоционального откровения, которое стандартизировано скорее в виде религиозных практик, нежели в виде философских доктрин. Вера человека в продолжение жизни после смерти — это продукт религиозного сознания. А вера в духов и приведения — это результат веры в бессмертие. Религия со всеми

5. Бессмертие как трансцендентальное. Человек обращается к определенному сенсуалистическому опыту, рассуждая о чувствах и их свойствах. Часто человек приписывает отсутствие границ и неподвластность смерти таким чувствам, как любовь, вера, преданность. Именно поэтому любовь, например, противопоставляют смерти: любовь создает жизнь и побеждает смерть.

Однако такой психоаналитический поворот вскрыл не только необходимость учитывать психологические функции ритуалов, но и ознаменовал и другой важнейший кризис в антропологии смерти.

«Как умирают другие»: смерть в современных сообществах

Антропологи XX, а тем более XIX в. рассматривали в качестве своих основных объектов сохранившиеся первобытные сообщества. В этом было и свое теоретическое обоснование — мы можем зафиксировать то, как выглядело само наше общество много лет назад. Это вполне укладывалось в эволюционистскую логику. Или в логику Дюркгейма — чистые верования, не загрязненные культурными наслоениями. До середины XX в. социальная антропология в какой-то мере выполняла и важную функцию «служанки колониализма», описывая и объясняя дикие и покоренные племена (Клейн 2014: 345). При этом особого обсуждения требует априорная убежденность в том, что возможно понять и описать отстраненное сообщество, находясь исключительно вне его.

Однако это вполне предсказуемо выявило методологическую проблему соотнесения полученных знаний и выработанных на их основах теорий на современное сообщество. Впервые об этом пишет Виктор Тернер, говоря, что разрыв между «ими» и «нами» слишком большой для того, чтобы понимать всю специфику моральных представлений первобытных людей (Turner 1957: 91–93, 230–232).

Очень скоро стало очевидно, что объяснительные конструкции, которые декодировали смысл похоронных ритуалов на Борнео, только отчасти объясняют похороны в христианских странах и тем более в секуляризированных сообществах.

Проблема оказалась не только в адаптации теоретических категорий к современной реальности, но и вообще в невозможности (или нежелании?) исследователей заниматься проблемами смерти в тех обществах, членами которых являются и они сами.

Й. Фабиан обвиняет антропологов в *местечковости* в своей знаменательной статье «Как умирают другие: Размышления об антропологии смерти» (Fabian 2004). Он говорит, что куда легче изучать отстраненные и далекие ритуалы смерти в таких же далеких сообществах. Однако миссия антрополога состоит в том, чтобы понять человека, а сделать это, не прибегая к анализу самого себя и своего сообщества, невозможно.

Собственно, Фабиан призывает не бояться писать о смерти, о собственном опыте и о своей рефлексии по этой сложной и богатой теме. Возможно, говорит

своими ритуалами спасла человека от прямого столкновения с биологическим разрушением, но погрузила его в тень верований, суеверий и символических фантазий» (Malinowski 1948: 107).

Фабиан, мы должны начать писать о смерти более литературно и метафорично и не бояться при этом потери академичности. Почему антропологи не говорят о смерти? — вопрошает он. Фабиан настаивает, что, начиная с Фрейзера и Тайлора до Малиновского и Боаса, антропологи изучают не процесс умирания и его влияние на общество и живых людей, а отстраненные обряды и практики.

Фабиан вполне справедливо отмечает, что структурализм невольно поместил проблему смерти в поле языка и лингвистического конструирования. Феноменологические изыскания заставили исследователей по-новому взглянуть на проблему смерти — с позиции участников. Стало очевидным, что многие «культурные коды» невозможно понять, описать, интерпретировать, не находясь внутри сообщества и не понимая контекст их возникновения. Именно поэтому мы изучаем не «как умираем мы», а «как умирают они».

Однако подобное противопоставление «мы» и «они» вскрывает, по мнению Фабиана, куда более ярко выраженные системные проблемы. Например, об эпистемологических границах антропологии и ее объекте. Не является ли смерть центральной объектом антропологии, а деятельность человека целиком и полностью направленной на осознание своей неминуемой биологической «катастрофы»*?

Собственно, Фабиан призывает антропологов переосмыслить свое место в изучаемом процессе, сместив акцент с «они» на «мы». Иными словами — не только акцентировать внимание на изучении и понимании смерти как центральной темы антропологии вообще, не только обратить свое внимание на современные сообщества, но и осознать себя частью этого субъекта, а значит, и объекта, неизменно оказывающего влияние на изучаемое явление.

