

АРХЕОЛОГИЯ
РУССКОЙ
СМЕРТИ

#6, 2018

СМЕРТЬ
И ТЕХНОЛОГИИ

Содержание

АРХЕОЛОГИЯ РУССКОЙ СМЕРТИ № 1, 2018 (ТОМ 6).

Тема номера: Смерть и технологии

Первый российский научный журнал о смерти и умирании.

Издается с 2015 года, выходит два раза в год.

Главный редактор Сергей Мохов

Арт-директор и дизайн Варя Михайлова

Верстка Аня Харатьян

Научный редактор Иван Куликов

Корректор Елизавета Смирнова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анна Соколова (к. и. н., Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва)

Sergei Kan (PhD, Professor of Anthropology and Native American Studies,
Dartmouth College)

Михаил Алексеевский (к. ф. н., руководитель Центра
городской антропологии КБ Стрелка, Москва)

E-mail редакции: svmofov.hse@gmail.com, editors.ars@gmail.com

Электронная версия журнала: deathanddying.ru

Публикуемые материалы проходят обязательную процедуру слепого
рецензирования.

Издатель ARS Press.

Тираж 700 экз.

ISSN 2414–9365

Журнал входит в базы цитирования РИНЦ и CyberLeninka

От редакции 4

Оксана Мороз. Смертельная чувствительность 6

Софья Рагозина. «Тело больше не принадлежит Аллаху?». Исламская
биоэтика: от роговиц неверных до клонированных праведников 30

Светлана Еремеева. Боб оставляет Алису: Ars Moriendi
в цифровую эпоху 52

Полина Колозариди и Эмма Барсегова. Ты умер? Поиграй со мной:
этнографические зарисовки с цифрового кладбища 70

Исследовательская группа Wrongtech (Денис Сивков, Лилия Земнухова,
Константин Глазков, Николай Руденко, Алиса Максимова, Ольга
Логунова). Шесть новелл о смерти и цифровых технологиях 90

ПЕРЕВОДЫ

Дженни Хуберман. Трансформация бессмертия: клонирование
сознания, трансгуманизм и погоня за цифровой вечностью.

Пер. Александры Котловой 106

Микаэль Хвид Якобсен и Майкл Си Керл. Текучее бессмертие.

Интервью с Зигмунтом Бауманом. Пер. Анастасии Сухановой 130

Тони Уолтер. Средства связи и покойники: от каменного века
до Фейсбука. Пер. Ивана Куликова 150

КЛАССИКА

Нэнси Шепер-Хьюз. Смерть без плача: похороны ангелов.

(избр. Страницы 179–181). Пер. Юрия Шубина 176

Роберт Джей Лифтон и Эрик Олсон. Символическое бессмертие.

Пер. Ксении Чистопольской 206

РЕЦЕНЗИИ

Людмила Жегалова и Денис Шалагинов. Некроэтика: управляемое будущее
и симуляция. Рецензия на книгу «Technologies of Life and Death:

From Cloning to Capital Punishment» by Kelly Oliver, 2013 New York,
Fordham University Press 220

Приглашение к публикации 230

От редакции

В руках вы держите шестой том «Археологии русской смерти» посвященный теме смерти и технологий. В фокусе номера оказался самый широкий спектр вопросов — от цифрового бессмертия и практиках поминовения в интернете до вопросов трансплантации органов и биоэтики в век высоких медицинских технологий.

Перечислять тексты и авторов не имеет смысла — вы все увидите и прочтете сами. От лица редакции скажем лишь то, что подобный набор тематик вполне оправдан, хотя этот список и не исчерпывается. Нам бы очень хотелось увидеть и прочесть тексты о военных технологиях, например, о дронах и оружии массового поражения. Хотелось бы увидеть больше текстов о достижениях медицины, о киборгизации человека и меняющихся телесных ассамбляжах; больше узнать о новых практиках обращения с мертвым телом. Но пока это всего лишь наши нереализованные желания, которые, мы надеемся, еще найдут воплощение в будущих номерах «Археологии русской смерти».

В номер вошли так же несколько классических текстов не имеющих прямого отношения к теме — это выдержки из трудов американского антрополога Нэнси Шепер-Хьюз («Смерть без плача: похороны ангелов») и британских психологов и антропологов Роберта Лифтона и Эрика Олсона («Символическое бессмертие»). Последние попали в номер не случайно. В грядущем 2019 году мы планируем издать несколько серьезных и важных книг среди которых будет и коллега Роберта Лифтона и Эрика Олсона — Эрнст Беккер с его культовой книгой об «Отрицании смерти» (1974). Мы так же планируем не останавливать нашу добрую издательскую традицию — в начале 2019 года выйдет наша первая книга — это впервые сделанный перевод на русский язык книги Роберта Герца «Смерть и правая рука», к середине года мы планируем издать книгу Джеймса Грина «Что стоит за хорошей смертью? Антропология современной умирания».

В 2019 году мы уже планируем и следующий номер «Археологии русской смерти». Он будет посвящен связи смерти и девиации. Мы попытаемся порассуждать о границах «нормального» в отношении смерти, обращения с мертвыми телам, теме табуированности смерти. В фокус планируемого номера попадут практики каннибализма, некрофилии, суицида, эвтаназии и постоянно плавающих границ социально одобряемых и порицаемых мортальных практик.

В заключении этого короткого слова хочется выразить огромную благодарность людям, которые принимали и принимают участие в издании всех наших инициатив. Алене Салмановой, покинувшей команду, но сделавшей визуально первые 5 номеров нашего журнала. Спасибо Варе Михайловой, принявшей эту тяжелую ношу. Спасибо Ивану Куликову, который проделывает колоссальную редакторскую и переводческую работу в процессе создания наших журналов и книг. Спасибо читателям и всем кто в нас верит и поддерживает — мы надеемся, что после небольшого перерыва наш журнал порадует вас отличными текстами.

Приятного чтения.

*Декабрь 2018 года.
Редакция журнала
«Археология русской смерти»*

Оксана Мороз

СМЕРТЕЛЬНАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬ- НОСТЬ

Оксана Мороз. Кандидат культурологии. Руководитель магистерской программы «Медиаменеджмент» в Московской высшей школе социальных и экономических наук и доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации в Российской академии народного хозяйства и госслужбы при Президенте РФ. В качестве редактора работала над русскоязычным изданием книги «Язык новых медиа» Льва Мановича. Основные исследовательские интересы: этика цифровой коммуникации, онлайн репрезентации травматического прошлого и особенности культуры программного обеспечения.

Цифровые практики управления жизнью после жизни

Антропологи, социологи и специалисты в области теории коммуникации активно изучают явления сетевой дружбы [Stefanone, Kwon, Lackaff 2011; Domahidi, Festl, Quandt 2014], флирта [Whitty 2003; Chalfen 2009] и их корреляции с прежними, до-цифровыми моделями конструирования социальных связей [Seraj 2012], влияние интернета и его сервисов на эмоциональное благополучие пользователей [Blease 2015] и даже трансформацию привычного антропоцентризма в отношении прочего живого мира [Pschera 2016]. Можно смело предположить (и не ошибиться), что, раз аналитиков так интересует жизнь онлайн, то ее реверс и трагичный двойник — смерть онлайн — провоцирует не меньшее внимание.

На фоне как традиционных [Glaser, Strauss 2005, Metcalf, Huntington 1991], так и новых подходов (например, queer death studies — изучения смерти в рамках квир-теории [QDSN]) в антропологии и социологии смерти формируется метод исследования смерти, предметом которого становится пространство медиа и цифровой среды. Наша статья ставит вопрос о возможной концептуальной рамке, которая помогла бы проблематизировать смерть как феномен, переживаемый пользователями в цифровой среде. Задача этого текста — не представить все многообразие случаев, описывающих практики онлайн скорби, горевания и иных реакций на умирание, но увидеть, как в пределах человеко-машинных систем «живое» отстаивает право на собственную брэнность. Сегодня мы не можем в полной мере говорить о тотальной подключенности и вовлеченности в сетевые взаимодействия, но не можем и не замечать, что их содержание становится предпосылкой функционирования почти всех социальных, экономических и политических систем. В некотором смысле пользователи уже живут в пределах «нулевой степени» дигитализации, не всегда замечая ее влияние на те или иные практики. Логично предположить, что и смерть превращается в процесс конструирования окружающей нас сетевой реальности — все еще искусственной, но уже как будто и более «настоящей», учитывая опыт совместного бытия человека и машины.

Цифровая смерть: исследовательский ландшафт

В качестве междисциплинарного поля, объединяющего эти исследовательские векторы, и рождается направление digital death studies, или исследование феномена смерти в цифровых средах. Иногда представляя собой производную от исследования феноменов цифровой памяти (digital memory studies), иногда — продолжая более привычные науки о смерти, или death studies, это поле объединяет разные стратегии осмысления и описания цифровой смерти. При этом исследования цифровой смерти выглядят пока что академической «игрой с материалом», не рассчитанной на изучение феноменологии смерти как таковой. С одной стороны, изучение многоликих цифровых политик, режимов ухода из жизни, посмертного существования умершего и окружающих его «других» (живых) осуществляется нередко с уверенностью хотя бы в частичном совпадении этих практик и до-цифровых представлений о существовании прощальных ритуалов, скорби, оплакивания и репрезентации «уже-неживого». С другой стороны, современная технологизированная среда подбрасывает случаи радикальной трансформации этих опытов, которые не сводимы к прежним формулам культуры смерти¹.

Смешанный характер повседневности проявляется не только постоянным сетевым опосредованием различной прижизненной активности людей, но и в том, что собственно физическая смерть зачастую не становится в новых цифровых реалиях условием смерти социальной. Умершие люди (или их эманации, аватары, аккаунты) продолжают выполнять действия, проявлять себя какой-то публикационной активностью и иными формами вовлеченного взаимодействия с другими во многом благодаря именно цифровым сервисам. Мемориальные аккаунты применяются для рекламы товаров и услуг, а пользователи наблюдают возрастание акторных возможностей «мертвых» двойников, цифровых останков, сталкиваясь с проблемой наследования цифровых следов в виде защищенных биометрическими сканерами устройств, канувшими в Лету паролями от игровых и библиотечных аккаунтов, счетов и т. д. [Briggs, Thomas 2014: 126]. Так что интерес к цифровой смерти (или «лучше сказать» — ее невозможности?) в любом случае будет только возрастать благодаря онлайн практикам припоминания, прощания, наследования и квази-бессмертия.

Одной из стратегий исследования феномена смерти в цифровой среде становится создание и, очевидно, бесконечное пополнение библиотеки

1 Часто несовпадения такого рода оптик вообще не воспринимаются как повод для дискуссии. Это хорошо демонстрирует содержание и устройство книг,

ключевых для понимания феномена смерти в цифровом пространстве [Digital Death 2014].

случаев дигитальной смерти, а также оформление особого глоссария, профессионального языка говорения о «цифровой смерти», «цифровой загробной жизни» (иногда — с уклоном в специфику права), и проблематизация техник заботы о новых видах собственности и наследства [Carroll, Romano 2010]. В рамках этой стратегии необходимо показать, как пользователи с каждым днем становятся владельцами все большего числа цифровых «вещей», осознанно или почти случайно оставляют все больше цифровых следов (скажем, в виде информации о содержании банковских онлайн операций или «лайков-шервов-репостов»). Также стоит привести примеры, как эти данные используются владельцами коммуникационных сервисов для создания цифрового слежка предпочтений, мотиваций, поведенческих паттернов конкретного потребителя и последующего таргетирования любой значимой информации. Уже сейчас очевидно, что качество любого посмертного существования пользователя определяется не только запаздыванием реакций правовой культуры на изменяющиеся условия жизни человека, но и неадекватным поведением людей в отношении собственной кибербезопасности. В условиях, когда «Закон о забвении» функционирует только по персональному запросу, что позволяет коммуникационным сервисам диктовать свою политику обращения с персональными данными, а правовая культура не в полной мере отвечает задачам создания завещаний цифровых активов (включая контент, произведенный пользователем), именно личная информационная грамотность может стать залогом продуманного и пролонгированного надзора за оставляемым наследством, посмертного управления им, дисциплинирования благоприобретателей и т. д.

Продуктивным оказывается и обсуждение проблематики смерти онлайн в пределах исследований цифровых медиа. С одной стороны, эта перспектива открывает горизонт анализа скорби и посмертного сохранения субъектности в категориях новой публичности [Wright 2014]. Уединенный уход из жизни, сопровождаемый, чаще всего, вниманием ограниченного количества людей, сменяется пристальным наблюдением потенциально самой широкой аудитории ровно с того момента, как многие обзаводятся собственными цифровыми эманациями и становятся, таким образом, микро-селебритиз, медийными персонами [Khamis, Ang, Welling 2017]. Поминки, справляемые пользователями социальных сетей по своим друзьям, потенциально теряют измерение приватности, становясь объектом интереса любого любознательного зрителя. И, одновременно, становятся триггером сетевого растормаживания (online disinhibition), генерируя флейминг² и речевую агрессию на месте конвенциональных

2 Флейминг (анг. flaming) — интернет-термин, обозначающий ситуацию «спора ради спора».

практик траура. При этом любые сервисы, предполагающие свободу комментирования чьих-то постов после исчезновения владельца аккаунта, выглядят как фрагмент системы, совмещающей аффордансы³, которые даруют право на коммуникацию (со всеми сопутствующими проявлениями «ненормативных» этикетов, в том числе посмертного, или RIP-троллинга [Phillips 2016: 71–95]) с элементами религиозных и мистических интенций (в силу этого некоторые авторы склонны рассматривать интернет как своего рода техно-спиритуальную среду [Huberman 2017]). Такая оценка кажется некоторым метафорическим преувеличением. Но ровно до той минуты, когда мы не станем свидетелями спонтанного формирования хора сетевых плакальщиков (комментаторов в сети), могильщиков (создателей специализированных цифровых ритуальных сервисов и программ) и душеприказчиков (юристов, берущихся за урегулирование отношений владения данными и их наследования).

С другой стороны, следствием концентрации внимания на цифровом контексте смерти нередко выступает техноцентризм исследователей [Arnold, Gibbs, Kohn, Meese, Nansen 2018]. В попытках простроить генеалогию сетевых пространств и взаимодействий, которые мешают воспроизводству знакомых норм прощания и ухода, исследователи последовательно или методом выделения каких-то реперных точек развития интернета демонстрируют, как цифровой медиум менял логику меморизации и коммеморации, документации и архивации культурных артефактов и памяти о них [Save as... 2009]. Рассуждая о том, как интернет стал новым полем интерперсонального общения и перенастроил логику социализации, эксперты ставят вопрос о признании в качестве обычных таких проявлений социального и интимного, приватного и публичного, которые раньше выглядели невозможными или, если посмотреть из другой этической перспективы, кошунственными [Baum 2010].

Скажем, в компьютерных играх (а это объект, вокруг которого собираются устойчивые сообщества со своей культурой) смерть может быть частью своеобразной педагогики, обучением специфике геймплея, а может превращаться в элемент дополнительной стимуляции пользователя или становиться сюжетом, ядром нарратива [Mazzeo, Schall 2014]. Поскольку экранная гибель — элемент геймдизайна, разработчики

3 Аффорданс (англ. affordance) — термин психологии дизайна, свойство объекта (устройства, программного обеспечения), которое позволяет (англ. to afford — предоставлять, давать) произвести с ним определенное действие. Например, кнопки «мне нравится», «комментарий», «поделиться» в Фейсбуке есть аффордансы, объединяемые

в определенные паттерны, которые фактически программируют возможные сценарии пользовательских действий. Термин применяется в контексте изучения и разработки человеко-машинного взаимодействия. Одним из авторов современного понимания термина является исследующий когнитивистку дизайна Дональд Норман [Norman 1988].

вынуждены визуализировать социокультурные практики, связанные с умиранием другого. Даже в шутере должен отыгрываться этот опыт потери, утраты — иначе степень вовлечения играющего и аффективной реакции будет недостаточной.

Примеры можно множить, но уже понятно, что картирование существующих исследовательских методов выглядит занятием почти безнадежным. Даже первый Death Online Research Symposium, прошедший в 2014 году, стал скорее «переключкой» возможных подходов, нежели событием, сфокусированным на каком-то конечном наборе исследовательских методик. Применение технологий дополненной и смешанной реальности при обустройстве похорон и в убранстве кладбищ, репрезентация смерти в вымышленных вселенных онлайн игр, особенности отыгрывания или проработки травмы от потери близких в сетевом пространстве, проблемы наследования данных и доступа к частным аккаунтам, примеры демонстрации коллективной скорби в социальных медиа, дигитализация мемориалов и архивов, в том числе связанных с работой памяти и забвения вокруг коллективных катастроф — это далеко не все темы, которые, по свидетельствам участников, поднимались в рамках одной конференции [Döveling, Harju, Shavit 2015]. В какой-то мере метод подбора и перебора материала весьма продуктивен. Именно так можно зафиксировать многоликость феномена конституирования практик EoL (End of Life) и определиться с перспективностью и релевантностью методов. Но есть проблема: общим признаком подобного рода исследований является интерес к *репрезентациям* и гораздо реже — к делающим их возможными *аффордансам*, то есть технологическим основаниям самой цифровой среды [Arnold et al. 2018: 8]. Внимание экспертов направлено преимущественно на анализ *эффектов применения технических систем*, а не на анализ трансформации *принципов их устройства*.

Все-таки «цифра» — это не только распределенные компьютерные системы, но и компьютеринг как логика вычислений, имеющая этическое и эстетическое измерение (так как ей пользуется и ее создает человек), логика алгоритмической манипуляции базами данных с помощью символических систем, далеко не всегда схожих со знакомыми нам естественными языками. Сюда же относятся и операции спонтанной или кодифицированной в качестве нормы меморизации, а также алгоритмическое планирование окончания или продолжения социальной жизни онлайн после физической смерти. Если мы зададимся вопросом, насколько системны, управляемы и прогнозируемы любые проявления «человеческого» (в том числе, проявления человеческой «смертности») в пределах этой системы как совокупности устройств, интерфейсов, алгоритмов и данных, мы сможем перейти к обсуждению онтологии смерти в цифровом измерении. Которая, заметим,

явно не ограничена математической и физической реальностью мира «digital», но и не замыкается в людских переживаниях.

В этом контексте одним из перспективных направлений исследований стоит считать междисциплинарное исследование программных продуктов (software studies). Хотя бы потому, что, как заметил один из ключевых его представителей Мэттью Фуллер, в пределах такого подхода можно одновременно изучать «материальное» программного обеспечения (например, пользовательские интерфейсы), их визуальность и социокультурные эффекты «зависимости» или «свободы» программных продуктов от прежних ритуальных форм [Fuller 2008: 87]. Программное обеспечение, быть может, и не является тем новым, когда-то *воображенным*, а теперь и *изобретенным* языком, который позволяет, следуя мысли Витгенштейна, придумывать новые формы устройства мира, жизни и, следовательно, смерти. Но это особый режим (само)контроля пользователя, реализованный в визуальных качествах системы, проявление напряженной связи между волей, интуицией и намерениями живого существа с одной стороны, и конститутивными составляющими компьютерной системы, построенной для их артикуляции — с другой [Cramer, Fuller 2008: 150]. Смотреть на феномены цифровой смерти сквозь призму программного обеспечения означает ставить вопрос о «танатосенситивности», то есть восприимчивости к смерти систем, образующих цифровую среду обитания пользователя.

Танатосенситивный дизайн цифровой среды

Для ряда ключевых исследователей менеджмента цифровых активов (digital asset planning / management [Arnold et al. 2018: 124]) и стратегий управления цифровыми следами посредством технологической фиксации повседневных действий (т. н. *lifelogging*) танатосенситивность «цифры» предстает как совокупность трех ключевых действий [Briggs, Thomas 2014: 126, 130]:

- 1) создание цифровых артефактов, позволяющее сконструировать персональную или групповую репрезентацию;
- 2) создание на основе этих артефактов специального онлайн пространства памятования, мемориального нарратива (например, в формате соответствующих веб-страниц);
- 3) производство с помощью тех или иных функций и аффордансов своего рода «реминисценций», дающих шанс делиться историями о прошлом, которое стало для умерших их единственным, продленным «настоящим», или вызывающих эффект присутствия покойных за счет их «оживления» (феномен *animating the dead* более всего заметен в попытках создания чат-ботов, подменяющих алгоритмическими эманациями присутствие умерших [Vlahos 2017]).

На первый взгляд кажется, что это перечисление — результат сознательного сужения концепта. Сам выбор названных практик обнаруживает сосредоточенность исследователей на феномене цифровой меморизации как новом ответе на инвариантное (всегда ли?) для человечества стремление сохранить связь с покойными. Однако понятие «танатосенситивность» предполагает актуальность технологического, а не только дискурсивного, вызова привычному устройству и дизайну человеко-машинных взаимодействий, которые должны стать восприимчивы к самому концепту «смертности» субъектов, взаимодействующих в сетях.

Вопрос о том, соотносятся ли фундаментальные возможности «цифры» (в первую очередь, программ, гаджетов и регулирующих их использование систем цифрового права) с представлением о «конечности» пользователя занимает Майкла Массими, специалиста по человеко-машинному взаимодействию, работавшего в Microsoft Research Cambridge и одного из разработчиков корпоративного мессенджера Slack. В попытках определить танатосенситивность именно как плато технологических опций, обеспечивающих системную «центрированность на смерти», Массими и его коллеги остановили свое внимание на проблемах дизайна интерактивных компьютерных систем, предназначенных для использования людьми. Такой дизайн может стать ключом к настройке любых других взаимодействий субъекта и устройства (на уровне интерфейсов, программного и аппаратного обеспечения), чувствительных к онтологической и феноменологической разнице «живого» и «машинного». Впрочем, прежде изобретения вычислительной системы, которая сможет создать узел подобного взаимодействия, Массими определил три ключевых характеристики феномена смерти, которые могут быть восприняты цифровой средой [Massimi, Baecker 2011: 1003–1008].

Во-первых, вслед за Филиппом Арьесом, он заметил, что смерть — событие одновременно приватное и публичное. В цифровую эпоху, когда факт ухода из жизни может стать поводом для обсуждения почти для каждого, а интерактивность онлайн-среды возведена в аксиому благодаря Web 2.0, инструменты общения должны быть настроены под разные стратегии и тактики горевания, проживания чужого ухода и программирования своего. Если коммуникационные сервисы становятся фактором создания сообщества, у их участников должны быть возможности определения, защиты и настройки своего этикета скорби, права на ту или иную степень публичности/приватности сожаления. И, соответственно, разные ресурсы для создания нарративов, имеющих потенциально терапевтический эффект. Это означает, что те же социальные сети могут быть выстроены чуть более чувствительно по отношению к тем пользователям, которые маркированы алгоритмами как потенциально скорбящие. Для последних триггером сильных эмоций могут стать даже такие

тривиальные вопросы как «Что у вас нового?», которые используются в Facebook и VKontakte в качестве приглашения, мотивирующего пользователя на создание и публикацию нового контента. Верно и другое: те, кто жаждет продолжения социальной онлайн жизни после физической смерти, должны иметь возможность проектировать свое посмертное существование, например, в формате участника сетевого общения (если для человека именно коммуникационные сервисы являются основным местом хранения цифровых активов и свидетельств «жизни»).

Во-вторых, смерть есть рекомбинация состояний умерших и живых. С уходом близких, человек неизбежно сталкивается с необходимостью поиска новых жизненных стратегий. «Цифра» должна поддерживать стремление к обретению новых практик, чтобы даже в скорби и трауре человек оставался актором, в том числе мог настроить удобные и комфортные процедуры проживания потери. Это не означает, что потери как частные эпизоды должны тотально переопределять характер цифрового присутствия, а глубина болезненных переживаний принесена в жертву дизайнерской установке на увеличение удобства пользователя: боль, репрезентированная онлайн, вполне может остаться важным знаковым событием для конкретного субъекта, не превращаясь при этом в симптом, проработанный и переработанный в какой-то позитивный опыт. Так, поминки, в отличие от их ограниченной во времени и пространстве офлайн версии, становятся сейчас перманентным ритуалом, который разыгрывается каждый раз, когда пользователь соцсети или блога решает отметить («тэгнуть») умершего в своем посте. Для тех же, кто планирует жить в своих цифровых версиях «вечно», должна быть предусмотрена такая рекомбинация качества онлайн присутствия, которая позволит генерировать публичную активность умершего с помощью живых доверенных лиц («хранителей»), сервисов для отложенного постинга или посредством активных AI-двойников.

Наконец, смерть материальна: забирая человека, она оставляет его следы, которые для живых превращаются в почти сакральные «залинкованные объекты» (linking objects), хранилища напоминаний об ушедшем [Volkan 1981]. Цифровая среда, несмотря на развитие технологий виртуальной и дополненной реальности, пока не производит «настоящие» объекты, полностью доступные для восприятия всеми органами чувств. Но она в состоянии с помощью существующих графических, голосовых, жестовых или материальных (осязательных) интерфейсов создать репрезентации, нарративы или имитации (чат-боты). В сети они выполняют роль единственно доступных наивному человеческому восприятию предметов, а за ее пределами выступают иконическим знаком других вещей, связанных с покойным. Важно помнить, что, после пузыря доткомов и с развитием интернет-технологий,

пользователи-просьюмеры⁴, в полном соответствии с нормами партиципации⁵ все чаще стали самостоятельно прибегать к производству стратегий работы со смертью (скажем, в формате создания RIP-страниц в социальных сетях и блог-платформах, виртуальных кладбищ). Воспринимая существование онлайн как новую версию экзистенции, они изобретали или приспособляли к новым нуждам цифровые артефакты и инструменты, которые позволяли выразить переживания, связанные со смертью [Massimi et al. 2010]. Эти спонтанные решения, нередко вырастающие в проекты цифровых предпринимателей, можно было бы представить как новый нишевый рынок макабра (мультимедийных надгробий, мемориальных сайтов, планировщиков похорон и цифровых завещаний). Однако гораздо дальновиднее проектировать такие новые HCI⁶ системы, в которых смерть и сопутствующие явления не экзотизируются, а являются частью инженерных решений.

Для облегчения этой масштабной работы Массими создал гайд для дизайнеров интерфейсов и проектировщиков методов пользовательского взаимодействия. Его ключевые «заповеди» звучат довольно просто:

- 1) скорбь при столкновении со смертью — не проблема, требующая решения программиста, а данность, новое бытие оставшегося жить, которое должно сопровождаться практиками не только проработки (никогда не окончательными), но и отыгрывания, вечного повторения;
- 2) общение не всегда может сработать как терапевтический механизм, поэтому дизайнерам танатосенситивных HCI следует включить в систему практику молчания и изоляции субъекта;
- 3) рассказы и воспоминания (storytelling) позволяют сделать публичными переживания тех, кто остался жить, и продлить социальную жизнь физически умерших. Потому необходимо создавать как можно больше возможностей для производства персональных пользовательских историй, публикуемых в режиме реального времени и отложенных;

4 Термин «просьюмер» (от англ. producer и consumer) принадлежит Элвину Тоффлеру, использовавшему его в книге «Третья волна» для описания ситуации, при которой потребитель одновременно выступает их сопроизводителем. В цифровом пространстве сегодня почти любой оказывается просьюмером: когда пользователь создает посты для блога или социальных медиа, которыми как источником информации пользуются другие, он выступает в роли просьюмера. В настоящее время исследованием феномена занимается Джордж Ритцер

и Аксель Бранс, предложивший для описания действий просьюмера неологизм produsage (от англ. production и usage).

5 В том значении, которое использует Генри Дженкинс и иные исследователи интернет-культуры для описания акторных возможностей пользователей к участию в создании благ [Jenkins et al 2009; Bruns 2008].

6 Human-computer interaction — человеко-компьютерное взаимодействие (англ.). Здесь и далее — HCI.

- 4) физическая смерть — не повод для прекращения отношений. В цифровом пространстве надо уметь создавать ситуации и возможности, гарантирующие общение (или его иллюзию — вопрос открытый) между живыми и усопшими;
- 5) цифровые следы и/или цифровые останки подразумевают иную «материальность». Новые танатосенситивные интерфейсы должны поддерживать возможность человека взаимодействовать с такими памятными артефактами — как в момент скорби по кому-то, так и в ситуации планирования собственного прощания с близкими;
- 6) цифровая среда не в полной мере отображает жизнь, поэтому не вполне может считаться приспособленной к смерти. Существование в ее пределах продолжается и после того, как завершается жизнь физическая. Кто-то относится к онлайн-аккаунтам как к «продолжению» реальных людей и при смерти последних чувствует потребность скорбеть. Кто-то полагает онлайн-профиль лишь еще одним идентификационным конструктом, не соотносимым с «самостью» и при жизни человека. Таким людям стоит обеспечить возможность продолжения игрового общения с аккаунтами-«призраками» без стигматизации и морализаторства со стороны остальных пользователей [Massimi, Baecker 2011: 1008–1009].

Казалось бы, эти попытки систематизации дизайнерских настроек будущих или уже существующих сервисов возвращают нас к уже обозначенной интуиции представителей Digital Death Studies: смерть в цифровом пространстве осмысливается через мемориальные практики живых. Онлайн-горевание, изображения траура в компьютерных играх, приобретающие меметическое звучание в других онлайн-комьюнити, сетевые эксперименты с прежними способами визуально и вербально обставлять прощание — это те познаваемые реалии, через которые конституируется смерть в интернет-взаимодействиях и которые вполне можно изучать с помощью подходов, применяемых социологами, антропологами, историками. Но если присмотреться внимательней, можно увидеть, как постепенно порождаемые этими традициями образы обретают в постулируемой Массими и коллегами концепции множественные преломления.

Во-первых, на месте смерти как (не)события, которое нельзя пережить как личный опыт, но которое самим фактом своей предначертанности создает горизонт бытия и вечно присутствует в виде ухода других, возникает смерть как сообщение-событие в программировании. Теперь смерть — это ситуация, происходящая с объектами системы и провоцирующая их переход из одних состояний в другие. Таким образом, смерть, которая воспринималась онтологически неуловимой, непредставимой и в каком-то смысле *ненормальной*, в танатосенситивной цифровой среде превращается в зримый и проектируемый опыт.

Во-вторых, этот опыт в какой-то мере можно метафорически приравнять к практике морального устаревания и последующего элиминирования цифровых вещей («things»), наполняющих информационное пространство. Ведь любое присутствие человека в сети оформляется через своего рода коммодификацию [Jameson 1998: 134]: создание онлайн-версий «себя», аккаунтов и прочих объектов, не в полной мере соотносимых с офлайн-«личностью» человека. Поэтому редукция смерти как сущностной характеристики живого к поломке или медленному обветшанию *не-живого* не так уж бессмысленна.

Но вернемся к базовому для Массими вопросу: что такое феномен смерти для цифровой среды? В большинстве случаев исследователи описывают смерть онлайн как нечто, случившееся с другим и необходимое к про-/переживанию. Однако прагматика выстроенной Массими модели танатосенситивной цифровой среды заключается не только в заботе о социальном и эмоциональном благополучии пользователей перед лицом смерти. В значительной мере она состоит в обеспечении субъекта пролонгированным оцифрованным бытием — несмотря на как будто бы феноменологическую неспособность «живого» быть, находиться в присутствии своей смерти. Цель создания танатосенситивного дизайна — решение вопроса о том, как должно выглядеть человеко-машинное взаимодействие, позволяющее нам в том числе курить процесс *собственного бытия после смерти*. Тогда смерть для цифрового мира может быть описана как событие в логике объектно-ориентированного программирования. «До» этого события пользователь функционирует как инородная часть системы, «после» — оказывается либо «отключен» от или «исключен» из системы, оставив в виде памятника слабо или вовсе неактивных бинарных «репрезентантов» (те самые аккаунты), либо превращен в виртуальный аватар, часть системы.

Получается, что важнейшим потенциалом этой новой цифровой среды обитания выступает обретение человеком нового субъектного статуса цифровой вещи. Создавая аккаунты в социальных сетях, почтовых агентах, мы уже делаем первые шаги в этом направлении. Пройти через отчуждение самой принадлежности к живым путем овеществления себя в виде аккаунта уже означает в каком-то смысле *презреть бренность*. У «вещи» в цифре по сравнению с «человеком» есть онтологическое преимущество: она может морально устаревать, но не умирать. Так почему бы не согласиться с тем, что качественное присутствие в «цифре» может выглядеть как последовательное использование компьютерных программ, позволяющих быть *цифровым* вместо того, чтобы быть *мертвым*? Что, если обновленная за счет норм танатосенситивности система позволит пользователям не просто временно обрести качество виртуального объекта (в формате профиля), а выстраивать прижизненную

модель человеческого поведения с учетом построения претендующих на вечность виртуальных двойников? То есть того, что разработчики называют *digital afterlife* — с поправкой на то, что в сети нет ни «настоящей» смерти, ни «настоящей» жизни.

Для перехода от спекуляций о танатосенситивной системе к проектированию конкретных инструментов/сервисов нового типа Массими предлагает дизайнерам ответить на несколько ключевых вопросов [Massimi, Charise 2009: 2464–2466]:

Насколько пользователей цифровых систем вообще беспокоит проблема смертности себя и другого, предметным образом явленная в онлайн среде? Можно ли говорить, что среди обитателей цифрового мира есть хотя бы интуитивное представление о том, чем отличается бытие онлайн на разных этапах жизни, подразумевающее необходимость настройки *afterlife*-сервисов в соответствии с разным жизненным опытом?

Как именно при моделировании требований пользователя к дизайну и эксплуатации конкретных программных продуктов нужно учитывать присутствие в сети не только живого потребителя, но и его посмертного действующего аккаунта? Каким должен быть дизайн сервисов, где будут сосуществовать «живые» и «мертвые» аккаунты или виртуальные аватары? Нужно ли визуально маркировать цифровую среду, чтобы пользователи того же Facebook (30 млн обитателей которого умерли в первые 8 лет существования сервиса [Ambrosino 2016]) отличали «зомби»-аккаунт, активно работающий под присмотром хранителя, от «живых» профилей?

Насколько этично и прагматично выглядит создание программных интеллектуальных агентов, позволяющих человеку проектировать собственную деятельность после смерти? Или же это подыгрывание фантастам и футурологам, популистская экспликация страхов и потаенных желаний публики?

С тех пор, как Майкл Массими обозначил эти границы обсуждения танатосенситивности, разработчики представили широкой публике

7 Ответом на этот вопрос можно считать создание к 2009 году нескольких типов программ/проектов, предназначенных как для манипуляции цифровым архивом, так и для управления практиками *EoL* на уровне *pre-need* (предшествующих смерти), *at-need* (необходимых в момент умирания), *post-need* (функционирующих постфактум, после смерти заказчика услуг) сервисов [Heart2Soul 2018; Funeral Services Guide 2018; Chronicle of Life 2018].

8 Как показывает практика самых популярных сервисов, такая маркировка зачастую мешает бизнес-планам цифровых компаний. Поддерживая существование «мертвых» аккаунтов, корпорации продолжают зарабатывать на их возможной активности — например, путем их использования в рекламных целях. Потому очевидная маркировка «живых» и «мертвых» встречается не так часто (как среди старых платформ типа LiveJournal, так и среди относительно новых вроде Instagram).

несколько сервисов, переосмысляющих возможности посмертного существования пользователей. Большая часть из них самим фактом своего наличия ответила на сформулированные выше вопросы. И как минимум один из них (ETER9) амбициозно обещает «сделать пользователей вечными». Посмотрим, насколько эти сервисы чувствительны к нормам танатосенситивности и, соответственно, помогают ли они управлять смертью как сообщением-событием, переводящим субъекта в новый статус.

По ту сторону смерти: потенциал создания вечно живых цифровых вещей

Как это часто бывает с многообещающими технологическими разработками, реальная деятельность по производству инноваций сопровождается иногда чрезмерным вниманием и поддержкой маркетологов и специалистов в области рекламы. Мысленные эксперименты Массими и его коллег по определению принципов танатосенситивной цифровой среды обрели реальность в виде десятков приложений и сайтов, помогающих пользователям максимально подготовиться к своему уходу. А специалисты в области дизайна и продукт-менеджмента — например, Эван Кэрролл и Джон Романо — создали специальный пополняемый реестр соответствующих онлайн-сервисов [The Digital Beyond 2018]. Просматривая этот список, состоящий из полусотни наименований, в который включены, в том числе, и запущенные в 2017 году сервисы, можно не только оценить степень востребованности идеи онлайн регламентации отношений со смертью, но и выстроить некое системное видение типов предлагаемых услуг.

Правда, эта системность обманчива, поскольку апологеты идеи цифрового управления смертью в общем нечувствительны к содержательной стороне принципов танатосенситивности. Некоторая нетребовательность к определению существа смерти в контексте «цифры» привела к попаданию в этот перечень сайтов, с помощью которых пользователи могут упорядочить хаос физического умирания и прощания, выстроить сетевую загробную жизнь, опубликовать окончательные завещания, защитить цифровые активы от обычных для правовой культуры в офлайн посягательств и т. д. Если все же попытаться упорядочить этот список предложений, то значительная часть сервисов окажется в двух категориях — «*pre-need*» и «*at-need*», и определена как совокупность инструментов для последних распоряжений цифровыми активами, проектирования будущих похоронных практик и цифровых мемориалов. Одной из задач подобных сервисов является освобождение пользователей от гегемонии офлайн-монополистов, на данный

момент определяющих будущее персональных данных и, в некотором смысле, их владельцев. Оставим в стороне специфику похоронного бизнеса, которая требует отдельного исследования, и обратим внимание на функционирование коммуникационных сервисов в ситуации *postmortem*.

Часто волонтаризм бизнеса в этом контексте носит ограниченный характер, хотя бы потому, что далеко не все компании используют бизнес-модели, позволяющие создавать большие влиятельные цифровые экосистемы [Parker, Van Alstyne, Choudary 2017: 3–23]. Таковы, например, небольшие компании, предлагающие услуги электронных кошельков: они устанавливают жесткие, но вполне адекватные финансовой культуре в офлайн правила доступа третьих лиц к средствам в случае смерти их владельца. Другие игроки цифрового рынка — вроде Apple, Google или Facebook — действуют в соответствии с корпоративными политиками конфиденциальности, которые распространяются на значительное количество приложений и устройств. И если покойный был в своих онлайн-репрезентациях обитателем этих экосистем, наследникам приходится подчиняться их тотальности. Или начинать персональные переговоры с компаниями, обычно сводимые к совокупности действий, дополняющих и без того не всегда безболезненные обычные манипуляции по вступлению в права наследования.

Компания Apple, например, настаивает на недопустимости раскрытия персональных данных третьим лицам. Так что в случае смерти владельца смартфона или ноутбука со встроенными биометрическими системами идентификации владельца при отсутствии идентификатора Apple ID или функции «Семейного доступа» даже совсем близкие люди не смогут добраться до контента, приобретенного умершим в iTunes Store, iBooks Store и App Store, к его данным в iCloud и т. д. Google как будто более демократичен, но, по большому счету, речь идет лишь о множестве опций, с помощью которых можно ограничивать право пользователей распоряжаться цифровым имуществом. Компания, владеющая хостингом и социальной сетью YouTube, почтовой службой Gmail, системой электронных платежей с мобильных устройств Google Pay, веб-сервисом Blogger, предлагает пользователю при жизни определить, стоит ли передавать свои накопленные активы кому-либо после смерти (и кому именно), или же необходимо их уничтожить (для разных сервисов срок уничтожения варьируется от 3 до 18 месяцев с момента последнего посещения). Наконец, социальные сервисы вроде Facebook и Instagram, которые становятся агрегаторами полезной информации и местом виртуального предпринимательства, практикуют правило передачи имен пользователей, бывших неактивными в течение длительного времени. Так что, кроме опасности лишиться доступа

к активам близких, не успевших оформить наследников хранителями, можно столкнуться и с проблемой «подмены» покойников.

На фоне такой монополизации прав умерших эмансипационный потенциал сервисов вроде Digi.me, SecureSafe, Everplans, JoinCake, совмещающих функции цифровых хранилищ данных и планировщиков завещаний, кажется весьма многообещающим. Они позволяют легитимно обойти на разных уровнях описанные ограничения цифровых гигантов. Тем, кому посмертная дистрибуция цифровых фото, музыки и других запечатленных в коде впечатлений кажется важной, предоставляются большие возможности по управлению прижизненным пользовательским контентом. Те же, кто полагает существенной задачей скорее создание неконвенционального, выстроенного по собственным «лекалам» цифрового завещания, делегируется право индивидуально определять судьбу своих активов, и в том числе их доступность для официальных наследников.

Впрочем, предлагаемое этими инструментами «освобождение» субъекта из цикла репрезентации умирания, запрограммированного цифровыми гигантами и другими монополистами индустрии смерти, не происходит. Во многом потому, что смерть трактуется вполне тривиальным, обычным для доцифрового мира способом как событие, происходящее с субъектами, внешними для архитектуры сети. Умирая, они запускают знакомые привычные процессы меморизации ушедших и раздела их имущества. К соблюдению принципов танатосенситивности в контексте отношения к смерти как событию-сообщению приближается лишь часть сервисов категории *post-need*. А именно те, что, отчасти игнорируя посмертные коммеморативные ритуалы живых, пролонгируют цифровое бытие виртуализированных умерших.

Другую значительную часть рынка цифрового бессмертия составляют планировщики посмертных сообщений (специфическая разновидность сервисов отложенного постинга), например, Afternote, If I Die (Facebook-приложение) и DeadSocial. Эти и подобные инструменты созданы для управления аккаунтами социальных медиа. Так что их эмансипационные возможности реализуются не путем избавления пользователей от навязанных бизнесом правил существования в цифровой реальности (подобную «аддикцию» они, наоборот, интенсифицируют), но посредством доведения этих норм до абсурда. Платформы и приложения предлагают заблаговременно спланировать публикационную активность персонального аккаунта, который продолжит симулировать социальную жизнь владельца после его физической кончины. Раз уж профили людей в социальных сетях и блогах есть единственная доступная для большинства форма самопрезентации в цифровой среде, то наполнение их контентом можно рассматривать как прототипирование цифровой личности.