Фабиан предлагает несколько методологических стратегий, которые помогли бы разрешить обозначенные им проблемы: 1) сосредоточиться на различных взглядах на культурные концепции смерти — мы должны понять представление о смерти в каждом отдельном сообществе, не увлекаясь генерализацией; 2) диалектический подход обращает наше внимание на связь личных переживаний и социально-ориентированных; 3) коммуникативный подход, который бы сконцентрировался на языке и языковом конструировании.

Подобная критика обнаруживает интересный момент во взглядах исследователей. Как ни парадоксально это звучит, но антрополога должен волновать

* Фабиан очень метко цитирует в этом отношении Леви-Стросса: «С того времени, как человек качал дышать и питаться, вся его деятельность... — за исключением воспроизведения себе подобных — была не чем иным, как успешным разрушением миллиардов структур, доведением их до того состояния, в котором они уже не подлежат интеграции. <...> Цивилизация, рассматриваемая как целое, может восприниматься как необычайно сложный механизм, в котором мы хотели бы увидеть шанс для выживания нашего мира, если бы функцией этого механизма не было создание того, что физики называют энтропией <...> Любое произнесенное слово, любая напечатанная строчка создают связи между собеседниками и нивелируют уровень, который ранее характеризовался различием в информации, а значит — большей организованностью. Вместо “антропология” следовало бы писать “энтропология”, то есть дисциплина, изучающая процесс дезинтеграции в его наиболее значимых проявлениях» (Леви-Стросс 2010: 345).

умирающий человек, а вместо этого взгляд социальных ученых направлен на ритуалы, практики и их функции. В этом проявляется безусловное влияние Дюркгейма — акцент на общественных связях, а не на самом человеке. Р. Герц, однако, говорит, что подобный акцент вполне оправдан, потому что мы изучаем не биологическое разрушение одного индивида, а осмысление этого процесса общественными структурами. В этом контексте ему вторит и Б. Малиновский, который полагает, как отмечалось выше, что смерть ставит под сомнение само общество и как бы бросает ему вызов.

О чем-то схожем, в плане критики подходов самих ученых, пишет и Ренато Росальдо в ставшей уже классической статье «Горе и гнев охотников» (Rosaldo 2004). Он повествует об опыте утраты своей жены, опыте, благодаря которому он впервые глубоко осознал суть эмоций, о которых ему говорили его информанты на протяжении многих лет, предшествовавших этому событию. До этого события данные эмоции и способы их рационализации были ему понятны только отстраненно, как обусловленные особенностями культуры илонготов, среди которых он проводил свои исследования. Росальдо называет подобные культурные различия в эмоциях скорби «культурная сила эмоции».

Однако на этом Ренато Росальдо не заканчивает. Он обвиняет антропологов в замалчивании собственного опыта и намеренной отстраненности от происходящего. Росальдо вполне логично отмечает, что похороны и моральные ритуалы это «не обряды посева ржи» и они явно требуют от исследователя другого отношения и даже принципиально иного включения в поле.

Во многом эти идеи перекликаются и у Клиффорда Гирца в его интерпретативной антропологии. Какое участие автора возможно в тех схемах, что он нам дает? Где границы опыта исследователя и того, что он описывает? Мы должны задаться вопросом: как смерть матери Б. Малиновского могла отразиться на его описании и понимании смерти у тробрианцев?

Смерть в исторической антропологии

В 1931 г. Марк Блок жаловался на отставание исторической науки от социологии; в 1952 г. Люсьен Февр вновь сетовал на то, что «психологи, доктора и социологи монополизировали тему смерти» (цит. по: Минеев 2004: 24); спустя еще три десятилетия Джоуким Уэйли комментирует ситуацию все в том же духе: «...Пока еще далеко не ясно, что же именно пытаются изучать историки, когда обращают свой взгляд к смерти, и какие методы исторической науки наиболее приемлемы для таких исследований» (Цит. по: Минеев 2004: 25).

Однако, начиная с 1950-х гг. интерес историков к антропологии и ее методам становится все очевиднее. На фоне растущей популярности К. Гирца и его интерпретативной методологии все больше социальных ученых обращается к культуре как объекту исследования. Собственно, по определению самого Гирца, культура — «исторически передаваемая система значений, воплощенная в символах, система унаследованных представлений, выраженных в символической форме, посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание жизни и отношение к ней» (Гирц 2004: 89). Ключевое для историка — это признание детерминизма культуры, а значит, укорененность в прошлом. В 1960–1970-е гг., когда Клод Леви-Стросс был в зените славы, ряд историков

обратился и к его структуралистскому методу, нередко убеждаясь в невозможности его прямого заимствования.

За этим «культурным поворотом» следует и обращение к темам, которые антропологов волнуют уже давно — ритуал, символическая структура, культура, и, конечно же, смерть. В моем представлении, историческая антропология сыграла важную роль в том методологическом кризисе, что был обозначен выше, а именно в переходе от изучения далеких «они» к изучению смерти как включенного процесса — «мы». Это показательно, прежде всего, тем, как антропологи восприняли ключевые работы этого времени — Ф. Арьеса «Человек перед лицом смерти» (1977) и Джеффри Горера «Английский характер» (1955) (Блэк 2015: 22).