Например, с помощью Afternote можно создавать и отправлять прощальные письма. If I Die предлагает не рассылать приватные сообщения, а публиковать либо рассчитанные на определенную аудиторию, либо открытые статусы, число которых почти не ограничено. В сервисе реализованы идеи удаленного управления профилями и SMM, качественная реализация которых производит эффект цифрового посмертного присутствия. DeadSocial выглядит максимально успешной разработкой в этой категории сервисов. Его пользователи могут записывать бесконечное количество аудио-, видео- и текстовых сообщений, планировать их публикацию в пределах персональных аккаунтов в Facebook, Twitter, Instagram, LinkedIn, Google+. Создатели сервиса позаботились даже о тех, кто ведет блог на других платформах или имеет собственный сайт — для этих клиентов существует простой гайд, разъясняющий юридические возможности передачи такой интеллектуальной собственности [Deadsocial 2015]. Планирование постинга, дополненное действиями хранителей (скажем, осуществляющих «лайк-шер-репост» вместо умершего), может даже создать видимость субъектности и посмертной автономии цифровой личности. По крайней мере, в том случае, если социально-сетевые платформы действительно окажутся некой константой цифровой среды и нынешним пользователям будет важно как-то обставить свое цифровое посмертное присутствие в их границах.



Сервис планирования управлением аккаунтами после смерти DeadSocial

Может показаться, что в дизайне этой категории сервисов инженерам удалось максимально соблюсти принципы конструирования танатосенситивной цифровой среды. С одной стороны, в ее пределах, пока ограниченных социальными медиа, остается место человеческому. В конце концов, никто не мешает создать такую цифровую версию в целях утешения близких и друзей, которые смогут наблюдать за как будто спонтанной активностью аккаунта умершего человека. С другой, из-за «стихийной» природы постинга, основанного на постоянном воспроизведении человеческого поведения и его коммодификации с помощью цифровых технологий, эффект посмертного присутствия оказывается даже более сильным, чем в случае чат-ботов. Последние, будто бы более автономные и самостоятельные в своих действиях, способны лишь реагировать на запросы людей — собственно, как любые «роботические» субъекты, отрабатывающие задания человека. Управляемые же профили в гораздо большей степени воспроизводят представления живых о (само)произвольности собственных действий.

Тот факт, что эти запрограммированные аккаунты со стороны нередко предстают новой версией алармистского образа зомби-апокалипсиса, позволяет озвучить главную проблему [Stokes 2012]. Если лежащая в основе функционирования этих сервисов коммодификация недостаточна для превращения антропоцентричных аккаунтов в цифровые вещи (избегающих «смерти» вместе с «жизнью» и потому обладающих подлинным качеством бессмертия в применении к цифровой среде), то насколько реальна в подобном случае возможность бытия подобных «зомби», подобных «things»? Да, реальна, если помнить, что действительность «цифры» определяется деятельностью машин, а их онтологический статус формируется бинарным кодом и алгоритмами [Haules 2006]. Тогда получается, что танатосенситивность системы складывается не только благодаря каким-то онлайн-инструментам, позволяющим переносить опыт проживания и переживания смерти в цифровую среду. Танатосенситивность — феномен более универсальный. Это следствие пополнения цифрового пространства новыми виртуальными субъектами, возникающими за счет смерти как события, что случается с живыми людьми только в офлайн среде, но запускающего цепочку событий уже в среде цифровой.

Довольно близко к идее создания цифровых вещей и, соответственно, пересмотру феноменологии смерти в цифровой среде обитания подошли сервисы, построенные на постепенном делегировании машине или инстанции искусственного интеллекта права формировать цифровой аватар. Несмотря на то, что их продвижение все так же связано с привлекательностью идеи посмертной репрезентации человека, сами принципы их работы основаны на замене того, кто ищет виртуальной репрезентации себя, тем, кто является неотъемлемой частью виртуальной

среды. Самыми известными сервисами считаются здесь португальский стартап ETER9 и разработка MIT под названием Eterni.me: первый уже частично запущен в работу и сейчас в нем зарегистрировано порядка 60 тысяч пользователей [Lau 2018], в очереди на тестирование второго, пока представленного как проект, стоит более 40 тысяч человек. Принципиальной особенностью этих сервисов является создание прижизненных виртуальных двойников пользователей путем обучения машины паттернам их онлайн-активности.

В случае ETER9 каждый зарегистрированный пользователь предоставляет сервису доступ ко всем своим постам в Facebook, а также пополняет свой прижизненный аккаунт в ETER9 оригинальными записями (в текстовом, фото- и видеоформатах); эта выборка и ляжет в основу аватара. У пользователя, кстати, есть шанс не просто передоверить машине свое посмертное существование, но и заблаговременно познакомиться с цифровой виртуальной *вещью*, которая займет в сети его место, а также с сообществом подобных «things». Если для субъекта важно сохранить после своей физической смерти минимальную идентичность посмертного онлайн-комьюнити прижизненному, можно включить поиск для обнаружения сетевых друзей, которые зарегистрировались в ETER9. В конце концов, суверенная цифровая вещь, возникающая вместо «меня», в любом случае является результатом машинной обработки только сетевых репрезентаций, значит, по умолчанию не может быть точной копией личности, обитающей в смешанной онлайн-офлайн средах. Для чуть большей реалистичности можно попробовать поместить цифрового двойника в более или менее аутентичный социальный контекст фоллоуинга и других сильных/слабых связей⁹.

Eterni.me пока держит в секрете конкретные характеристики сервиса, но из рекламного описания следует, что его инженеры уже не так сильно полагаются на уже существующие аффордансы популярных платформ. Вместо концепта социальной сети как квинтэссенции коммуникативного пространства, в которое можно помещать аватары, дизайнеры предлагают превращать людей в автономно действующих чат-ботов, реализованных в технологии 3D и не привязанных к конкретным сетевым сервисам, которые рано или поздно устареют. Их существование будет основано на библиотеке чатов, данных почтовых сервисов, блогов, фотографий, видео и любых других видов контента, собранного по просьбе пользователя специалистами в области глубинного анализа больших данных. Пока неизвестно, сможет ли заказчик такой услуги при жизни познакомиться с такой цифровой *вещью*. Один из создателей стартапа Мариус Урсаке вообще предлагает описывать будущий дизайн этой *вещи* как «более

9 Про силу слабых связей см. [Granovetter 1973].

прокачанную версию Siri», которая будет работать не как «чат, репрезентирующий прошлого конкретного пользователя», а как своеобразный гид по воспоминаниям, оставленным этим человеком [Parker 2014]. Впрочем, предугадать, что именно станет содержанием этой цифровой вещи можно: субъект сможет сам устанавливать настройки конфиденциальности данных и даже тренировать коммуникативные навыки аватара.

По мере знакомства с рекламными материалами ETER9 и Eterni.me становится очевидно: инженеры, предлагающие воспринимать «реальную» смерть как опыт программирования изменений персональной виртуальной среды, по-прежнему опираются на антропологический опыт живых пользователей. Создаваемые ими аватары никогда не будут архивировать весь накопленный человеком архив знаний, впечатлений и аффектов. И не только потому, что онлайн-репрезентации, даже собранные по всем возможным коммуникационным сервисам, не отражают бытия человека, но и по причине работы специальных алгоритмов, которые, как заявляет Урсаке, будут «фильтровать данные в целях каталогизации только важных событий жизни и отобранных самими пользователями воспоминаний» [Parker 2014]. Так что вероятность появления действительно самостоятельных и вечно живых цифровых *вещей* в ближайшее время столь же высока, как и появление сильной версии искусственного интеллекта¹⁰.

И, тем не менее, последние разработки демонстрируют желание выйти за пределы своеобразной «видовой дискриминации», определяющей отношение человека к искусственным объектам цифровой реальности как к недостаточно *живым* и потому лишенным потенциала субъектности. Между тем, современные цифровые решения, которые регулируют бытование *смертного «живого»*, базируются не только на одном лишь признании за цифровой средой прерогативы производства удобного для людей перформативного пространства, где можно и нужно отстраивать свои идентичности. С развитием смешанной реальности инженерам, программистам

10 Сильный и слабый искусственный интеллект — гипотетичные версии искусственно созданных интеллектуальных систем (прежде всего, алгоритмических — в рамках математического формализма машины Тьюринга, абстрактной модели современного компьютера). Поскольку определения интеллекта ситуативны и не могут быть формально четкими, разделение сильного и слабого ИИ условно (так, согласно наиболее частой в дискуссиях конца прошлого века точке зрения, сильный ИИ как минимум не

должен отличаться от «абстрактно человеческого»). Сейчас оно теряет актуальность из-за растущего понимания самой невозможности консенсуса, что именно следует понимать под интеллектом. Вариант искусственных существ, реплицирующих (в обход машины Тьюринга) реальные биологические организмы и наделенных интеллектом «природного типа», формально также подпадает под определение «искусственного интеллекта», но пока игнорируется большинством авторов, пишущих на тему ИИ. *Прим. ред.*

и клиентам их сервисов приходится столкнуться с такой «смертью пользователя», которая приводит к возникновению машинной субъектности. И, в конечном счете, отказу от противопоставления «человеческой» и «кремниевой» жизни. Конечно, справедливо утверждение, что с падением этой бинарной оппозиции наступит конец и привычному индивидуалистическому, утилитарному гуманизму [Bratton 2016: 43; 361–362].

Но что, если уйти от алармизма и страха перед моделями синтетического разума? И увидеть стоящую за ними идею радикального умножения цифровых акторов, реализация которой обещает выход на новые и ломающие привычные представления социальные и культурные мощности? Ведь, помимо прочего, они имеют высокий потенциал освобождения людей от централизованных, тотальных механизмов управления нормативностью, предоставляя инициативные и суверенные практики отстаивания права на индивидуальность.

Литература

- Ambrosino 2016*— Ambrosino B. Facebook is a growing and unstoppable digital graveyard. BBC, 14 March 2016. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.bbc.com/future/story/20160313-the-unstoppable-rise-of-the-facebook-dead>.
- Arnold et al. 2018*— Arnold M., Gibbs M., Kohn T., Meese J., Nansen B. Death and Digital Media. New York, 2018.
- Baym 2010*— Baym N. K. Personal connections in the digital age. Cambridge, 2010.
- Blease 2015*— Blease C. R. Too many 'friends', too few 'likes'? Evolutionary psychology and 'Facebook depression'. Review of General Psychology. Vol. 19(1), 2015, pp. 1–13.
- Bratton 2016*— Bratton B.H. The stack: On software and sovereignty. Cambridge, 2016.
- Briggs, Thomas 2014*— Briggs P., Thomas L. The Social Value of Digital Ghosts. In Digital Death: Mortality and Beyond in the Online Age by C. M. Moreman, A. D. Lewis (eds.). Santa Barbara; Denver; Oxford, 2014, pp. 125–143.
- Bruns 2008*— Bruns A. Blogs, Wikipedia, Second Life, and beyond: From production to produsage. Peter Lang, 2008.
- Carroll, Romano 2010*— Carroll E., Romano J. Your digital afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter are your estate, what's your legacy? Berkeley, 2010.
- Chalfen 2009*— Chalfen R. 'It's only a picture': Sexting, 'smutty' snapshots and felony charges. Visual Studies. Vol. 24(3), 2009, pp. 258–268.
- Chronicle of Life 2018*— Chronicle of Life. Save your memories forever. Chronicle of Life Foundation 2008–2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.chronicleoflife.com/>.

- Cramer, Fuller 2008*— Cramer F., Fuller M (eds.). Interface. Software studies: A lexicon. Cambridge, 2008, pp. 149–153.
- DeadSocial 2015*— What do you want to happen to your website or blog when you die? In DeadSocial. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://deadsocial.org/resources/websites-blogs>.
- The Digital Beyond 2018*— Digital Death and Afterlife Online Services List. In The Digital Beyond. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.thedigitalbeyond.com/online-services-list/>.
- Digital Death 2014*— Digital Death: Mortality and Beyond in the Online Age. C. M. Moreman, A. D. Lewis (eds.). Santa Barbara; Denver; Oxford, 2014.
- Domahidi, Festl, Quandt 2014*— Domahidi E., Festl R., Quandt T. To dwell among gamers: Investigating the relationship between social online game use and gaming-related friendships. In Computers in Human Behavior, Vol. 35, June 2014, pp. 107–115.
- Döveling, Harju, Shavit 2015*— Döveling K., Harju A. A., Shavit V. Researching digital memorial culture and death online: Current analysis and future perspectives. Medien & Altern, 2015(6), pp. 76–81.
- Fuller 2008*— Elegance. Software studies: A lexicon. M. Fuller (ed.). Cambridge, 2008, pp. 87–92.
- Funeral Services Guide 2018*— Funeral Services Guide. Funeral Services Guide, Ltd. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.funeralservicesguide.com/>.
- Glaser, Strauss 2005*— Glaser B. G., Strauss A. L. Awareness of dying. London; New York, 2005.
- Granovetter 1973*— Mark S. Granovetter. The Strength of Weak Ties. American Journal of Sociology. Vol. 78, No. 6 (May, 1973), pp. 1360–1380.
- Hayles 2006*— Hayles N. K. Traumas of code. Critical Inquiry, Vol. 33(1), 2006, pp. 36–157.
- Heart2Soul 2018*— Heart2Soul. Heart2Soul, LLC. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.heart2soul.com/>.
- Huberman 2017*— Huberman J. Dearly Departed. Communicating with the Dead in the Digital Age. Social Analysis. The International Journal of Social and Cultural Practice. Vol. 61, Issue 3 (2017), pp. 91–107.
- Jameson 1998*— Jameson F. Transformations of the Image in Postmodernity. In The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983–1998. London; New York, 1998.
- Jenkins et al 2009*— Jenkins H., Clinton K., Purushotma R., Robison A. J., Weigel M. Confronting the challenges of participatory culture: Media education for the 21st century. MIT Press, 2009.
- Khamis, Ang, Welling 2017*— Khamis S., Ang L., Welling R. Self-branding, 'micro-celebrity' and the rise of Social Media Influencers. Celebrity Studies, Vol. 8(2), 2017, pp. 191–208.

Lay 2018—Lay K. Want to live for ever? Get a digital twin. The Sunday Times Online, April 30 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.thetimes.co.uk/article/want-to-live-for-ever-get-a-digital-twin-7jvvsrlo9>.

Massimi et al. 2010—Massimi M., Odom W., Kirk D., Banks R. HCI at the end of life: understanding death, dying, and the digital. CHI'10 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems. ACM, New York, 2010, pp. 4477–4480.

Massimi, Baecker 2011—Massimi M., Baecker R. M. Dealing with death in design: developing systems for the bereaved. Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems. ACM, New York, 2011, pp. 1001–1010.

Massimi, Charise 2009—Massimi M., Charise A. Dying, death, and mortality: towards thanatosensitivity in HCI. CHI'09 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems. ACM, New York, 2009, pp. 2459–2468.

Mazzeo, Schall 2014—Mazzeo S., Schall D. Infinite Gestation: Death and Progress in Video Games. In Digital Death: Mortality and Beyond in the Online Age by C. M. Moreman, A. D. Lewis. Santa Barbara (eds.). Denver; Oxford, 2014, pp. 197–215.

Metcalf, Huntington 1991—Metcalf P., Huntington R. Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual. Cambridge, 1991.

Parker 2014—Parker L. How to become virtually immortal. The New Yorker Online, April 4, 2014. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.newyorker.com/tech/elements/how-to-become-virtually-immortal>

Parker, Van Alstyne, Choudary 2017—Parker G. G., Van Alstyne M. W., Choudary S. P. Platform Revolution: How Networked Markets Are Transforming the Economy and How to Make Them Work for You. New York, 2017.

Phillips 2016—Phillips W. This Is Why We Can't Have Nice Things: Mapping the Relationship between Online Trolling and Mainstream Culture. Cambridge, 2016.

Pschera 2016—Pschera A. Animal Internet: Nature and the Digital Revolution. New York, 2016.

QDSN—The official website of Queer Death Studies Network (QDSN). Электронный ресурс. Режим доступа: <https://queerdeathstudies.wordpress.com>.

Seraj 2012—Seraj M. We create, we connect, we respect, therefore we are: intellectual, social, and cultural value in online communities. Journal of Interactive Marketing. Vol. 26(4), 2012, pp. 209–222.

Stefanone, Kwon, Lackaff 2011—Stefanone M. A., Kwon K., Lackaff D. The value of online friends: Networked resources via social network sites. First Monday Online, Vol. 16(2), 2011. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.firstmonday.dk/ojs/index.php/fm/article/view/3314/2763>

Stokes 2012—Stokes P. Ghosts in the machine: do the dead live on in Facebook? Philosophy & Technology. Vol. 25(3), 2012, pp. 363–379.

Vlahos 2017—Vlahos J. A son's race to give his dying father artificial immortality. Wired Online, 07.18.17. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.wired.com/story/a-sons-race-to-give-his-dying-father-artificial-immortality/>

Volkan 1981—Volkan V. D. Linking objects and linking phenomena. New York, 1981.

Whitty 2003—Whitty M. T. Cyber-flirting: Playing at love on the Internet. Theory & Psychology. Vol. 13(3), 2003, pp. 339–357.

Wright 2014—Wright N. Death and the Internet: The implications of the digital afterlife. First Monday Online Vol. 19(6), 2014. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/4998>

Софья Рагозина

«ТЕЛО БОЛЬШЕ НЕ ПРИНАДЛЕЖИТ АЛЛАХУ?»

Исламская биоэтика: от роговиц неверных до клонированных праведников

Софья Рагозина. Научный сотрудник РАНХиГС, преподаватель НИУ ВШЭ. Заместитель заведующего редакцией журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом».

Может ли человек вмешиваться в божественный замысел? Особенно в том случае, когда речь идет о рождении и смерти? Эта фундаментальная проблема, возникающая на стыке религии и биоэтики, не обошла стороной и ислам. Появление новых медицинских технологий заново поставило вопрос о сущности человеческой жизни перед исламскими богословами. Существует стойкий стереотип о консервативной природе ислама и даже его воинственном отношении к разного рода нововведениям. Не вдаваясь в причины появления подобных, безусловно, поверхностных представлений, стоит отметить, что сфера мусульманской биоэтики зачастую демонстрирует обратное, что выражается в попытках найти богословское обоснование различным медицинским достижениям и тем самым легитимировать их использование в отдельных мусульманских странах. Однако далеко не всегда мусульманские богословы приходят к консенсусу, что связано в первую очередь с чрезвычайным многообразием исламской традиции и ее институциональными особенностями.

Что из себя представляют основные институты, продуцирующие нормативные установки по вопросам биоэтики в мусульманском мире? В чем суть полемики и каковы позиции богословов, представляющих различные течения ислама, в отношении аборт, контрацепции, трансплантологии, концепции «смерти мозга», а также к генноинженерным технологиям? Перед тем, как перейти к этим вопросам, рассмотрим вкратце некоторые базовые характеристики нормативной и этической систем в исламе, без которых невозможно понять специфику дискуссий в лоне мусульманской биоэтики.

Основные источники мусульманского права и проблема этического плюрализма

Отсутствие консенсуса по ряду фундаментальных проблем мусульманской биоэтики связано с неоднородностью самой мусульманской традиции. По разным оценкам, в мире сейчас проживает порядка 1,5 миллиарда мусульман, есть страны, где мусульмане составляют большинство населения, еще больше — где присутствуют мусульманские меньшинства. Казалось бы, все они руководствуются Кораном и нормами шариата. Однако в исламе отсутствует институт, аналогичный главным христианским

церквям, который мог бы закрепить каноничную трактовку священного текста, которая воспринималась бы как нормативная мусульманами основных течений ислама, живущих в разных государствах. Вместо этого источником такого знания становятся отдельные богословы (улемы) или сообщества богословов и издаваемые ими фетвы (документы, фиксирующие решение муфтия по конкретному вопросу), чья легитимность иногда не выходит за границы одной единственной провинции. Конечно, есть центры исламской богословской мысли, чей авторитет выходит далеко за рамки одной страны — например, Аль-Азхар в Египте или Исламский университет Медины (Саудовская Аравия). Однако изданные там фетвы могут не иметь силы в Малайзии и Индонезии, где ислам развивался в совершенно ином социально-политическом контексте.

Как происходит процесс нормотворчества в исламе? В широком смысле слова под шариатом понимают весь комплекс правовых норм и положений, признаваемых отдельной школой исламского права (мазхабом). Деятельность исламских правоведов, направленная на понимание Корана и сунны как источников норм права и на установление новых норм, не содержащихся в этих текстуальных источниках, называется фикхом [Смирнов 2013: 29]. В суннитской традиции признается четыре источника правовых норм (усуль аль-фикх): Коран, сунна, кыйяс (перенос установленной нормы на новый случай), иджма (консенсус). В шиитской традиции кыйяс считается ненадежным источником, ввиду того, что он основан исключительно на человеческих способностях рассуждения. Вместо этого, шииты в качестве источника права рассматривают акль («разум»), понимая под ним установления шиитских имамов, обладающих статусом несомненной истины [Смирнов 2013: 30–31]. По мере складывания мусульманской доктрины в VII–X веках все отчетливее ощущалась недостаточность конкретных предписаний Корана и сунны. Это было время, когда мусульманские правоведы пользовались значительной свободой в принятии решений и руководствовались иджтихадом — свободным усмотрением судьи в случае молчания общепризнанных источников мусульманского права. «Иджтихад означал также возможность выбора среди противоречивых конкретных предписаний сунны и индивидуальных решений сподвижников пророка, наиболее подходящего для данного дела» [Сюкияйнен 1986]. На основе такого подхода в VIII веке были сформированы и основные школы мусульманского права — мазхабы. Ситуация меняется в X–XI веках, когда «век иджтихада сменился веком таклида, означавшим, что, в случае молчания Корана и сунны, судьи потеряли право выносить решения на основе собственного правосознания и отныне должны были строго следовать одной из признанных школ мусульманского права». Считается, что тогда «врата иджтихада были закрыты». Вопрос об «открытии этих врат» встал на рубеже

XIX–XX столетия в трудах представителей движения так называемых исламских реформаторов в связи с необходимостью преодоления доминирования Запада. Сейчас появление большого числа авторитетных богословов, чьи фетвы обладают легитимностью у достаточно большого числа мусульман, фактически свидетельствует о том, что практика иджтихада вновь стала востребована в силу множества новых вызовов, в том числе и биоэтических, которые возникли с появлением новых технологий.

Принимаемые правоведами решения должны соотноситься с принципом маслаха (дословный перевод — «пригодное»). Для шариата это фундаментальная категория, обозначающая общественное благосостояние. Вынося ту или иную фетву, улем должен прежде всего руководствоваться идеей общественного блага. Именно в вопросах биоэтики этот принцип создает порой неразрешимые противоречия. Так, одна из самых популярных теоретических концепций биоэтики была предложена американскими исследователями Т. Бичампом и Дж. Чилдрессом. Она основана на четырех важнейших принципах: уважения автономии пациента, минимизации ущерба, принципе «делай благо», а также справедливого распределения ресурсов при оказании медицинской помощи [Игнатъев, Юдин]. По мнению Д. Атигетчи, автора фундаментального труда по мусульманской биоэтике, принцип автономии есть не что иное, как «проекция либерально-индивидуалистичной матрицы, свойственной политико-юридической культуре западного мира, в биоэтический контекст». В то время как в исламской традиции приоритет отдается принципу справедливости, исходящей из коллективного интереса [Atighetchi 2007: 22]. Семья также может существенно ограничивать автономию субъекта, принимающего решения относительно своего здоровья и тела, что может быть обусловлено не только религиозными, но и локальными культурными установками.

Например, лояльные правительству муфтии могут издавать фетвы, разрешающие трансплантацию органов, исходя из принципа спасения человеческой жизни. Однако на практике эта фетва может оказаться просто невостребованной. Так произошло, например, в «войне фетв» о допустимости трансплантации в Египте между верховным муфтием Египта Мухаммедом Сеидом ат-Тантави и популярным, часто мелькающим на телевидении, шейхом Мухаммедом Мутвали Аш-Шарави. Последний издал фетву, запрещающую трансплантацию. Основным его аргументом заключался в следующем: «тело принадлежит Аллаху», поэтому человек не может распоряжаться им как своей собственностью. Кроме того, согласие человека на изъятие его органов может быть квалифицировано как самоубийство, что, конечно, запрещено в исламе. Ат-Тантави был вынужден издать ответную фетву, в которой подчеркивал различие между добровольным пожертвованием и незаконной торговлей органами, а также апеллировал к тому, что это прежде всего медицинский, а не религиозный

вопрос [Hurst 2016]. По словам М. Хамди, которая подробно описывает этот эпизод, несмотря на ужасную нехватку донорских органов в Египте, общественное мнение оказалось на стороне Аш-Шарави, который был в оппозиции к «официальным муфтиям, которые дошли до того, что готовы „продать религию“, чтобы облегчить жизнь правительству» [Sajoo 2014: 64].

Подобные споры могут возникать по многим другим вопросам биоэтики, и необходимость поиска новых трактовок священных текстов перед лицом современных медицинских технологий порождает масштабные дискуссии. Этический плюрализм стал следствием отсутствия единого института, обладающего легитимностью для всех мусульманских сообществ. Вместо этого действует множество институтов, организаций или отдельных богословов, чьи фетвы имеют законодательную силу для отдельных мусульманских сообществ. Чтобы получить представление о том уровне «полифонии», которым характеризуется дискуссия о мусульманской биоэтике, дадим характеристику наиболее значимым в исламском мире центрам подобного рода и перечислим наиболее авторитетных мусульманских ученых, занимающихся этими проблемами.

В поиске консенсуса по вопросам биоэтики

Один из первых законов, затрагивающих допустимость применения отдельных медицинских технологий, появился в Египте в 1959 году. Закон 274 разрешал изъятие роговицы и создание банка глазных биоматериалов. Уточнения были внесены законом 1962 года [Радван 2018]. Однако широкая дискуссия, включившая самый широкий спектр биоэтических проблем, началась лишь в начале 1980-х годов сразу в нескольких исламских центрах. С тех пор именно они сохранили за собой репутацию наиболее авторитетных институтов, издающих фетвы по вопросам подобного рода.

Первым таким институтом стал Исламский совет фикха в Мекке, созданный в 1977 году при Всемирной исламской лиге (ВИЛ)¹. ВИЛ была создана по инициативе Саудовской Аравии в 1962 году. Помимо декларируемых целей защиты мусульманских меньшинств и сохранения исламского наследия, ставились и вполне конкретные политические цели по усилению положения саудовского духовенства в противовес египетскому. С определенной долей уверенности можно говорить, что вплоть до 90-х годов именно Исламский совет фикха формировал исламский дискурс по вопросам биоэтики, занимая доминирующее положение среди других подобных институтов в других мусульманских странах. В 80-е было проведено несколько конференций, на которых обсуждались

1 Маджма'а аль-фикх аль-ислами, <http://ar.themwl.org/>

вопросы контрацепции (1980), экстракорпорального оплодотворения (1987), трансплантации органов (1985), проблема смерти мозга (1987), использования плаценты для медицинских исследований (1992), стволовых клеток (2003), проблема разделения сиамских близнецов (2010).

Второй институт — Международная академия исламского фикха². Ее создание было инициировано Организацией исламского сотрудничества (тогда — Организация исламской конференции) в 1981 году. Штаб-квартира этой организации также оказалась в Саудовской Аравии, в Джедде. Одним из самых значимых решений, принятых этой организацией, стал документ, приравнивающий кардиопульманологический и неврологический критерии смерти (ниже мы рассмотрим, почему концепция «смерти мозга» вызвала серьезные дискуссии в мусульманском сообществе). В 1988 году был издан документ, где были подробно прописаны принципы трансплантации органов и закреплен запрет на торговлю органами. На встрече в 1997 году обсуждались проблемы клонирования [Resolutions and recommendations 2000]. В 2007 году — пределы допустимости использования технологий пластической хирургии. Наконец, в 2013 году появились детальные рекомендации относительно принципов использования технологий генной инженерии и случаев допустимого применения добрачного генетического скрининга. Международная академия исламского фикха издает ежеквартальный журнал, в котором публикуются материалы обсуждений на сессиях.

Третьим важным источником документов по вопросам биоэтики стала Исламская организация медицинских наук, созданная в Кувейте в 1981 году³. Помимо вопросов, вынесенных на обсуждение первыми двумя организациями, на конференциях ИОМН обсуждались также легальность использования донорского грудного молока и широкий спектр проблем в рамках вспомогательных репродуктивных технологий. Материалы этих мероприятий доступны на сайте организации, в том числе и на английском языке (подробнее об этих трех организациях см. [Al-Baq, Chamsi-Pasha 2015: 9–13]).

Четвертый важнейший корпус документов по вопросам медицинской юриспруденции и исламской биоэтики составляют фетвы верховных муфтиев Египта. Университет Аль-Азхар в Каире считается одним из самых престижных в мусульманском мире. Поэтому фетвы египетских муфтиев, которые являются выпускниками этого учебного заведения, зачастую признаются и за пределами этой североафриканской страны. Так, наибольший резонанс вызывали фетвы по биоэтике шейха Ат-Тантави, который находился на посту верховного муфтия Египта

2 Маджмаа аль-фикх аль-ислами ад-дувалий, <http://www.iifa-aifi.org/d>

3 Islamic Organisation for Medical Sciences, <http://islamset.net/index.html>

с 1986 по 1996 год. В 1997 году он был назначен Великим имамом мечети Аль-Азхар и великим шейхом университета Аль-Азхар, что лишь укрепило его авторитет. В 1988 году он выпустил фетву, разрешающую операцию по смене пола. Это было связано с вызвавшим широкий общественный резонанс делом Салли Мурси. Мужчина намеревался сделать операцию по смене пола в результате долгих консультаций с психологом, который поставил ему диагноз «психологический гермафродитизм». Решение Ат-Тантави звучало так: «Разрешается выполнить операцию по смене пола, чтобы реализовать скрытое за мужскими или женскими органами. В таком случае это необходимо сделать, так как это необходимо рассматривать как лечение, основанное на заслуживающих доверия рекомендациях доктора. Запрещается смена пола исключительно по желанию мужчины или женщины». Впоследствии эта формулировка трактовалась, и как разрешение, и как запрет на подобные манипуляции [Skovgaard-Petersen 1995]. В 1997 году этот шейх выступил против женского обрезания. В 2001 году он издал фетву о запрете женщинам выступать в качестве суррогатных матерей. В 2004 году он разрешил аборт на поздних сроках, если беременность произошла в результате изнасилования.

Что касается других институтов, то почти в каждой мусульманской стране действуют различные советы по биоэтике. В 1994 такой совет появился в Тунисе, в 1996 году — в Алжире, в 2001 году — в Ливане, в 2004 году — в Пакистане [Atighetchi 2007: 16–18]. В Индии действует Международная академия фикха⁴. В Малайзии также действует ряд институтов, занимающихся вопросами биоэтики⁵.

Наконец, отдельно стоит выделить ареал так называемого европейского ислама, в котором с конца 90-х годов уже сформировалась своя институциональная структура и отдельный корпус фетв по вопросам биоэтики. Отличительная черта этих документов — максимальная близость к западноевропейскому подходу к биоэтике. За риторикой приоритета общественного блага все чаще во главу угла ставятся индивидуальные интересы. Это находит свое отражение не только в отдельных фетвах «вестернизированных» исламских улемов, но и в конкретной правоприменительной практике. Например, женщины из ряда арабских стран все чаще едут на Запад лечить бесплодие, так как у себя на родине доступ ко многим процедурам может быть ограничен именно по причине религиозных установок, а не отсутствия доступа к отдельным вспомогательным репродуктивным технологиям. В одной из своих многочисленных работ по мусульманской биоэтике М. Гали обращает внимание

4 Islamic Fiqh Academy, <http://www.ifa-india.org/english.php>

5 Например, National Fatwa Council; Department of Islamic Development, <http://www.islam.gov.my/en>

на такое явление на примере Великобритании. В 1997 году в Дублине был создан Европейский совет фетв и исследований (*European council for fatwa and research, ECFR*), во главе которого стал популярный шейх Юсеф Аль-Кардави⁶. Центр расположен в Великобритании, но позиционирует свою деятельность как направленную на все мусульманские меньшинства, проживающие на Западе. Одним из самых значимых достижений этой организации по вопросам биоэтики стала фетва 2000 года, подробно разбирающая отдельные аспекты трансплантации органов. В общем она суммировала знания, накопленные в этой сфере Исламским советом фикха и Международной академией фикха: в целом была разрешена как ауто-, так и аллотрансплантация, за исключением пересадки тестикул, так как вместе с ними к реципиенту переходили бы генетические характеристики донора (трансплантация других органов репродуктивной системы, кроме гениталий, разрешалась). Вслед за этой фетвой появился и документ, рассчитанный прежде всего на британских мусульман, так как был издан Шариатским советом Великобритании: в нем повторялись уже неоднократно закрепленные положения, однако без ссылок на какие-либо внешние документы. Напомним, что большинство мусульман в Великобритании — это выходцы из Пакистана, Индии и Бангладеш. М. Гали обращает внимание на тот факт, что еще в 1960 году Верховный муфтий Пакистана Мухаммед Аш-Шафи издал фетву, запрещающую трансплантацию органов, которая была одобрена целым рядом индо-пакистанских улемов. В 1995 году она была переведена на английский, однако была полностью проигнорирована мусульманскими организациями британских мусульман [Ghaly 2012: 215].

Рассмотрим на конкретных примерах содержание дискуссий по отдельным вопросам биоэтики, а также специфику аргументации мусульманских богословов.

Пациент скорее мертв: трансплантология и проблема смерти мозга

Трансплантология затрагивает как минимум две фундаментальные проблемы мусульманского права. Во-первых, шариат предписывает захоронение тела как можно скорее и не допускает кремации и какого-либо вмешательства в тело умершего. Во-вторых, Аллах владеет всем, в том числе и человеческим телом. Д. Атигетчи суммировал аргументы за и против трансплантации органов, распространенные среди мусульманских улемов [Atighetchi 2007: 162–163]. Фактически эти аргументы используются и в более широком контексте оправдания вмешательства в человеческое тело.

6 European council for fatwa and research, <https://www.e-cfr.org/>

- 1) Один из основных аргументов основывается на следующем аяте Корана:
*По этой причине Мы предписали сынам Исраила (Израиля): кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям (5:32)*⁷.
- 2) Отдельные хадисы также используются для оправдания любых усилий врачей по поиску новых методов лечения:
Какую бы болезнь ни ниспослал Аллах, Он обязательно ниспосылает и средство ее исцеления [Аль-Бухари 5678]⁸.
- 3) Другой хадис оправдывает юридический принцип «необходимость сильнее запрета» и также разрешает использовать все достижения современной медицины для лечения больных.
Лечитесь, ибо Всемогущий и Великий Аллах, создав болезнь, создал и лекарство от нее, кроме одной — старости (Абу Дауд 3855)⁹.
- 4) Принцип наименьшего зла используется для опровержения мнения, что изъятие органа наносит вред донору (что недопустимо) или же недопустимо изъятие органов умершего человека — в этом случае больший ущерб может быть нанесен нуждающемуся в пересадке.
- 5) Наконец, трансплантация органов может рассматриваться как своего рода социальная обязанность. Если человек погиб из-за того, что ему не достался необходимый орган, то за это несет ответственность общество.

Что же касается аргументов против трансплантации, то можно выделить как минимум три положения из Корана и хадисов, на которых они основаны.

- 1) Тезис о неприкосновенности тела и человеческой жизни отсылает к аяту Корана:
Делайте пожертвования на пути Аллаха и не обрекайте себя на гибель. И творите добро, поскольку Аллах любит творящих добро (2:195). О те, которые уверовали! Не пожирайте своего имущества между собой незаконно, а только путем торговли по обоюдному вашему согласию. Не убивайте самих себя (друг друга), ведь Аллах милостив к вам (4:29).
Трансплантация в данном случае истолковывается как путь к этой самой «гибели», так как наносит вред донору.

7 Здесь и далее приводится перевод Э. Кулиева.

8 Сборник достоверных хадисов имама аль-Бухари «Сахих Аль-Бухари».

9 Сунаан Абу Дауд.

- 2) Противники трансплантации ссылаются на тот же сборник хадисов, что и сторонники, но на другие строки:
Сломать кость умершему (человеку) подобно тому, что ее ломают живому (Абу Дауд 3207).
Этот же хадис запрещает вскрытие, так как тело мусульманина является неприкосновенным даже после смерти. Однако этот запрет не распространяется на «неверных, которые не состояли в договоре с мусульманами» (Абу Дауд 3207).

Кстати, разделение человечества на мусульман и немусульман (которые, в свою очередь, делятся на людей Писания и язычников) сказывается и на дискуссиях о трансплантации. Главная проблема здесь — можно ли делать пересадку органа от мусульманина немусульманину и наоборот? Богословы по-разному отвечают на этот вопрос. Например, фетва, изданная в Аль-Азхаре в начале 70-х годов разрешала трансплантацию роговицы, если донором был не мусульманин, а реципиентом — мусульманин, но запрещала, если наоборот. Юсеф Аль-Кардави в своей фетве 2002 года ввел другое ограничение: мусульманин не может жертвовать свой орган немусульманину, если тот «атакует ислам», и отступнику, так как тот предал свою религию и свой народ и заслуживает смерти. Если пересадка органа или переливание крови требуется мусульманину и немусульманину, то мусульмане, конечно, пользуются приоритетом. Если же «в очереди» на переливание стоят мусульмане, то приоритетом пользуется более праведный [Qaradawi 2002].

Резолюция Международной Академии фикха закрепила похожий принцип: получатель трансплантата должен вести праведную жизнь согласно шариату. Уже упоминавшийся шейх Ат-Тантави в 1990 году разрешил использовать органы приговоренных к смертной казни после приведения в исполнение смертного приговора [Atigetchi 2007: 165].

Однако общая тенденция такова, что, несмотря на декларирование подобных дискриминационных положений, трансплантация органов как таковая признается и практикуется в большинстве мусульманских стран. М. А. Аль-Бар и Х. Шамси-паша констатируют, что в период с 1959 по 1988 год все ведущие мусульманские богословские центры санкционировали данную процедуру [Al-Bar, Chamsi-Pasha 2015: 216]¹⁰. Что касается переливания крови, то едва ли принадлежность к исламу здесь играет какую-то роль: на этом сходятся все мазхабы. Здесь приоритет однозначно отдается спасению человеческой жизни и мнению врача относительно конкретной ситуации.

10 Здесь представлена таблица, какая организация и когда санкционировала операции по трансплантации.

Вопрос трансплантации сопряжен с еще одним направлением дискуссии, которая не угасает и по сей день — проблемой критерия смерти человека. Не вызывает вопросов ситуация, когда донорские органы изымаются из тела мертвого человека. Однако некоторые органы могут быть использованы для дальнейшей трансплантации, только если они изъяты из «еще живого организма», в котором не начались процессы разложения. Данное противоречие было разрешено на заседании комитета Гарвардской медицинской школы в 1968 году, ставшей своеобразной точкой невозврата. Тогда был принят неврологический критерий смерти или «критерий смерти мозга». Если до этого основным был кардиопульманологический критерий (остановка сердца и прекращение дыхания), то теперь человек, находящийся в состоянии так называемой «запредельной комы», поддерживаемый аппаратами искусственного дыхания, мог признаваться мертвым, в том числе и для последующего изъятия органов. Этические основы данного решения сразу были поставлены под сомнения и в западном сообществе дискуссия по этому вопросу не угасает по сей день. Например, Ф. Г. Миллер и Р. Труог полагают, что «этот критерий — не более чем результат чудовищных заблуждений, если не сказать махинаций, направленных на достижение одной-единственной цели: дать этические и правовые основания для изъятия необходимых жизненно важных органов для трансплантологии» [Роганов 2013]. Что же касается дискуссий в мусульманских странах, то здесь на первый план вновь выходят религиозные аргументы.

Первой мусульманской страной, принявшей критерий смерти мозга, стал Иран, что было закреплено в фетве аятоллы Хомейни в 1964 году. В 1981 году Комитет по религиозным фетвам Кувейта запретил его использование, а в 1985 его разрешила ИОМН. Другими «пионерами» в этой области стали Саудовская Аравия (1982), Ливия (1982), Ливан (1983, 1984) [Miller 2014: 1097]. Наконец, в 1986 году Международная академия исламского фикха на своей третьей конференции в Аммане (Иордания) приняла декларацию, чье действие, пусть и номинально, имело силу в большинстве мусульманских стран. В 1987 году Исламский совет фикха принял критерий смерти мозга, но на следующих условиях: помимо того, что три врача должны подтвердить отсутствие церебральной активности, человека можно объявить умершим, когда прекратилось дыхание и остановилось сердце. Последнее уточнение фактические сводило на нет признание смерти мозга, так как в таком случае невозможно использовать органы умершего для трансплантации [Atighetchi 2007: 175]. Однако дискуссии относительно правильности этого решения ведутся до сих пор как среди богословов, так и среди правозащитников. Например, в Египте, где ситуация с незаконным изъятием и торговлей органами наиболее серьезная, активисты выступают за запрет использования

критерия смерти мозга, так как это поощряет создание различных преступных схем [The Trouble with 2015]. Другим важным элементом этой дискуссии является тот факт, что в ней также участвуют врачи, которые, как правило, имеют практику на Западе или получили западное образование, но являются выходцами из мусульманских стран.

В случае с неврологическим критерием основная проблема состоит в том, что в Коране нет точного определения смерти или ее признаков. Оно связано с категориями рух и нафс. Иногда эти понятия используются как синонимы, но чаще они различаются — последнее зависит от контекста их употребления. «В психологическом и психофизиологическом контексте мутакаллимы, как правило, отождествляли эти два понятия, подразумевая под ними начало физической и умственной деятельности человека — в этом смысле толковался ими „дух“, упоминаемый в аятах Корана, где повествуется о сотворении Адама (15:29, 38:72)» [Прозоров 1991: 200]. Исследователи, занимающиеся вопросами биоэтики, довольно четко разграничивают эти два понятия: нафс характеризует личность, в то время как рух — присутствие жизни в теле человека. Жизнь начинается с одушевлением рух и заканчивается, когда рух окончательно покидает тело.