Собственно, смерть и история впервые значительно обозначились в работах Дж. Горера (Gorer 1965). Происходит это в 1965 г., когда Горер пишет об истории британского общества, о роли церкви в его становлении. Он отмечает очень четкую связь между вытеснением секса в пуританской Англии и переживанием смерти. Так же, как и секс и рождение ребенка, смерть постоянно стигматизируется и обрастает стереотипами и предрассудками. Горер критикует протестантский мир в скудной поддержке убитого горем человека и нарочитом отстранении от этой проблемы. Ссылаясь на собственный опыт человека, выросшего в среде высшего класса британского общества 1910-х–1920-х гг., где о смерти старались как можно меньше говорить, Горер ввел в научный оборот термин «смерть как порнография».

Его идеи продолжает Ф. Арьес, который никогда не скрывал, что на него оказал влияние Горер (Арьес 1992: 479). Арьес пишет о средневековой культуре смерти, а точнее об истории смерти от средневековья до наших дней. Он вполне четко актуализирует витавший еще с 1950-х гг., а еще раньше и у фрейдистов, тезис об отрицании смерти и ее особом значении для европейской культуры.

Арьес пишет о нескольких сменяющихся парадигмах смерти: от ее игнорирования в Средние века, к романтизации в XIX в., в начале XX в. — к отрицанию и уже к вытеснению в наше время. Арьес полагает, что с развитием моргов, паллиативной медицины, похоронной индустрии тело и смерть исключается из сферы публичного. В этом контексте Арьес вторит тому кризисному моменту антропологии смерти, что мы обозначили выше. Простые люди, по его мнению, и ученые ничего не хотят знать о смерти — они ее боятся и не замечают. Смерть как для объекта, так и для субъекта становится постыдной — такова логика развития европейской цивилизации.

Работа Арьеса оказала колоссальное влияние на антропологов и историков того времени — об этом можно судить по количеству цитат и ссылок, когда любая исследовательская работа о смерти должна начинаться с дежурных ссылок на Ф. Арьеса.

С точки зрения строгости исторического метода, то, что сделал Арьес, весьма сомнительно. Он вольно обращается с источниками, а его интерпретации не всегда адекватны: «Но дело не только в одностороннем и подчас произвольном употреблении письменных источников. Арьес в большей мере опирается на памятники изобразительного искусства, чем на произведения письменного»

сти. К каким просчетам приводит подобное обращение с материалом, свидетельствует хотя бы такой факт. На основе одного изолированного памятника — рельефа на саркофаге св. Агильберта (около 680 г., Жуарр, Франция), изображающего Христа и воскресение мертвых, Арьес делает далеко идущий вывод о том, что в раннее средневековье якобы еще не существовало идеи посмертного воздаяния: Страшный суд здесь, как он утверждает, не изображен. Сама по себе убедительность *argumenti ex silentio* весьма сомнительна. По существу же необходимо сказать: Арьес дал весьма спорную, чтобы не сказать ошибочную, трактовку рельефа на саркофаге Агильберта» (Гуревич 1989: 116).

В своей работе Арьес идет по дороге матерого эволюциониста — описывая трансформации из века в век и пытаясь генерализировать общеевропейскую культуру смерти на основе нескольких увиденных им надгробий. Однако сама работа Арьеса примечательна не выводами, а тем эффектом, что она оказала на сообщество, на его рефлексию по поводу эпистемологических границ и возможностей.

Конечно же, ни Арьес, ни Горер не смогли разорвать дистанцию между исследуемым объектом и собственным опытом, а также опытом недавнего прошлого — Холокоста, разрушительных мировых войн. В этом и лежит их «замалчивание», однако они позволили максимально приблизить социального исследователя к тому, чтобы начать полноценно говорить о «нашей» смерти. Таким образом, история повернулась к антропологии, а антропологии весьма кстати пригодились исторические изыскания.

Заключение

Конечно, исследование смерти в социальных науках гораздо шире и многограннее, чем представлено в этой небольшой статье. Мы могли бы затронуть проблему смерти и умирания в психоанализе, в медицинской антропологии, в филологических исследованиях и фольклористике. Однако в рамках данного текста я предпочел ограничиться небольшим теоретическим экскурсом — от XIX в. и ранних эволюционистов через ключевые направления «социального поворота» к кризису 1970-х г. и попыток его решения. Потом будут и теоретические споры, что вообще считать смертью, что есть человек и его жизнь, споры о трансплантации органов, разделение смерти и умирания. Мне же представляется наиболее важным ознакомить читателя именно с этими ключевыми направлениями. К сожалению, в русскоязычной литературе подобные теоретические экскурсии почти не встречаются. Остается надеяться, что подобный пробел все больше и больше будет заполняться.