...затем придал ему соразмерный облик, вдохнул в него от Своего духа и даровал вам слух, зрение и сердца. Но как мала ваша благодарность! (32:9)

Благословен Тот, в Чьей Руке власть, Кто способен на всякую вещь, Кто сотворил смерть и жизнь, чтобы испытать вас и увидеть, чьи деяния окажутся лучше. Он — Могущественный, Прощающий (67:1–2).

Таким образом, главный вопрос формулируется следующим образом — как определить, что рух покинул тело?

Сторонники использования критерия смерти мозга предлагают следующую аргументацию. Например, М. А. Аль-Бар и Х. Шамси-паша указывают на то, что понятие нафс связано с нафас («дыхание, вздох»). Одновременное отсутствие сознания и дыхания могут быть приравнены к состоянию, когда рух покинул тело, и, следовательно, человек признается мертвым.

М. Р. Рейди и Дж.Л. Верхейдже последовательно критикуют данную позицию. Они утверждают, что в Коране четко разделены «процесс умирания» и «смерть». Умирание начинается с биологической дезинтеграции организма. Ее признаками являются увеличение термодинамической энтропии (прекращение генерации энергии), утрата гомеостаза, клеточная и тканевая дезинтеграция [Rady, Verheijde 2016: 1199]. Физиологически это проявляется в помутнении роговицы, оконечении, высыхании слизистых, а также остановке дыхания.

*А когда душа подступает к горлу
и вы смотрите на умирающего,
Мы находимся ближе вас к нему, хотя вы не видите этого (56:83–85).*

Смерть означает финальную точку процесса дезинтеграции.

*И говорили: «Неужели мы будем воскрешены после того, как мы умрем
и станем прахом и костями?» (56:47)*

В случае «смерти мозга» нельзя говорить о дезинтеграции организма. По мнению этих авторов, отключение от аппаратов искусственного дыхания таких пациентов приравнивается к убийству и противоречит исламской морали [Rady, Verheijde 2016: 1201].

Аль-Бар и Шамси-паша, однако, отвечая тем, кто полагает, что процесс дезинтеграции не происходит моментально и не позволяет определить, мертв ли человек, парируют, что душа, покидающая тело, не будет ждать, пока оно превратится в прах и кости [Rady, Verheijde 2018: 655].

С. Аксой также последовательно критикует принятие мусульманскими странами критерия смерти мозга. Он говорит о двойных стандартах в этом вопросе. Так, человеческая жизнь в исламе начинается на 120-й день после зачатия, в тот самый момент, когда происходит одушевление руха. В то время как формирование мозга и нейронная активность начинаются гораздо раньше и не считаются началом жизни. Однако, что касается смерти, то по какой-то причине этот критерий стал здесь решающим. Кроме того, он считает, что это решение было инициировано в первую очередь властями, чтобы легитимировать использование органов для трансплантации. «Подобное изменение границ я считаю подозрительным и ненужным» [Aksoy 2001: 469–470].

Кроме того, как показывают опросы медиков и пациентов в мусульманских странах, критерий смерти мозга встречает серьезное неприятие со стороны обеих групп. Миллер приводит результаты двух опросов. В 2012 году в Марокко из 115 опрошенных врачей университетского медицинского центра 24% сказали, что не знают определения смерти мозга, 35% сказали, что не доверяют этому концепту. Из 42 пациентов в Саудовской Аравии, у которых была констатирована смерть мозга, только пятерым отключили аппарат искусственного дыхания [Miller 2014: 1098].

Таким образом, несмотря на формальное принятие критерия смерти мозга, позиции противников такого решения довольно сильны. Кроме того, его применение встречает неприятие со стороны врачебного сообщества. С одной стороны, это связано с недостаточным уровнем образования, с другой — с восприятием данного положения как чуждого и неприемлемого с точки зрения исламской традиции.

«Контрацепция — это инфантицид». О схожести риторики западных «пролайф»-активистов и консервативных мусульман

На фоне набирающих силу движений «пролайф» и востребованности риторики «традиционных ценностей», важно рассмотреть дискуссии относительно допустимости разных средств контрацепции и абортов в исламских странах.

В Коране нет прямых отсылок к каким-либо видам контрацепции. Сторонники точки зрения о допустимости применения контрацепции в исламе обращаются к нескольким хадисам, где речь идет о прерванном половом акте (азль). По аналогии (кыйяс) богословы выносят суждение о допустимости и иных способов контрацепции (презервативы, оральные контрацептивы и прочее).

О Посланник Аллаха! У меня есть рабыня, и во время эякуляции я вынимаю половой член из ее влагалища. Я хочу только того, чего хотят остальные мужчины. Однако иудеи заявляют, что вынимать половой член из влагалища во время эякуляции равносильно убийству новорожденного. Он сказал: «Иудеи лгут! Если Аллах захочет создать ребенка, то тебе не удастся предотвратить это» [Абу Дауд 2171].

По словам Д. Атигетчи, «вера в абсолютное божественное всемогущество трансформировала азль из препятствования Его воле — как утверждали христиане и евреи — в инструмент повиновения ему (принцип предопределения): если Бог хочет, чтобы ребенок родился, так и будет, иначе он не родится» [Atighetchi 2007: 66].

Эта точка зрения оказалась востребована не только среди богословов, но и властей многих мусульманских стран после Второй мировой войны, когда произошел резкий рост населения, и правительства были заинтересованы в легитимации политики ограничения рождаемости. Тезис о фундаментальной ценности семьи, а также о необходимости усиления «мусульманской уммы», в том числе и демографически, не подвергался сомнению. Тогда речь шла об ограничении рождаемости только из-за непростых социально-экономических условий. В 60-е богословы из разных мусульманских стран формулируют условия, когда допустимо применение контрацепции, и у многих они схожи: если семья не в состоянии обеспечить ребенка материально, если есть проблемы со здоровьем жены. В отдельных случаях допустимо ограничение рождаемости из-за желания мужа сохранить красоту жены. В 90-е позиции сторонников контрацепции укрепились из-за проблемы распространения СПИДа в мусульманских странах. Что касается выбора метода контрацепции, то чаще всего этот

вопрос остается на усмотрение врача—богословы отвечают лишь на принципиальный вопрос о допустимости процедуры контроля рождаемости.

Использование контрацептивов в арабских странах находится на среднем уровне. Согласно исследованию PanArabProjectforFamilyHealth (PAPFAM), чаще всего женщины в возрасте от 15 до 49 используют контрацептивы в Марокко—67% (2011), затем следует Египет—60% (2008), Иордания—59% (2007) и Палестина—53% (2006), реже всех их используют в Йемене—23% (2003) [Roudi-Fahimi, et al. 2012: 1]. По всей видимости, этот показатель зависит от социально-экономической ситуации в той или иной стране, однако консервативные настроения также играют не последнюю роль.

Аргументы противников контрацепции удивительным образом схожи с риторикой «пролайф» активистов. В защиту своей точки зрения они приводят следующие аргументы.

- 1) *Азль — это «скрытое убийство ребенка».* Так говорится в одном из хадисов, на основе чего средневековый богослов Ибн Хазм делает вывод о недопустимости использования каких-либо средств контрацепции. Однако Ибн Хазм—представитель захиритского мазхаба, и этот аргумент признается не всеми представителями других правовых школ.
- 2) *Зачатие — это фундаментальная цель брака.* Этот тезис основан на известном аяте Корана:
Ваши жены являются паиной для вас. Приходите же на вашу паиню, когда и как пожелаете. Готовьте для себя добрые деяния, бойтесь Аллаха и знайте, что вы встретитесь с Ним. Обрадуй же верующих! (2:223)
- 3) *Контрацептивы наносят ущерб общественной морали, стимулируя распущенность.* Этот тезис нашел отражение в фетвах Абд Аль-Халима Махмуда, верховного муфтия Египта в 1973–1978 годы.
- 4) *Контроль рождаемости в мусульманском мире — это происки западных империалистов.* Эта идея получила распространение еще до начала широких дискуссий о мусульманской биоэтике среди так называемых исламских реформистов в конце XIX—начале XX века, выступавших против доминирования западного мира. Так, пакистанский деятель Абу Аля Маудуди посвятил целую книгу этой проблеме, которая так и называется «Контроль рождаемости» [Maududi 1943]. На примере ряда европейских стран он разбирает причины провала и бесперспективность политики контроля рождаемости как в социально-экономическом, так и в моральном смысле. Ислам как социально-политическая сила, которая заботится о безопасности Уммы, не может поддерживать контроль рождаемости, который приведет лишь к дальнейшему уменьшению численности мусульман, тем более в ситуации, когда они окружены враждебными государствами, резюмирует он [Maududi 1943: 181–182].

Однако общая тенденция такова, что большинство улемов выступают за использование контрацепции, если на то есть согласие жены и это результат свободного выбора.

В отношении аборт также можно говорить о достижении своего рода консенсуса. При обсуждении допустимости абортов фундаментальным становится вопрос одушевления плода, так как в Коране есть следующие строки на этот счет:

*Воистину, Мы сотворили человека из эссенции глины.
Потом Мы поместили его каплей в надежном месте.
Потом Мы создали из капли сгусток крови, потом создали из сгустка крови разжеванный кусочек, потом создали из этого кусочка кости, и потом облекли кости мясом. Потом Мы вырастили его в другом творении. Благословен же Аллах, Наилучший из творцов!* (23:12–14)

Четкие временные границы стадий этого процесса здесь не обозначены, поэтому богословы обращаются к хадисам, чтобы получить разъяснения на этот счет. Наиболее авторитетным здесь выступает хадис Аль-Бухари, в котором говорится, что одушевление наступает через 120 дней после зачатия.

Поистине, каждый из вас (сначала) формируется во чреве своей матери в течение сорока дней, затем он столько же пребывает (там) в виде сгустка крови и еще столько же — в виде кусочка плоти... [Аль-Бухари 3208]

Есть также хадисы, где говорится, что формирование плода завершается на 40-й и 42-й день. Однако наиболее распространенной среди современных богословов является точка зрения о допустимости аборта на сроке до четырех месяцев. Что же касается аборта на более поздних сроках, то единственной причиной может быть угроза жизни матери. Во всех иных случаях (в том числе беременность в следствие изнасилования) аборт, как правило, запрещается. Отдельные «радикалы», между тем, выступают против аборта на любых сроках—их меньшинство, но их аргументация во многом пересекается с уже изложенными выше аргументами против применения контрацептивов и контроля рождаемости.

Клонирование искажает божественный замысел?

Почти сразу после объявления об успешном клонировании овечки Долли, в феврале 1997 года, прошло две крупные конференции, призванные конкретизировать позицию мусульманского мира относительно этой технологии. Первая была организована ИОМН и прошла в июне

1997 года в Касабланке, вторая — в начале июля того же года в Джедде под эгидой МАИФ. Аргументы, высказанные на конференциях «за» и «против» применения технологий клонирования, подробно разобраны М. Гали, специалистом по мусульманской биоэтике и доцентом университета Лейдена [Ghaly 2010].

Авторитетный улем Хасан Аш-Шафи'и в своем пространном докладе подробно обосновал один из главных аргументов против клонирования. Он связан с фундаментальным принципом ислама: Бог является единственным создателем вселенной, включая людей и всех других существ. Компрометирует ли клонирование этот тезис? Хасан аш-Шафи'и говорит, что у термина «создание» (халк) есть лингвистические и теологические коннотации. С точки зрения языка, халк означает, во-первых, измерение или определение доли чего-то, и во-вторых — предоставление формы веществу, уже созданному Богом. Термин «сотворение», утверждает Аш-Шафи'и, можно отнести как к Богу, так и к существам. Так, с богословской точки зрения халк — это приведение чего-то из состояния небытия без какой-либо внешней помощи. Второй богословский смысл — вдохнуть жизнь и душу в существ. На основе этих рассуждений Аш-Шафи'и делает вывод, что клонирование Долли ни в одном из перечисленных смыслов не может считаться творением. Ученые не вдохнули в нее жизнь, а лишь хорошо использовали новые технологии. Другой улем Ас-Салама соглашается с этой аргументацией и ссылается на следующий аят Корана:

Скажи: «Кто Господь небес и земли?» Скажи: «Аллах». Скажи: «Неужели вы взяли себе вместо Него покровителей и помощников, которые не властны принести пользу и вред даже самим себе?» Скажи: «Разве равны слепой и зрячий? Или же равны мраки и свет?» Или же они нашли сотоварищей Аллаха, которые творят так, как творит Аллах, и эти творения кажутся им схожими? Скажи: «Аллах — Творец всякой вещи. Он — Единственный, Всемогущий» (13:16).

Важна и моральная сторона вопроса. Бог поставил человека выше всех существ, и клонирование человека противоречило бы этому достоинству, даруемому Богом. Кроме того, эффективность использования данной технологии все еще остается под вопросом. Рискованные эксперименты, которые могут привести к искажению формы, являются прямым нарушением человеческого достоинства. В русле этой дискуссии другие мусульманские ученые также задаются вопросом, как поступать с «неудачными» результатами экспериментов?

Другой важный для исламской традиции аргумент связан с установлением отцовства и материнства клона. Во-первых, законный брак — единственный источник зарождения новой жизни. Кровное родство является

фундаментальным принципом в вопросах семейного права. Даже процедура усыновления не имеет юридической силы. В случае с клоном установление кровного родства заходит в тупик. Во-вторых, Аджилль Ан-Нашми озвучил на конференции в Касабланке идею, что именно «нормальный курс в человеческой репродукции» гарантирует соблюдение гендерного баланса в мире. Бог сохраняет это равновесие на уровне 52% мужчин, 48% женщин с момента сотворения мира и по сей день.

Наконец, последний богословский аргумент против клонирования основан на тезисе, что «клонирование — имитация Божьего замысла». Это демоническая практика, которая должна быть запрещена.

Я непременно введу их в заблуждение, возбужу в них надежды, прикажу им обрезать уши у скотины и прикажу им исказить творение Аллаха. Кто сделал сатану своим покровителем и помощником вместо Аллаха, тот уже потерпел очевидный убыток (4:119).

Изложенные аргументы, однако, относятся прежде всего к клонированию человека. Относительно использования технологий клонирования в других случаях позиция мусульманских богословов смягчается. Например, можно клонировать животных и растения, получая новые знания о законах природы. Можно клонировать отдельные ткани для последующей пересадки (консенсус достигнут относительно выращенной таким образом кожи). Гораздо сложнее ситуация с искусственными двойниками. Мухаммед Аль-Ашкар считает, что этот феномен близок к технике ЭКО, использование которой преимущественно признано в мусульманском мире¹¹. Аш-Шафиди утверждает, что искусственные близнецы и «близнецы из пробирки» — не одно и то же. Последние обладают набором уникальных характеристик. В то время как в случае с искусственными близнецами один из них является лишь копией второго. Это, с его точки зрения, порождает целый ряд правовых проблем. Например, как определить, кого наказывать в случае совершения преступления одним из близнецов? Другая ситуация: замороженные эмбрионы, оставшиеся после клонирования, могут использоваться в качестве резерва для замены мертвого ребенка или для получения органа или ткани для пересадки живому ребенку, что недопустимо.

Юсеф Аль-Кардави также выступает против клонирования человека, приводя аналогичные доводы: это противоречит принципу творения,

¹¹ Технология ЭКО может быть применена только законными супругами без привлечения третьих лиц. Привлечение суррогатной матери, которая

вынашивает ребенка зачатого из биоматериалов законных супругов, ограничивается особыми условиями.

неясно, как определить степень родства с «оригиналом». Кроме того, он полагает, что клонирование противоречит божественному принципу парного сотворения существ. «Не только родители нуждаются друг в друге, чтобы продолжать жизнь, но и их потомство нуждается в них обоих. Но это невозможно в случае клонирования». Что касается клонирования животных, то оно разрешено, если приносит реальную пользу человеку и не наносит вред животному. Наконец, Аль-Кардави выступает за клонирование отдельных органов, например, сердца и почек, в лечебных целях [Qaradawi 2002].

Немногочисленные сторонники использования технологий клонирования также обращали внимание на лечебную сторону вопроса. Так, на той же конференции в Касабланке кувейтский правовед Абдалла Мухаммед Абдалла указывает, что как раз потому, что рождение ребенка — основная цель брака, то использование технологий клонирования в репродуктивной сфере соответствует божественному замыслу. Здесь же он призывает отказаться от термина «клонирование», нагруженного негативными коннотациями в пользу «лечение бесплодия у супружеских пар».

Похожим образом рассуждал уже на конференции в Джедде иранский исследователь Али Ат-Таскири. Он призывает не воспринимать клонирование как абсолютное зло и отказаться от чрезмерных эмоций в обсуждении данного вопроса. По его мнению, практика клонирования не станет массовой, и лишь отдельные супружеские пары будут обращаться к ней. Что касается определения степени родства, то с этим действительно есть сложности, но не стоит сразу отказываться от новой технологии, необходимо найти для нее правовое обоснование. Наконец, клонирование поможет предотвратить распространение некоторых генетически обусловленных заболеваний в масштабах всего общества [Ghaly 2010: 27–28].

Сторонники клонирования, преимущественно шииты, предлагают богословски обосновать эту технологию. Так, шиитский аятолла Фадляла считает, что клонирование человека — это новая техника рождения, она не подменяет собой идею сотворения, а лишь предлагает новый вариант ее воплощения. Другое дело, что ее можно использовать во вред: в таких случаях она должна быть запрещена. В конечном счете само открытие технологии клонирования стало возможно благодаря божественной воле. Аятолла Саид ат-Табатабаиаль-Хаким отмечает, что у Иисуса, согласно Корану, тоже не было биологического отца. Из чего можно сделать вывод, что существуют иные методы репродукции, и клонирование, в свою очередь, нельзя считать девиацией других репродуктивных методов [Atighetchi 2007: 246–247].

В том же 1997 году, когда состоялись упомянутые конференции, Аль-Азхар издал фетву, запрещающую клонирование, так как в ходе

обсуждений был сделан вывод, что эта практика приносит больше вреда, чем пользы. В фетве сформулированы восемь аргументов против клонирования:

- 1) техника неэффективна (только один из 300 экспериментов с овечкой Долли был успешным);
- 2) естественный союз мужчины и женщины порождает более здоровое потомство;
- 3) процедура клонирования слишком сложна по сравнению с естественным союзом;
- 4) клонирование сопряжено с процессом дегенерации;
- 5) невозможность определить материнство;
- 6) клон столкнется с моральными трудностями в повседневной жизни;
- 7) нельзя клонировать ментальные способности;
- 8) проблема невостробованных «копий».

Также было высказано два аргумента в пользу клонирования:

- 1) благодаря применению этой технологии можно получить больше знаний в области генной инженерии, которые впоследствии могут быть использованы в медицине и фармакологии;
- 2) не исключена вероятность клонирования гения или общественного лидера с благородной душой [Atighetchi 2007: 242–243].

В целом можно констатировать довольно настороженное отношение к технологии клонирования, так, она ассоциируется прежде всего с клонированием человека, что недопустимо по мнению подавляющего числа мусульманских богословов и правоведов. В то же время использование отдельных технологий клонирования в репродуктивной сфере постепенно принимается мусульманским сообществом в качестве допустимого средства лечения бесплодия. Кроме того, подчеркивается позитивное отношение ислама к познанию и науке, поэтому эксперименты в данной сфере, в том числе на животных и растениях, приветствуются, так как позволяют накопить опыт и знания в области генной инженерии.

* * *

Итак, большинство современных медицинских технологий постепенно входят во врачебный обиход в мусульманских странах. В этом смысле можно говорить о сближении позиций западной и исламской биоэтики и даже о движении к некоей универсальной биоэтической системе взглядов [Hamdy 2013]. Нельзя, однако, утверждать, что это происходит быстро и беспрепятственно: процесс легитимации новейших технологий идет довольно медленно и «сверху» — на международном или государственном уровне,

после детальных обсуждений, принимается документ, закрепляющий общие принципы или просто разрешающий применение той или иной процедуры. Затем принимается ряд уточняющих документов, одновременно формируется и оппозиция. Другим важным фактором, тормозящим процесс рецепции исламским миром новейших достижений медицины, является консервативная система медицинского образования в мусульманских странах, когда для внедрения даже разрешенных новых технологий у обычных врачей просто не хватает опыта и знаний. Между тем, качество и уровень полемики, которые демонстрируют большинство исламских правоведов в ходе широких дискуссий, посвященных вопросам биоэтики, как, собственно, и сам их факт, опровергают стереотип «непробиваемого догматического консерватизма», распространяемый на весь исламский мир в контексте его отношения к новейшим достижениям науки. Как видим, некоторые из суждений, высказанных исламскими богословами и юристами, подчас могут соперничать в своем радикализме с самыми либеральными подходами к проблеме регуляции биотехнологического сектора, которые не получают широкой поддержки даже в странах Запада.

Литература

Aksoy 2001—Aksoy S. A Critical Approach to the Current Understanding of Islamic Scholars on Using Cadaver Organs Without Prior Permission. In *Bioethics* (2001), Vol. 15(5 / 6), pp. 469–470.

Al-Bar, Chamsi-Pasha—Al-Bar M. A., Chamsi-Pasha H. Contemporary bioethics: Islamic Perspective. Springer, 2013.

Atighetchi 2007—Atighetchi, D. *Islamic Bioethics. Problems and Perspectives*. Springer, 2007.

Ghaly 2010—Ghaly. M. Human Cloning Through the Eyes of Muslim Scholars: the New Phenomenon of the Islamic International Religioscientific Institutions. *Zygon* (2010), Vol. 45(1), pp. 7–35.

Ghaly 2012—Ghaly, M. Religio-ethical discussions on organ donation among Muslims in Europe: an example of transnational Islamic bioethics. *Medicine, Health Care and Philosophy* (2012), No 15(2), pp. 207–220.

Hamdy 2013—Hamdy Sh. Muslim Bioethics, Official and Unofficial. In *Gene Watch*. Aug–Oct 2013.

Hurst 2016—Hurst, D.J. Approaching Organ Transplant in Islam from a Multidimensional Framework. In *Online Journal of Health Ethics* (2016), Vol. 12(2).

Maududi 1943—Maududi A. A. Birth control. Its Social, Political, Economic, Moral and Religious Aspects. Lahore, 1943 / https://www.muslim-library.com/dl/books/English_Birth_Control.pdf

Miller 2014—Miller A. C., Ziad-Miller A., Elamin E. M. Brain Death and Islam:

The Interface of Religion, Culture, History, Law and Modern Medicine. In *Medical Ethics* (2014), No 4, pp. 1092–1101.

Qaradawi 2002—Qaradawi Y. Cloning and Its Dangerous Impacts / <https://archive.islamonline.net/?p=760>

Qaradawi 2002—Qaradawi Y. Donating Organs to non-Muslims / <http://web.archive.org/web/20031004013624/http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=49276>

Rady, Verheijde 2016—Rady M. Y., Verheijde J. L. A Response to the Legitimacy of Brain Death in Islam. In *J Relig Health* (2016), Vol. 55, pp. 1198–1205.

Rady, Verheijde 2016—Rady M. Y., Verheijde J. L. Legislative Enforcement of Nonconsensual Determination of Neurological (Brain) Death in Muslim Patients: A Violation of Religious Rights. In *J Journal of Religion and Health*(2018), Vol. 57, pp. 649–661.

Resolutions and Recommendations 2000—Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000/ Islamic figh Academy, 2000.

Roudi-Fahimi 2012—Roudi-Fahimi F., Abdul Monem A., Ashford L., El-Adawy M. Women's Need for Family Planning in Arab Countries. Pan Arab Project for Family Health. July 2012 / http://www.who.int/evidence/resources/policy_briefs/UNFPAPBunmentneed2012.pdf

Sajoo 2014—Sajoo A. B. Negotiating Virtue: Principlism and Maslaha in Muslim Bioethics. In *Studies in Religion. Sciences Religieuses* (2014), Vol. 43(1), pp. 53–69.

Skovgaard-Petersen 1995—Skovgaard-Petersen J. Sex Change in Cairo: Gender and Islamic Law. *The Journal of the International Institute* (1995), Vol. 2(3) / <https://quod.lib.umich.edu/j/jii/4750978.0002.302?view=text;rgn=main>

The Trouble with 2013—The Trouble with Post Mortem Organ Donation in Egypt. In *Egyptian Initiative for Personal Rights*: <https://eipr.org/en/blog/eipr-team/2015/09/trouble-post-mortem-organ-donation-egypt>

Игнатъев, Юдин—Игнатъев В. Н., Юдин Б. Г. Биоэтика. Электронная библиотека ИФ РАН / <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0155bee47c519a306089cb55>

Прозоров 1991—Ислам. Энциклопедический словарь/под ред. С. М. Прозорова. М.: «Наука», 1991.

Роганов 2013—Роганов С. «Смерть мозга» как юридическая фикция// *Отечественные записки* (2013), № 5(56) / <http://www.strana-oz.ru/2013/5/smert-mozga-kak-yuridicheskaya-fiksiya>

Смирнов 2013—История арабо-мусульманской философии: Учебник/под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический проект, 2013.

Сюкияйнен 1986—Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: «Наука», 1986.

Светлана Еремеева

БОБ ОСТАВЛЯЕТ АЛИСУ: ARS MORIENDI В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Светлана Еремеева. Кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации, Школа актуальных гуманитарных исследований, Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Автор книги «Памяти памятников». Область научных интересов *memory studies*, *death studies*.

«Живи быстро, умри молодым, оставь красивый труп» — за эффектной фразой, произнесенной героем американской криминальной драмы в 1949 году¹, скрывался отказ Запада говорить о смерти после Второй мировой войны. Прорваться через стену отказа было невозможно. Эли Визель в 50-х пишет на идише книгу-свидетельство («И мир молчал») об опыте жизни и смерти в Освенциме и Бухенвальде. Однако ни французский, ни английский ее перевод востребованы не были. Благодаря усилиям и авторитету Франсуа Мориака, книга в сокращенном варианте («Я принял это решение редактора, поскольку опасался, что некоторые вещи могут быть чрезмерными. Предмет имел значение сам по себе. Я больше боялся сказать слишком много, чем слишком мало» [Wiesel 2006: x]) вышла все-таки в 1958 году во Франции. «Несмотря на исключительно положительные отзывы, книга продавалась плохо. Сам предмет считался мрачным и никому не интересным. Если раввину случалось упомянуть книгу в своей проповеди, всегда находились люди, упрекающие в бессмысленности „грузить наших детей трагедией еврейского прошлого“» [Wiesel E. 2006: xiv]. Разговор о смерти был невыносим и невозможен. Когда в 1977 Филипп Арьес публикует свою знаменитую книгу «Человек перед лицом смерти», определившую самую возможность исследования смерти в гуманитарном поле, он говорит о неприличности смерти, с точки зрения общества, а также о *скорби* и *трауре* как болезни. «Смерть перевернутая, — недоумевает Арьес, — противоречит предшествующей модели в ее наиболее ярких проявлениях. Все происходит так, словно тенденции XIX века вызвали к жизни в процессе своего развития явления прямо противоположные» [Арьес 1992: 505]. Новый опыт смерти, связанный со Второй мировой, прошел мимо.

Прекрасная смерть vs нормальная смерть

Нарушение баланса жизни и смерти взаимно уничтожает их смысл. «Смерть задним числом высвечивает смысл жизни» [Янкелевич 1999: 432].

¹ «Стучись в любую дверь» (Knock on Any Door), 1949, реж. Николас Рей. Автором хрестоматийной фразы «Live fast, die young, leave a good-looking corpse», которую произносит малолетний пре-

ступник в исполнении Джона Дерика, является Уиллард Мотли, чья одноименная повесть легла в основу фильма. Прим. ред.

Обесценивание смерти обесценивает жизнь. Для возвращения к норме надо заново учиться и жить, и умирать.

После страшной эпидемии чумы, в начале XV века появляется трактат *Ars Moriendi* («Искусство умирания»), восстанавливающий христианскую практику «хорошей смерти». После двух мировых войн речь шла не о возвращении нормы, но об изобретении новых смыслов. Ни спасительные религиозные концепции, ни рационализирующие объяснения эпохи Просвещения больше не справлялись с объяснением мира. Однако именно Просвещение начало формировать самодостаточного индивидуума, а «кризис смерти, возможно, наиболее серьезная из всех проблем, вырастающих из индивидуалистической философии» [Gittings 1984: 10]. Теперь опыт массовых смертей XX века осмыслялся, скорее, в терминах случайности. Эта шаткая конструкция рано или поздно должна была быть подвергнута пересмотру. Но шок был такой силы, что необходимость выработать новое отношение к смерти была осознана далеко не сразу.

Говорить о смерти нерелигиозному человеку страшно: «Не несут ли по какой-то случайности сами речи о смерти несчастье тому дерзкому святотатцу, который, осмелившись осмыслить немислимое, пытается высказать несказанное или дать имя тому, чему нет названия? Не должен ли тот, кто говорит о смерти, быть наказан смертью? Не умираем ли мы от самих слов о смерти?» [Янкелевич В. 1999: 61]. Говорить о смерти рациональному человеку неудобно: «Смерть заменяет метафизику тем, кто по природе далек от всякой умозрительности» [Янкелевич В. 1999: 433]. Однако говорить о смерти нормально: «Всегда опасно утверждать саму возможность культурных универсалий, но человек нуждается в смысле смерти, — создание хорошей смерти для умирающих и уже умерших кажется превосходным кандидатом на эту роль» [Kemppainen 2011: 13].

Процесс изменения отношения к смерти и отношений со смертью медленный и его необходимость не очевидна, поскольку ритуалы, связанные со смертью, являются базовыми для социального порядка. Однако урбанизация, секуляризация и модернизация не стоят на месте, меняя не только внешнюю жизнь людей, но и их представления о жизни и смерти.

Постепенный переход от традиционной смерти к смерти модерна и постмодерна, включающий бесконечное множество индивидуальных выборов, стал предметом книги (продолжающей работу Арьеса) Тони Уолтера — «Возрождение смерти» [Walter 1994]. Уолтер, впрочем, предпочитает говорить о смерти нео-модерна, включающей в себя черты модерна (еще не ушедшего) и постмодерна (еще не наступившего).

Дистанцировавшись от смерти во времена модерна, сегодня люди возвращаются к ее рефлексии; осознание приводит к активности

в отношении собственной смерти. «Век Разума передвинул смерть из рамки религии в рамку разума, из рамки грезы в рамку статистической вероятности», введя понятие нормальности («хорошая смерть — это нормальная смерть») против аномальной (*abnormal*) смерти. Рост индивидуализма привел к тому, что если в Средние века люди беспокоились о том, что будет после смерти с душой, то со времен Ренессанса стали беспокоиться о том, что будет с их земной репутацией. В XIX веке живые стали беспокоиться о себе: что они будут делать, когда любимые умрут. Первая мировая война окончательно уничтожила веру в рай и ад, небеса опустели, смерть стала медицинским и психологическим предприятием. Постмодерн добавил к этому личную чувствительность. «В связи с современными медицинскими и бюрократическими достижениями возникает болезненный конфликт» между рационализмом бюрократии (обезличивающим смерть) и возросшим индивидуализмом, и «этот конфликт мотивирует болезненную попытку» вернуть «смерть в новой форме», указывает Уолтер.

В конце XX века происходит спиритуализация религии и создание собственной мифологии жизни — все это ведет к свободному самоисследованию и коррозии понятия «нормы»: теперь «хорошая» смерть (представление о ней возвращается) — это смерть, в которой проявляется индивидуальность, это «своя» смерть. Ни священники, ни доктора не определяют ее качества — ты сам ответственен за нее. Ритуал заменяется дискурсом: мы говорим о смерти, объясняя ее смысл — и в процессе умирания, и в процессе горевания. В ситуации отсутствия единой нормы мы все время должны в разговорах определять возможности индивидуального поведения. Разговоры определяют и степень интимности (кого ты готов допустить в свою смерть), и степень осмысленности смерти.

Меняются, резюмирует Уолтер, все контексты смерти. Телесный контекст: на место традиционной смерти (быстрой и частой), смерти модерна (скрытой от глаз), приходит смерть нео-модерна — смерть *продленная*. Меняется и социальный контекст как рамка взаимодействия между уходящими и живущими: для традиционной смерти это община, смерть модерна характеризуется противостоянием между публичным и приватным, в смерти неомодерна приватное становится публичным. Изменяется контекст власти над смертью: в традиции она принадлежала религии, в смерти модерна — медицине, сегодня — тебе самому. В 1994 году Уолтер описывал эту конфигурацию как теоретическую, речь шла об идеальных типах, отвлеченных и схематизированных. Однако его догадки оказались весьма правдоподобными. «На национальном и локальном уровне смерть стала видимым аспектом публичной культуры XXI века». [Kitch and Hume 2008: xi]. Действительно, начало XXI века сопровождается накоплением критической массы проблем, связанных со смертью.

В России нерационализируемый страх смерти второй половины XX века был закрыт иным образом: развитием культа героя, часто безымянного. Если опыт Европы в этом смысле показывал разрыв между временем перед Второй мировой войной и после нее, то Россия наследовала опыту Гражданской войны и строительства нового общества. «Сталинская контрреволюция была не только идеологической и политической, она включала в себя и социальную революцию <...> Эти классовые отношения поддерживали фундамент одновременно огромного числа „анормальных смертей“ и шаблон „нормальной смерти“» [Haynes and Romy 2003: 66]. В конце XX века разговоры о «хорошей смерти» не оказались здесь насущными. Лишь в последние 10 лет стали возможны публичные обсуждения отдельных тем, связанных со смертью (рак, смерть детей, хосписы).

Технологии как идеологии

За последние 70 лет мир изменился не только антропологически, но и технологически. И эти изменения нельзя разделить друг от друга. Появились даже опасения, что сначала человек изобретает технологии, затем технологии переизобретают его.

Мануэль Кастельс, один из авторитетных современных мыслителей, исследуя новый дивный информационный мир, не смог миновать проблему смерти. «Время в обществе и в жизни измеряется смертью. Смерть, относились ли к ней с почтением, как к воле Божьей, или воспринимали как наибольший вызов, брошенный человеку, служит и служила центральной темой культур на протяжении истории» [Кастельс 2000: 419]. Что происходит сейчас? «Отличительной особенностью нашей новой культуры является попытка изгнать смерть из наших жизней. Хотя логическим основанием этой попытки служит рационалистическая вера во всемогущий прогресс, именно выдающиеся открытия и достижения медицинской технологии и биологических исследований, сделанные за последние 20 лет, обеспечивают материальную основу для старейшего желания человечества: жить так, как будто смерти не существует, несмотря на то, что она — единственный несомненный факт нашей жизни» [Кастельс 2000: 420]. Этот взгляд принадлежит еще времени модерности, но современные информационные технологии предлагают новые возможности. «Господствующая тенденция в наших обществах как выражение наших технологических амбиций и в согласии с нашим прославлением эфемерного состоит в том, чтобы изъять смерть из жизни или сделать ее ничего не значащей посредством ее многократного представления в средствах массовой информации, представления всегда в виде смерти другого, так что нашу собственную мы встречаем

с удивлением, как что-то неожиданное. Отделяя смерть от жизни и создавая технологическую систему для того, чтобы продлить это убеждение достаточно долго, мы конструируем вечность во время нашей жизни» [Кастельс 2000: 422].

Вопрос преходящего и вечного, смерти и бессмертия сегодня подлежит обсуждению. Среди исследователей общества оно началось еще в последние два десятилетия XX века. Зигмунт Бауман определил осознание смертности как «базовое условие культурного творчества как такового» [Bauman 1992: 4] и написал книгу не о смерти, а «о влиянии смерти на жизнь, культуру, общество и смыслы» [McKenzie 2010].

Бауман попытался описать сложность современных отношений со смертью. «Стоит присмотреться к двум типам стратегий, которые современное общество, не без противоречия, пытается использовать одновременно, что делает бесполезными попытки провести или стереть временную границу между эрами „модерна“ и „постмодерна“. Это тип модерна, с его характерным стремлением „деконструировать“ смертность, то есть растворить вопрос о борьбе со смертью в постоянно растущем и неисчерпаемом множестве битв с конкретными болезнями и другими угрозами жизни, передвинув смерть со своей прежней позиции конечного, но отдаленного горизонта жизненного цикла, в центр повседневной жизни и, тем самым, заполнить последнюю защитой от неконечных, относительно небольших и, следовательно, в принципе „разрешимых“ проблем, связанных со здоровьем. И тип постмодерна, с его попыткой „деконструировать“ бессмертие, то есть заменить известность исторической памятью и уничтожить окончательную, необратимую смерть, превратив жизнь в неостановимую ежедневную тренировку универсальной „смертности“ вещей и сглаживания противостояния между преходящим и длящимся» [Bauman Z. 1992:10]. Уолтеру, человеку другого поколения, бессмертие уже не кажется насущной задачей современного мира, но, вполне вероятно, это стало возможным потому, что «Бауман демистифицировал... „стратегии бессмертия“». [Fowler 2007: 246]. Бауман показал рукотворность идеи бессмертия, обещающей спасение в памяти, что дало возможность нового уровня разговора о смерти.

Если Кастельс в разговоре об информационном обществе не смог обойтись без темы смерти, то Бауман в размышлениях о современном обществе в XXI веке не мог не упомянуть информационные технологии. В интервью 2016 года Бауман определил социальные медиа как «ловушку» [Bauman 2016]. Говоря о кризисе современного мира как о кризисе институтов и представлений, он отметил, что новое состояние мира определяет конфликт между отдельным человеком и обществом, порождая неразрешимым противоречием между безопасностью и свободой. Оказавшись автономным, самостоятельно конструирующим свою

идентичность, человек сам ищет смысл в окружающем мире. Согласно Бауману, социальные сети могут предложить только суррогат этого поиска. «Разница между сообществом и сетью в том, что к сообществу принадлежите вы, а сети принадлежат вам». «Социальные сети не учат нас диалогу, поскольку позволяют слишком легко избежать противоречий... большинство людей используют социальные сети не для объединения, не для расширения горизонтов, но, напротив, чтобы ограничить себя комфортной зоной, где то, что они слышат — лишь эхо их собственного голоса, где то, что они видят — лишь отражение их собственного лица. Социальные сети очень полезны, они доставляют удовольствие, но они же и являются ловушкой».

В этом разговоре речь о смерти как бы не идет. Но еще в 2010 году, на конференции в Австралии, был представлен доклад «Демократизация бессмертия и проблема истории: Зигмунт Бауман и Фейсбук» [McKenzie 2010]. Возвращаясь ко временам написания книги Баумана о смерти и бессмертии, когда не только Фейсбук, но даже интернет еще не стал повседневной реальностью, МакКензи показал, как реализуются абстрактные рассуждения Баумана в сегодняшней цифровой реальности. «Во времена, когда все можно узнать и сделать доступным, смерть — это, по сути, слон в посудной лавке современности. Она находится в прямом противоречии с тем контролем, который наше общество имеет над природой. Однако попытки преодоления смертности могут быть достигнуты за счет развития индивидуальной способности контролировать отношение к ней» [McKenzie 2010]. Контроль над смертью обеспечивает ее медиализация. Контроль над бессмертием, как кажется, становится задачей соцсетей.

На интернет возлагались надежды создания модели упорядоченной жизни, но он оказался не моделью жизни, а ее составной частью. Фейсбук стал новой формой социальных взаимодействий. В эпоху модерности, когда «смерть была переопределена, рационализована, стала не фактом жизни, а проблемой, которая неизбежно должна быть разрешена», произошла демократизация смерти. Сегодня Фейсбук (и компьютерные социальные сети как таковые) стал местом конструирования индивидуального образа, который останется и после твоей смерти, то есть местом рукотворного бессмертия. Сегодня бессмертие *в незначительных дозах* доступно всем в сетях. Однако демократизация бессмертия и уничтожает его.

Протокол ухода из жизни

Искусство умирания предполагает не только фиксацию примеров смерти, но и трансляцию их. Они предназначены всем, ибо каждый умрет. Уолтер отмечает, что если «на протяжении тысячелетия... язык смерти

был общим языком религии» [Walter 1994: 9], который давал чувство общности всем верующим, то «в современной смерти публичное доминирует над приватным», дающим право каждому на свой собственный опыт [Walter 1994: 39]. Каналом трансляции этого становится интернет.

Как выглядит образ «прекрасной смерти» сегодня? 22 апреля 2016 года на личном сайте Питера Хинченса (бельгийского IT-разработчика, писателя и президента Фонда свободной информационной инфраструктуры), появился «Протокол ухода из жизни» [Hintjens 2016]. Само слово «протокол» отсылает к лексике IT-сферы, где протокол предполагает описание обмена данными по определенным правилам. Привычные термины дают возможность Хинченсу говорить о том, для чего общего языка сегодня не существует: «Я хочу написать последнюю модель, последний протокол, который посвящен тому, как уйти из жизни, имея в запасе некоторые знания и время. В этот раз я не буду оформлять RFC. :).» В IT-терминологии RFC (Request for Comments) — это запрос на отзыв, приглашение к обсуждению. Поскольку, в силу личных обстоятельств автора, текст односторонний и не подлежит коррекции, автор ставит смайлик — один из двух случаев в тексте.

Это текст большого человеческого мужества и достоинства. Это текст об умирании. За пять лет до этого у Хинченса был диагностирован рак, тогда процесс удалось остановить, но болезнь вернулась в агрессивной форме.

Спустя четыре дня после подтверждения диагноза появился пост с программой на ближайшее (другого не было) будущее: «Пришло время для моей последней статьи. Я мог бы написать еще, есть время, но буду думать о других вещах: как удобнее устроиться в постели, когда принимать болеутоляющие и о людях рядом со мной». Это не текст о смерти (хотя этого слова автор не боится и об этом говорит много), это текст о земном пути к смерти: «...в тот день я рассказал окружающим о болезни и приготовился к смерти».

Тот самый случай продленной смерти, обеспеченный медициной, который Тони Уолтер считает отличительной чертой современности, Хинченс считает большой удачей: «Самым важным я считаю, что дети должны видеть своего родителя радостным и расслабленным (не из-за болеутоляющих) и могут попрощаться с ним за оставшиеся последние недели. Я благодарен, что не умер внезапно. Я благодарен, что не потерял рассудок». «Имея годы для подготовки к уходу, я реализовал великое множество деликатных планов за это время, так что я полностью удовлетворен». «Я ожидал смерти в течение нескольких лет, так что нашел себе замену во всем, в чем только мог».