Литература

Алексеевский М. Похоронные причитания Владимирской области: к вопросу о специфике фольклорной традиции Центральной России, *Российская провинция: история, традиции, современность. Рождественский сборник*, вып. 15. Ковров, 2008: 243–248.

Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*. Пер. с фр., общ. ред. Оболенской С.В.; Предисл. Гуревича А.Я. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Прогресс-Академия», 1992.

Бердяев Н.А. *О назначении человека*. М.: Республика, 1993.

- Блэк М. *Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии*, пер. с англ. В.А. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
- Варава В.В. Современная российская танатология я (опыт типологического описания), *НОМО MORTALIS — ЧЕЛОВЕК СМЕРТНЫЙ*. Альманах, сост. С. Роганов. М.: ООО «Печатные традиции», 2009: 95–113.
- Гирц К. *Интерпретация культур*, пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004.
- Демичев А. *Дискурсы смерти*. СПб: Инапресс, 1997.
- Кабо В.Р. *Происхождение религии: история проблемы*. Канберра: Алчеринга, 2002.
- Клейн Л.С. *История антропологических учений*, под ред. Л.Б. Вишняцкого. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2014.
- Леви-Стросс К. *Печальные тропики*. М.: АСТ; Астрель, 2010.
- Минеев В.В. *Социальные аспекты смерти (Философско-антропологический анализ)*: Дисс. ... д-ра филос. наук. Красноярск, 2004.
- Мордовцева Т.В. *Идея смерти в культурфилософской ретроспективе*. Таганрог: Изд-во ТИУиЭ, 2001.
- Розгин Д. Социология смерти, *Отечественные записки*, 2013, 5.
- Сафронов Е. Актуализация «dream-telling» в похоронно-поминальном обряде, *Вестник Российского государственного гуманитарного университета*, 2009, 9: 159–168.
- Соколова А.Д. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда, *Антропологический форум*, 2011, 15: 187–202.
- Соловьёв В.С. *Сочинения в 2 т.* Т. 2., общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988.
- Спенсер, Герберт, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907.
- Стюарт Ч. Толкование сновидений в социальной и культурной антропологии, *Контексты современности-II: хрестоматия*. Казань, 2001.
- Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*. М.: Политиздат, 1989.
- Фрэйзер Дж. *Золотая ветвь: исследование магии и религии*. М.: АСТ, 1998.
- Эванс-Причард Э. *История антропологической мысли*, пер. с англ. А.А. Елфимова; ст. А.Л. Никишенкова. М.: Восточная литература, 2003.
- Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии, *Одиссей. Человек в истории*, 1989. М., 1989: 114–135.
- Bauman Z. *Mortality, immortality, and other life strategies*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Becker E. *The Denial of Death*. New York: The Free Press, 1973.
- Bloch M. Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar. (*London School of Economics and Political Science. Seminar Studies in Anthropology: 1*). London and New York: Seminar Press, 1971.
- Radcliffe-Brown R.A. *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Comte A. *Cat chisme positiviste*. Paris: Carilian-Goeury et Dalmont, 1852.
- Evans-Pritchard E.E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, 1965.
- Fabian J. How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death, in: *Death, Mourning, and Burial: A Cross-cultural Reader*. A.C.G.M. Robben (ed.) Malden: Blackwell, 2004: 49-62.

- Goody J. *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- Gorer G. *Death, Grief, and Mourning*. N.Y.: Doubleday, 1965.
- Hertz R. A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death, in: *Death, Mourning, and Burial: A Cross-cultural Reader*. A.C.G.M. Robben (ed.) Malden: Blackwell, 2004: 197–212.
- Lifton R.J., Olson E. *Living and Dying*. New York: Praeger, 1974.
- Malinowski B. *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston: Beacon Press 1948.
- Palgi Ph., Abramovitch H. Death: a Cross-Cultural Perspective, *Annual Review of Anthropology*, 1984, 13: 385–417.
- Huntington R., Metcalf P. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press, 1979.
- Rosaldo R. Grief and a Headhunter's Rage, in: *Death, Mourning, and Burial: A Cross-cultural Reader*. A.C.G.M. Robben (ed.) Malden: Blackwell, 2004: 167–178.
- Turner W. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester, 1957.
- Van Gennep A. The Rites of Passage, in: *Death, Mourning, and Burial: A Cross-cultural Reader*. A.C.G.M. Robben (ed.) Malden: Blackwell, 2004: 213–23.
- Zilboorg G. Fear of death, *The Psychoanalytic Quarterly*, 1943, 12: 465–475.