Он предлагает собственное понимание своей жизни, не позволяя некрологистам множить образы, порожденные стечением обстоятельств

и интересов, и рассказывает о жизни, которой подводит итог. Не написание программных кодов, а общение с другими становится центром смыслов для Хинченса: «Я горжусь своей настоящей работой, которая продолжалась десятилетиями, — общаться с людьми, слушать и обмениваться знаниями, а потом объединять все это и делиться с другими. Тысячи бесед по всей Европе, Америке, Африке, Азии. Я не отказываюсь от оценок, которые люди давали мне: креативный, блестящий и т. д. Но в реальности все модели и теории, которые я сформулировал и задокументировал, последовательно получены из реального опыта общения с другими людьми».

Тема смерти традиционно требует пафоса, современный мир делает этот пафос неуместным. И внутри текста о смерти идет поиск средств для его преодоления. Цель достигается через отстранение от себя как страдающего существа («Технически, у меня диагностировали...»), через акцентацию на точных фактах («Это экзотический вид рака, по которому в Европе мало надежных данных»; «В конце концов, уже появились кластеры в других органах тела. И вот это ясные и надежные данные»), через дистанцирование от пустых слов («Ложная надежда не является лекарством. Эффективная химиотерапия или расслабляющее болеутоляющее — вот *это* лекарство») и надежд на чудо. Контекст ситуации полностью рационализирован — даты, медицинские термины, динамика развития.

Однако, переходя к теме непосредственных отношений умирающего с близкими людьми, Хинченс использует грамматическое третье лицо, больше того, персонифицированное третье лицо, поясняя: «Может оказаться весьма неловко разговаривать с умирающим человеком (назовем его Боб). Вот главные вещи, которые другой человек (назовем ее Алиса) не должна говорить Бобу²». Чего в этом больше, самозащиты или заботы об окружающих, в общем-то неважно.

Ситуация правильного умирания описывается Хинченсом через способности формирования взаимного круга поддержки. Именно взаимного — это

2 Алиса и Боб (англ. Alice and Bob) — условные обозначения, часто используемые в статьях по физике (чаще научно-популярных), теории информации и криптографии для иллюстрации «странных» квантовых эффектов и работы сетевых протоколов, использующих процедуру шифрования. Дебют Алисы и Бобы состоялся в 1978 году в статье компьютерных инженеров, посвященной методу шифрования с открытым ключом. Авторы статьи предложили называть условного отправителя зашифрованного сообщения А «Алисой»,

а условного получателя Б «Бобом». Под *отправителем* и *получателем* понимаются не столько люди, сколько *агенты*, которые обмениваются информацией по установленному протоколу, прежде всего — сами компьютерные программы. Собственно, Алиса и Боб — это условная персонификация различных функциональных частей компьютерного кода, или *киберномы* (имена алгоритмических сущностей). В IT-индустрии имена «Алиса» и «Боб» воспринимаются как эмблематичные, это часть профессионального лексикона. *Прим. ред.*

обмен человеческим вниманием и теплом между умирающим человеком и близкими ему людьми. Прежде всего, это предполагает собственную ответственность: решение бороться или не бороться; отказ от упований на чудо; необсуждаемое право на собственное отношение к религии; умение управлять эмоциями и не поддаваться жалости к себе. Сюда же относится забота о близких: «Даже если существует некое чудесное лечение, его цена и усилия по его поиску (для других) — слишком *эгоистичный* и несоразмерный акт. С призрачными шансами на успех, как мы все знаем». «Будь счастлив. Может, звучит банально, но это очень важно. Если ты станешь угрюмым и подавленным, Алиса будет страдать каждый раз в твоём присутствии». От близких ожидается помощь — та, которая может быть принята: физическое присутствие; совместные воспоминания о том, что случилось хорошего в их жизни; готовность обсуждать болезнь; помощь «с техническими деталями» («Задача разобраться с жизнью требует серьезных усилий и участия других»).

Прагматика ухода включает в себя, по возможности, приведение в порядок рабочих, финансовых и юридических дел, прощание при жизни, распоряжение о похоронах (Хинченс пожертвовал свои останки местному университету), помощь науке (Хинченс предложил себя в качестве модели для экспериментов с химиотерапией).

Человек не пропадает из общества в момент своей смерти. Что остается после того, как человек уходит? У автора трое детей (12, 9 и 5 лет): «Они вырастут с моим ДНК, с моими бесконечными выступлениями на Youtube и книгами». Но идея цифрового бессмертия не только не рассматривается, но даже не упоминается. «Я научил своих детей плавать, кататься на велосипеде, на роликах, стрелять. Готовить, ходить в походы, жить в палатке. Использовать технологию без страха. В три года Грегор играл в Minecraft, клавиатура в левой руке, мышь в правой. В семь Ноэми научилась стрелять из пистолета. Они говорят на нескольких языках. Они уверены в себе и быстро обучаются, как их папа». Но, может быть, самое важное из того, что он оставляет — это урок встречи со смертью: «И каждый должен понять, что такое уход из жизни. Это ключевое знание полноценного человека, принятие чьей-то смерти. Мы боремся за жизнь, разумеется. А когда битва окончена, мы принимаем смерть. Я счастлив, что могу преподать этот урок своим детям, у меня такого урока не было».

«С 2011 года я стал экспертом по стрельбе из пистолета, научил себя играть на фортепиано (и сочинил много маленьких композиций), увидел, как дети вырастают и превращаются в счастливых, кипучих людей, написал три книги, подготовил сообщество ZeroMQ к безмятежной самодостойной работе». 2011-й — год первого диагноза, именно он берется за точку отсчета последнего, может быть, самого насыщенного периода жизни.

Хинченс говорит о смерти от первого лица: это *своя* смерть. В тексте смерть, почти одинаково по числу ее упоминаний, представлена как субъект, как объект, как абстрактная смерть вообще. То есть она действует, с ней как-то обращаются, она существует. Никакого намека на отрицание: «Невозможно спорить с фактами. Смерть — это не точка зрения. Злиться на факты или грустить из-за них — пустая трата времени». «Мы живем, мы умираем». «Будь честным и ничего не скрывай от других. Скорбь требует времени, и *намного* легче пережить смерть Боба, если ты можешь поговорить об этом с самим Бобом. Нет ничего постыдного в умирании, это не какая-то неудача». «Смерть — это часть жизни». «Мы умираем, а рождаются новые люди. Это колесо жизни».

Хинченс рассматривает умирание не просто как время последних радостей земной жизни, но и как последнюю возможность выразить взаимную благодарность. Не «я люблю жизнь», а «я люблю вас — близких людей». Этот гармоничный, осознанный способ умирания, казалось, может быть нивелирован естественной, не поддающейся контролю, силой смерти. Но этот вопрос также продуман. В Бельгии разрешена эвтаназия — *своя* смерть в самом прямом смысле слова. Так ушел из жизни его отец. Такой же конец Хинченс предполагает в будущем и для себя.

Эвтаназия в буквальном переводе с греческого означает «хорошая смерть». На самом деле — это лишь один из путей выбора «собственной смерти», решения об уходе. Паллиативная помощь может быть другим современным выбором, позволяющим до конца оставаться собой, и сторонники хосписов, как правило, не признают права на эвтаназию (во всяком случае, активную). Важно то, что и та, и другая идеология конца ставит во главу угла не смерть, а самого умирающего человека и скорбящих близких, как утверждает Тони Уолтер.

Личные переживания становятся общим достоянием (в той мере, в какой это определено самим умирающим) и выходят в поле смыслообразующих дискуссий. Умирающий до конца остается среди живых, помогает им, делаясь своим опытом. Каждый имеет право на «свою», отдельную смерть. Именно такой является «прекрасная смерть» сегодня.

Рунет: бессмысленный и беспощадный

На следующий день обращение Хинченса уже обсуждалось в Рунете [Хинченс 2016]. Интернет не является самопорождающей структурой, он рукотворен. Поэтому, прежде разговора о дискуссии, стоит описать ситуацию, которая сделала эту историю возможной.

Демистификация интернета в целом началась уже в начале XXI века. «Интернет не является настолько глобальным, насколько это может показаться на первый взгляд. Хотя в принципе многое понятно

о его способности преодолевать ограничения физической среды, культурных различий и часовых поясов, позволяющей людям в любом месте общаться с людьми в любом другом месте, на практике типы коммуникаций достаточно ограничены. Большинство интернет-взаимодействий не носит глобальный характер; мы не говорим с миллионами, когда мы создаем наши веб-страницы, пользуемся электронной почтой, присоединяемся к чат-группе или выходим в виртуальный мир» [Crystal 2001: 59]. Через некоторое время стало понятно, что интернет не противостоит реальной жизни, а является ее частью: «Интерактивные взаимодействия на самом деле являются еще одним аспектом тех же офлайн-отношений» [How... 2016: xiii]. Технологии только расширили возможности людей, дополнили их. Социальные медиа не отменили реальный мир, а предложили «масштабируемую социальность» — дали новые возможности в выборе и организации общностей, с которыми человек соотносит себя. Недавнее исследование, как пишут авторы, «оказалось в той же мере о том, как мир изменил социальные медиа, как и о том, как социальные медиа изменили мир» [How... 2016: 1]. Но речь о том, что они изменили человека, уже не идет. Возможно, люди меняют социальные сети больше, чем подвергаются сами их воздействию: «Социальные сети расширяют наши возможности, но, как мы настаиваем, не меняют нашу существенную человечность» [How... 2016: 206]. Интерес к технологиям сменяется интересом к людям, которые используют эти технологии. И, как выясняется, используют по-разному: «Платформа не имеет отношения к объяснению того, почему и как люди используют социальные сети. Она обеспечивает место, но не причину и объяснение» [How... 2016: 6]. Оказалось, что в использовании технологических возможностей значительную роль играют привычные способы социального взаимодействия и культурные особенности. Интернет можно понимать сегодня как «экосистему субкультур» или огромную коллекцию различных сообществ.

Одним из примеров интернет-сообщества может служить Хабр (до недавнего времени Хабрахабр), представленный в сети гибридом коллективного блога и новостного, а также аналитического сайта (была «идея выстроить „экосистему гиков“, в которой им было бы интересно и удобно вращаться»). Ресурс отличается нелинейной структурой и довольно сложной социальной механикой, позволяющей организовать общение и наполнение сайта. Главное здесь — именно сообщество: «Прежде всего, это большое сообщество со своими традициями и правилами», как говорит создатель ресурса Денис Крючков [Крючков 2010]. Это сообщество гиков, в данном случае не просто сталкеров и драйверов цифровых технологий, но людей, «предрасположенных к тому, чтобы делиться друг с другом знаниями» [Крючков 2013].

Успех ресурса во многом определила его нишевость — это место для людей, говорящих на одном языке (порой буквально: *захабрить* или *отхабрить* можно только в этой экосистеме). На ресурсе полузакрытая регистрация, право высказывания имеют только «свои», модерация и правила строго определены. Место *проверенное* (существует с 2006 года) и *авторитетное*.

На сайте этого гик-комьюнити и появился «Протокол» Хинченса. Он набрал 146 комментариев: первый появился через 12 минут после публикации, основная активность пришлась на первые три дня, в течение последующего месяца комментарии появлялись регулярно, далее — все реже и реже. Комментарии — особый жанр, и в речевом, и в социальном смысле. Подобно личным документам (например, дневникам или письмам), их можно рассматривать как «индивидуальные проявления социальных отношений» [Козлова 2004: 16].

Интернет-обсуждение всегда политематично — главная тема, заданная топиком, тянет за собой ряд других, трансформирующих общий разговор. Тематика «Протокола» Хинченса сформирована в логике размышлений о достойной смерти и сводится к следующим опорным пунктам: ценность отношений с другими людьми — достоинства продленной жизни — взаимная поддержка — прагматика ухода — «завещание» — «что есть смерть» — эвтаназия. Однако обсуждение «Протокола» в русскоязычном сегменте развивалось по иной траектории, притом некоторые темы настойчиво возвращались: запрет на эвтаназию — запрет на пропаганду суицида — технология запретов в общем — трансплантация органов — этика эвтаназии — чужой опыт (страх смерти) — опыт-размышление об уходе из жизни — опыт смерти близкого человека — этика эвтаназии — запрет на эвтаназию — обсуждение самого *поступка письма* — лечащая сила надежды — криоконсервация — запрет на эвтаназию — суицид как альтернатива — можно ли убивать страдающего человека — суицид — криоконсервация — оценка поступка Хинченса.

Если у Хинченса речь идет о *своей* смерти, то русская дискуссия сразу же ушла в разговор о возможности/невозможности эвтаназии. Попытка подойти к опасной теме смерти осуществляется от третьего лица — через чужой опыт. «У матери подружки БАС (болезнь, которой Хоккинг болеет), только прогрессирует довольно быстро. На сегодняшний день она только глазами общается. В начале заболевания она была за эвтаназию и просила, чтоб ее не подключали к ИВЛ, когда пришло время подключать, она была уже за, страх смерти победил. <...> На самом деле я за эвтаназию, но честно не знаю, как поведу себя если подобное случится со мной». Страх смерти — ключевое понятие в этом комментарии, так это и было прочитано, и реакция комментатора была чересчур резкой (и неудачной по форме, автор потом извинялся), это была реакция страха

на страх: «Представьте себе, что вы сутками неподвижны и не можете общаться с собеседником. Вы полностью зависимы от аппарата, стоящего рядом. Фактически, вы уже просто тело, в котором поддерживается жизнь, потому что никоим образом кроме движений глаз вы не можете донести до окружающих свои мысли. И если вокруг Хокинга постоянно <находится> не один десяток специалистов, обслуживающих его средства взаимодействия с миром, то у вас такой команды поддержки скорее всего нет и не предвидится. Удачного существования. Не жизни».

Ответ по существу на эту реплику последовал не сразу, и он единственный: «Неоднозначно... Бывает, что человек уже совсем не жилец, страдает жутко, а за жизнь цепляется. У стариков такое чаще бывает, в том числе на фоне разговоров о суициде, на который он так и не может решиться. Чем ближе смерть, тем страшнее умирать. Не всегда, конечно — некоторые принимают решение легко, многие молодые-здоровые вообще не пойми из-за чего убиваются. В общем, в приведенном примере могу поверить, что она реально хочет жить, пусть даже так». Дальше — самый популярный комментарий (на сайте есть показатель рейтинга в баллах, здесь он составил +11). И этот комментарий — о своем опыте: «Я думал над этой проблемой старения и ухода из жизни, и много читал, что писали умные и не очень люди. Сам пока не столкнулся, но годы идут, я уже подбираюсь к средней продолжительности. И вот что я понял: добровольно уйти из жизни может только человек в ясном сознании. Чем больше разрушается сознание, от старости ли, от болезни — тем больше остается чисто животного стремления жить любой ценой. И для себя думаю, что если что, уходить надо самому и пока в сознании. <...> Только нужно успеть до деградации личности. Вот определить этот момент будет адски сложно. Так просто, мысли по поводу». Далее разговор опять сворачивает на действия других: врачей, родных и т. д. Создается впечатление, что о своем решении в отношении смерти говорить невозможно.

Уже в первые часы обсуждения появляется самое неприемлемое высказывание (рейтинг — 18): «Как говорил мой лечащий психиатр, „Тот кто хочет умереть, идет и умирает. Тот, кто говорит всем вокруг, что хочет умереть — просто хочет внимания“. Десятки и сотни безнадежно больных в месяц добровольно уходят из жизни и только „избранные“ превращают свою смерть в шоу с пожертвованиями и громкими лозунгами про то „как тяжело жить“. Отвратительно».

В этом случае реакции были довольно прямыми: «Хорошая, короче, интеллектуальная база, чтобы давать незнакомым людям советы, как помирить потише. Это, в общем, классическая установка советской медицины — чтобы людей с их проблемами не было особенно слышно. Чтобы они, мерзавцы такие, не имели наглость иметь мнение по поводу своего состояния и делиться им с другими. Болешь — молчи в тряпочку.

Умираешь — молчи в тряпочку. А другие люди, которым тоже болеть и умирать в один прекрасный день, пусть читают в газетах про удои. Писать статьи про себя — совсем обнаглели. Смирительная рубашка, кубик аминазина, и ни один больной не жалуется. Я думаю, ровно так ваш лечащий психиатр с автором и поступил бы». Еще один ответ: «Если во время этого шоу (которое кстати длилось около 5 лет), человек успел воспитать трех детей, умеющих говорить более чем на одном языке, имеющих полезные и интересные хобби, умеющих в 10 лет справляться с такими проблемами как смерть родителей самостоятельно, и главное, умеющих учиться (а многие не умеют этого ни в 10 ни в 20 ни в 30), то я был бы рад участвовать в таком шоу».

Рассуждения о «хорошей» смерти шаблонные и общие. «Хорошая статья, как правильно жить и как правильно ухаживать. Автор занимался любимым делом, постарался принести пользу человечеству и в тоже время жил в удовольствии, в гармонии с природой. Я считаю так и нужно жить»; «Я хотел бы так уйти из жизни. Принося пользу людям»; «Так не теряйте время! Не мыслите глобально, обнимите любимого человека, скажите ему почему он самый замечательный(-ая), сделайте то, что давно откладывали, пейте чай у монитора так, словно это ваша последняя кружка, слушайте хорошую музыку, радуйтесь жизни — сегодня!!! Завтра может не наступить для вас или для нее/его или для всего окружающего нас».

Само определение «хорошая» смерть или «плохая» не только не формулируется, но и не подразумевается. Наверное, «привести в порядок свои дела и бросить всякую тупую суету» — это подготовка к хорошей смерти. Но какое определение подойдет здесь: «Для себя решил — если такое случится — рак не паралич, на самоэвтаназию разрешений не надо?» (орфография ответов здесь и далее сохранена).

Достоинство *своей* смерти как части жизни странно трансформируется в разговоре на русском. Топик оказывается закрыт, не прочитан. «Хорошо написано, красиво, логично и т.п. Но все это здорово, когда ты уходишь в его возрасте (если я правильно нагуглил, то это сильно-нодофига), с 3-мя детьми, публичностью, проектами, наверняка хорошим достатком, в стране с разрешением на эвтаназию и всем прочим, что позволяет писать такие вот мощные тексты, которые читают люди аж на Geektimes в России. Тем не менее, сложно быть, например, по его совету в обязанностях Боба, счастливым тем, кто уходит куда раньше, в абсолютно других обстоятельствах (а для большинства людей они действительно сильно другие) и условиях, так же прочее прочее. Поэтому здесь, думаю, было бы куда более здорово (что не умоляет ценности уже написанного), если это был текст про то, как прожить жизнь так, чтобы к уходу, условия были хотя чуточку похожи на описанные, ибо все-таки

мужик многого добился и наверняка чем-то руководствовался (помимо разговоров с другими, увлеченностью и т. п.). Такой себе «Протокол Жизни».

Приблизительно через 12 часов после начала обсуждения появляется примечательная запись: «Рискну :) Все помрем, не стоит (пытаться) делать из этого культ. Особенно от человека из it такого бы никогда не ждал. Честно — очень похоже на панику. Ну и предлагаю закрыть комментарии к условно-поминальному жабрагик-топику».

4 октября эвтаназия состоялась. Хинченсу было 53 года.

Смерть и интернет

Последний абзац «Протокола» не был переведен на русский. В нем Хинченс предполагал, что его сайт станет местом встреч и прощаний и всегда доступным для его детей. Основным мотивом комментариев к его «Протоколу» на его сайте стала благодарность — за программные продукты, за борьбу за свободный интернет, за книги, а главное — за понимание того, что люди важнее кодов, за общение и встречи, за помощь и вдохновение, которое остается действенным и после смерти. Люди торопятся сказать доброе слово, подтверждая, что жизнь продолжается и человек может продолжаться в этой жизни после своего физического ухода.

Сам перенос текста на другую площадку провоцирует совсем другой разговор и актуализирует совсем другие мотивы. Но, тем не менее, можно говорить о принципиальной разнице в комментариях. Она видна в проработанности собственного отношения к смерти. Из 146 русскоязычных комментариев только 29 (т. е. 20%) непосредственно соотносятся с текстом (включая те, что апеллируют к чужому опыту и не говорят о смерти от первого лица). На сайте Хинченса его решение не обсуждается, а уважается (согласия может не быть) через общение и поддержку. Российские пользователи общаются со своим страхом смерти. Мы оказываемся не готовы к открытому разговору «об этом». Комментаторы с большой готовностью реагируют не на топик, а на другие комментарии, уходя от прямого разговора.

Интернет отменяет окончательный характер смерти — в сети люди могут не умирать сразу и окончательно. Как медицина обеспечила пролонгированный характер смерти, сеть обеспечила пролонгированное умирание. Круг общения мертвых расширился, разговор, начатый ими, может продлеваться. Более того — интернет создает особые возможности для этого: например, сложно представить обсуждение, подобное тому, что мы видели на Хабре, в реальной жизни. Это один из редких случаев попытки формирования дискурса, из которого вырастает представление о «хорошей» смерти, без которого невозможно формирование

представлений о правильной жизни. Мы запаздываем с таким разговором. Но именно сеть дает нам возможность хотя бы попытаться войти в него. Ведь, как заметил Хаттон, «интерпретация Арьесом исторической перемены отношения к смерти тесно связана с концепцией смены отношения к человеческой судьбе» [Hutton 2004: 116].

Литература

- Арьес 1992* — Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Пер. с фр. В. Ронина. М.: Изд. группа «Прогресс» — «Прогресс-Академия», 1992.
- Кастельс 2000* — Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ВШЭ, 2000.
- Козлова 2004* — Козлова Н. Н. Методология анализа человеческих документов // Социологические исследования. 2004. №1. С. 14–26.
- Крючков 2010* — Денис Крючков: «Любой сайт, на котором каждый может что-то написать, — уже в некотором смысле „проблема“». Интервью. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://os.colta.ru/media/projects/13210/details/17548/>.
- Крючков 2013* — Вечный торт: интервью с Денисом Крючковым, основателем Хабрахабра. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://habr.com/companу/haker/blog/203094/>.
- Хинченс 2016* — Хинченс П. Протокол ухода из жизни. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://geektimes.ru/post/274789/>.
- Янкелевич 1999* — Янкелевич В. Смерть. Пер. с фр. М.: Изд-во Лит. института, 1999.
- Bauman 1992* — Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Bauman 2016* — Zygmunt Bauman: “Social media are a trap”. The Polish-born sociologist is skeptical about the possibilities for political change. Interview by Ricardo de Querol. El País, 19.01.2016. Электронный ресурс. Режим доступа: https://elpais.com/elpais/2016/01/19inenglish/1453208692_424660.html.
- Gittings 1984* — Gittings C. Death, Burial and the Individual in Early Modern England. London: Croom Helm, 1984.
- Fowler 2007* — Fowler B. The Obituary as Collective Memory. New-York: Routledge, 2007.
- Hintjens 2016* — Hintjens, Pieter. A Protocol for Dying. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://hintjens.com/blog:115>.
- How... 2016* — How the World Changed Social Media. London: UCL Press, 2016.
- Hutton 2004* — Hutton P. Philippe Ariès and the Politics of French Cultural

- History. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2004.
- Kemppainen 2011* — Kemppainen I. Death and Modernisation. In Dying and Death in 18th-21st century Europe. Ed. M. Rotar and A. Teodorescu. Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- McKenzie 2010* — McKenzie J. The Democratisation of Immortality and the Problem of History: Zygmunt Bauman and Facebook. Электронный ресурс. Режим доступа: https://www.academia.edu/2182361/The_Democratisation_of_Immortality_and_the_Problem_of_History_Zygmunt_Bauman_and_Facebook
- Kitch and Hume 2008* — Kitch C. L., Hume J. Journalism in a Culture of Grief. N. Y.: Routledge, 2008.
- Haynes and Romy 2003* — Haynes M., Romy H. A century of state murder? Death and policy in twentieth-century Russia. London, Sterling: Pluto Press, 2003.
- Walter 1994* — Walter T. The Revival of Death, London: Routledge, 1994.
- Wiesel 2006* — Wiesel E. Preface to the New Translation. In Wiesel E. Night. London: Penguin, 2006.

Полина Колозариди и Эмма Барсегова

ТЫ УМЕР? ПОИГРАЙ СО МНОЙ: ЭТНО- ГРАФИЧЕСКИЕ ЗАРИСОВКИ С ЦИФРОВОГО КЛАДБИЩА

Полина Колозариди, интернет-исследователь, координатор клуба любителей интернета и общества, научный сотрудник и преподаватель НИУ ВШЭ

Эмма Барсегова, студентка третьего курса Медиакоммуникаций НИУ ВШЭ

В северном городе Н. около пяти лет назад совершила самоубийство Яна. Ей было 12 лет. Яна оставила две предсмертные записки: написанную от руки и на своей VK-странице. Записка, которая размещена в этой соцсети, гласит, что девочка не находила понимания у окружающих людей, и что единственной радостью для нее в последние месяцы жизни была популярная музыкальная группа. Впрочем, в посте девочка говорит теплые слова о своей семье: из текста ясно, что ее главной проблемой стали отношения с одноклассниками и школой. В конце поста Яна сожалеет, что солист любимой группы никогда не узнает о том, как она его любила.

После смерти девочки, страницу стала вести ее мама. Также мама создала отдельную страницу памяти своей дочери. На обеих страницах размещаются материалы о том, как пережить смерть ребенка, о буллинге в школе и невнимательности учителей, о том, какой была Яна и как тяжело родителям без нее. Люди, не знавшие до этого Яну, часто отмечают, каким важным событием стало для них знакомство с этими материалами. Они сожалеют, что никогда не знали Яну, восхищаются ее матерью. Часто их сообщения обращены к самой Яне. Иногда эти посты содержат несколько обращений: к Яне, ее родителям, другим детям, которые находятся в сложной ситуации. Но чаще всего — к самой девочке. Свои сообщения оставляли и одноклассники, те самые, которые травили Яну при жизни. Их тексты недоступны, так как мама Яны забанила всех учеников из ее класса.

Случай Яны — пример того, как страница умершего человека не только не выпадает из информационной среды, но становится более популярной, чем при жизни. Это не изобретение социальных сетей, такая тенденция существовала и в старых медиа, исследователи которых неоднократно писали о том, как обычные люди обретают известность — не при жизни, а именно после своей смерти. Социальные сети, как представляется, могут позволять проявлять коллективные виды скорби иначе, чем традиционные виды медиа, но в чем это различие, как можно описать особенности новых медиа? Каким образом они становятся частью взаимодействия между живыми и мертвыми?

Этому основному вопросу посвящено наше исследование, которое построено главным образом на этнографическом материале пабликов

и профилей во Вконтакте и встречающихся там практик, связанных со смертью и выражением скорби. Статья устроена индуктивно. Мы рассмотрим эмпирические исследования и выявим те подходы и термины, которые используют разные исследователи. Затем мы обратимся к обзору разных способов взаимодействия с темой умерших и умирания, которые существуют во Вконтакте, а потом обратимся к этнографическому материалу. В заключении мы суммируем те особенности социальной сети как медиа, которые представляет теория и эмпирические исследования.

Взаимодействие: с кем общаются на страницах мертвых людей?

Как устроены социальные сети как пространство для существования страниц умерших людей? Если мы рассматриваем функциональный дизайн, видно, что социальные сети отличаются друг от друга, когда речь заходит о «мертвых» страницах. В качестве основного источника данных для анализа сетевых мемориальных практик в последнее время выступает, как правило, Фейсбук, но это объясняется не только тем, что эта платформа чрезвычайно популярна. Также дело и в том, что в этой сети существует и активно используется опция «памятного статуса», которую можно активировать, если смерть владельца профиля подтверждена документально. Появилась эта функция в 2012 году.

В отличие от Фейсбука, сеть Вконтакте не имеет такой опции, и определить, что данная страница посвящена умершему можно только по скорбным записям на стене и иногда по статусу «офлайн» в течение довольно долгого времени (если родственники не продолжают поддерживать страницу). Это объясняет и некоторые отличия в мемориальных практиках аудиторий двух этих сетей, а также появление мемориальных групп, позволяющих пользователям общаться вне страницы отдельного человека.

Итак, какую роль играют страницы социальных сетей в общении живых с умершими? Ответ на вопрос, зачем живые пишут мертвым, используя возможности интернет-сервисов, можно сформулировать лишь эскизно. Общепонятные нормы, регулирующие, что можно, а что нельзя делать со страницами умерших и их образами, пока отсутствуют, и далее мы рассмотрим примеры, которые проблематизируют границы допустимого в этой области. В какой-то момент эти нормы, возможно, и появятся, но пока они изобретаются ситуативно. В ходе нашего исследования мы встречали высказывания людей, которые не считают такую практику особенной, и такие, которые содержат сильные сомнения, стоит ли так делать, нормально ли это.

Страницы в социальных сетях являются специфическими медиа: они одновременно позволяют общаться как с умершим, так и с живыми — «людьми вокруг». Эти векторы — личная память и коллективная скорбь — обычно были разъединены. В социальных сетях подобное разделение выглядит уже нечетко из-за техно-социальных изменений общественных норм и развития технологий.

Соцсеть: рождение «страницы смерти»

Первые исследования социальных взаимодействий в интернете, связанных с умершими людьми, проводились еще до появления социальных сетей и платформ [Roberts and Vidal 2000]. Авторы рассматривали страницы-мемориалы, на которых создатель страницы (родственник или, чаще, друг) рассказывал об умершем, размещал фотографию, иногда тексты или другие материалы. Прочие ранние исследования смерти и интернета посвящены теме скорби в технически опосредованной культуре в целом [Gibson 2007]. С середины нулевых, когда широко распространяются блоги, исследователи обращают внимание на дневники, которые вели умершие люди. Но офлайновая идентичность блогеров в том же Livejournal не всегда очевидна из-за анонимности пользователей, которая разрешена в этой сети. Американские исследования того времени чаще посвящены сети Reddit или другим аналогичным площадкам, похожим на форумы. В их контексте смерть участника — это, в первую очередь, ситуация, обсуждаемая внутри онлайн-сообщества, связи же умершего в «реальном» мире не играют большого значения для онлайн-скорби. Отчасти эти исследования можно соотнести с исследованиями коллективной скорби по поводу смерти публичных фигур, например, Майкла Джексона [Sanderson 2010], или погибших в терактах 11 сентября 2001 года [Hess 2007].

Социальные сети стали средой, где ситуация радикально изменилась. В них, в отличие от более ранних сервисов, отображаются родственные и дружеские связи, возникшие за пределами интернет-сообщества, а значит и страницы, посвященные умершим, выглядят здесь иначе. В случае Фейсбука — это аккаунты, превращенные в «страницы памяти», в случае Вконтакте — страницы умерших или специально созданные паблики. Кроме того, люди получают возможность искать в социальных сетях участников трагедий и погибших в результате происшествий: публикация в СМИ о любом умершем человеке привлекает на его страницу тех, кто мог никогда не слышать о покойном и не заходить на его страницу прежде.

Соответственно, темой исследований все чаще становится взаимодействие интернет-пользователей соцсетей с аккаунтами умерших знакомых [Pennington 2013], а также Фейсбук как площадка для

скорби со всеми ее аффордансами [Brubaker et al. 2013], взаимодействие на страницах RIP [Klastrup 2015] и тому подобные сюжеты, связанные уже не с особой «цифровой» или «интернетной» смертью, а с реальной смертью и аккаунтами умерших.

Итак, какие социальные отношения возникают вокруг аккаунтов умерших, и чем являются эти аккаунты?

Цифровой медиум: рождение «артефакта смерти»

Тони Уолтер, один из ключевых исследователей смерти в интернете, отмечает, что каждая новая технология коммуникации участвует в конструировании новых социальных групп «от семей, которые конструируются с помощью устных преданий до мегалитических конструкций, связанных с родом, от письменных конструкций мировых религий и наций, до фотографий и записи звука, лежащих в основе неотрайбализма по поводу знаменитостей, к цифровой реконструкции семьи и дружбы» [Walter 2015: 229]. Эта позиция нам близка, так как позволяет цифровому этнографу лавировать между двумя предвзятыми подходами — техническим детерминизмом и социальным конструктивизмом. Первый заставил бы нас увидеть в медиа, соединяющих живых и мертвых, первопричину изменения или закрепления социальных отношений. Социальный конструктивизм, наоборот, игнорируя материальность объектов, заставил бы видеть в мегалитических конструкциях лишь бледное отражение общественных отношений. Между тем Уолтер признает, что объекты участвуют в социальной жизни и отражая ее характеристики, и влияя на нее. Он ставит «опосредованное медиа-средой коллективное воспоминание» на место объединяющих ритуалов, описанных Дюркгеймом в «Элементарных формах религиозной жизни». Именно эти ритуалы позволяют состояться группам, а отдельным людям — переживать свою принадлежность к этим группам.

Интересен подход Уолтера к определению того, каков статус страницы умершего человека, что она собой представляет и где находится. Здесь он говорит о *материальности* социальных сетей. Действительно, сервисы существуют не в безвоздушном пространстве, интернет состоит из серверов, кабелей, проводов и прочей инфраструктуры, а сами страницы — из графических объектов и текстов, и каждый этот элемент сам по себе уязвим, как уязвима и связь между ними, хотя бы даже на уровне устойчивости интернет-соединения или работы компьютерных устройств. Материальность интернета связана с ограничениями его «срока годности», устареванием и разрушением, но эти особенности материальных составляющих интернета редко осознаются пользователями и даже исследователями, намного чаще сегодня говорят о «цифровом бессмертии». Мы же попытаемся и дальше определять аккаунты

как *артефакты*. Артефакты, включенные в социальное взаимодействие вокруг фигуры умерших, мы называем *мемориалами*.

Интернет является пространством и инструментом создания артефактов, хранящим следы присутствия людей. Эти две метафоры, *пространство* и *инструмент*, подразумевают, что роль интернета в процессе создания, хранения и воспроизводства информации ограничена, хотя и значима. Так, интернет может быть средой для создания артефактов, как это показали Сюань Чжао и его соавторы [Zhao et al. 2013], используя подход Эрвина Гоффмана и выделив в Фейсбуке три функциональные сферы. Во-первых, *перформативную*: в ней происходит управление данными и их распределение для управления впечатлениями (impression management). Во-вторых, сферу *представления* как место долгосрочного хранения артефактов, репрезентирующих пользователя. В-третьих, *личную* сферу как онлайн-архив значимых моментов жизни человека. Те же авторы говорят о социальной сети как о месте для производства, хранения и распределения данных, которые благодаря принадлежности к определенному пользователю превращаются в артефакты. Так, фотография владельца аккаунта в его профиле становится не просто фиксацией внешности или события, а элементом, из множества которых складывается идентичность владельца профиля в социальной сети.

Элис Марвик и Николь Элисон утверждают, что «социальные медиа очень эффективны для обмена информацией с заинтересованными или близкими людьми и могут быть полезней газетных некрологов: они, скорее всего, будут прочитаны и обеспечат доступ к множеству разнообразных сообществ» [Marwick and Elison 2012]. Скорбящие объединяются и чтобы оповестить друг друга о смерти близкого, и чтобы поддержать память о нем и друг друга. Социальные сети становятся для этого удобным инструментом (в сравнении, например, с газетами) за счет скорости коммуникации и общедоступности. Наконец, Марвик и Элисон используют классификацию даны бойд, перечисляя свойства интернета, которые передаются и наблюдаемым в нем информационным объектам:

- 1) *устойчивость*. В отличие, например, от панегириков, мемориалы в Фейсбуке доступнее будущей потенциальной аудитории, а не только той, что объединяется для скорби сразу после смерти человека;
- 2) *воспроизводимость*. Копировать цифровую информацию легко, поэтому у пользователей могут возникать сомнения в аутентичности и идентичности покойного, что делает возможным клонирование профилей;
- 3) *масштабируемость*. Возможность менять размер аудитории как в случае мемориалов знаменитостей, так и малоизвестных людей;
- 4) *доступность*. Любой человек может найти онлайн-мемориал, на страницу которого могут прийти и незнакомцы, и «туристы скорби» (grief tourists), и тролли.

Продолжая сравнение с могильным камнем, можно сказать, что такой мемориал представляет собой и нечто ему полностью противоположное: не имеющее своей формы, не локализованное, доступное для копирования и меняющее масштаб инициированных смертью социальных связей.

Таким образом, интернет и социальные сети, будучи и средой, и инструментом, становятся тем местом, где взаимодействуют объекты (фотографии, ссылки, посты), которые создаются пользователем при жизни, и люди, которые превращают их в страницы памяти и дополняют после смерти владельца. Этот мемориал выполняет несколько функций: он становится местом формирования сообщества, позволяет распространять информацию, информировать о датах и событиях, связанных с умершим, наконец, утешает скорбящих. Опыт отношений с умершим, культурные особенности, личность и характер потери, все это влияет на характер мемориального артефакта, которым становится страница после смерти ее владельца. Так, страницы умерших детей поддерживаются их родителями, которые, храня, дополняя и развивая образ своего ребенка, воспроизводят в интернете свои родительские роли [Mitchell 2012]. Мемориальные страницы, таким образом, оказываются и аналогом объединяющего ритуала, и важным инструментом для поддержания социальных ролей.

Конец приватности: тролли и туристы скорби

В случае социальных сетей (далее — соцсетей) мы наблюдаем, как коллективная скорбь инициирует взаимодействие родственников, друзей, близких умершего и людей, не знакомых с ним лично («туристов скорби», троллей, сочувствующих).

Рассмотрим, как изучают коллективные взаимодействия этих акторов.

Начнем с близких и их практик скорби. Хотя одной из популярных тем научных статей стал вопрос о том, как именно интернет изменил ритуалы скорби, стоит иметь в виду, что эти ритуалы никогда не были стабильными. Марвик и Эллисон [Marwick and Elison 2012], как и Уолтер, проблематизируют тот факт, что скорбь в социальных сетях не является приватной. Но «приватность» и сама по себе — достаточно молодое изобретение, связанное с городской культурой. Похороны и прощание с умершим приняли современную для жителей крупных российских городов форму сравнительно недавно — в середине XX века [Соколова 2015], при этом практики прощания в малых городах и деревнях могут отличаться от мегаполисов. Как бы то ни было, разные стадии прощания могут быть делегированы различным институтам: иногда это церковь,

иногда — государственные учреждения. Важно, что собственно приватность в случае смерти часто воспринимается скорбящими и внешней аудиторией в негативном контексте как что-то, что оказалось *скрыто, спрятано* от чужих глаз. В случае со скорбью в соцсетях тот же Уолтер констатирует появление «аудитории» у скорбящих, в противовес ситуации в офлайн-прощании, где нет границ между исполняющими ритуал и наблюдающими его.

Более основательно исследуются группы скорби в статье Эбби Форман и ее соавторов, которые анализируют сообщества с точки зрения онлайн-активности пользователей: совместного творчества, отношения выборочной иерархии (позиций власти, возможности и невозможности определять норму), разделения на подгруппы, конструирование идентичности членов группы, отношения, предполагающие вознаграждение и убытки [Forman et al. 2012]. Это свойство групп скорби исследовалось и раньше, но Форман и ее соавторы делают новый исследовательский ход: они связывают особенности интерфейсов (обращая особое внимание на их гибкость) и социальных взаимодействий. Отличие от некомпьютерных практик здесь разительное. Так, нельзя ни коллективными, ни личными усилиями постоянно менять дизайн того же могильного надгробия, которое репрезентирует коллективные представления о норме и, раз поставленное, уже перестает быть объектом приложения чьей-то воли. В социальных сетях все иначе: картинки с соболезнованиями, специальные тексты, стихи и даже эмодзи, все это позволяет взаимодействовать и воспроизводить взаимодействие во времени. В случае офлайн-похоронных обрядов это напоминает ритуал приношения венков и символических даров к могиле (или к мемориалу), но лишь отчасти.

Что представляет собой сообщество, причастное к публичной реакции на смерть? В целом определение такого сообщества созвучно определениям Барри Веллмана (индивиды, участвующие в определенных сетевых взаимодействиях, но не имеющие постоянного «членства» в группе [Wellman et al. 2009]), или описаниям активистов общественных движений, основанных на сетевом, связанном действии (connected action), а не иерархизированном взаимодействии. Понятие сообщества важно, потому что есть и третья группа взаимодействующих с аккаунтом покойных: это незнакомые люди, те, кто не знал умершего и не совершает действий, связанных с поминовением. В первую очередь это «скорбные туристы» и тролли.

Скорбными туристами (grief tourists) называют тех, кто ходит по страницам мертвых и не оставляет регулярных комментариев, но иногда лично обращается к скорбящим [Klastrup 2015]. Разбирая такие ситуации, Джоселин М. ДеГрут вводит термин «эмоциональное любопытство»

[DeGroot 2014]. Она пишет, что многие из «туристов скорби» или «эмоционально любопытствующих» как-то связаны с умершим родственными или дружескими отношениями, осведомленностью о смерти или личным присутствием в момент смерти. Но не только. Связь может быть основана и на том, что умерший был того же возраста, что и турист скорби, мог пережить похожий опыт, происходил из того же города и т. д. Несмотря на то, что сам термин звучит как «emotional rubbernecking», ДеГрут настаивает, что его не следует воспринимать в отрицательном смысле. Другое объяснение предлагают Йоргенсен Ирп и Ланцилотти [Jorgensen-Eagr and Lanzilotti 1998]. Такое поведение они объясняют тем, что в момент трагедии внутри социума выделяется микрогруппа, которая делегирует себе функцию коллективной, общей скорби. Впрочем, они же приводят объяснение, согласно которому «туризм скорби» связан с вуайеристическим желанием видеть страдание и скорбь других.

Наконец, существуют и тролли, похожие на туристов скорби, но оставляющие комментарии, в которых они издеваются над умершими или их родственниками. Согласно Уитни Филипс, за поведением подобного рода стоит не только желание глумиться, но и реакция на тот способ скорби, который транслируется в крупных медиа, а также на доминирующие способы солидаризироваться с жертвами и выражать совместные «протесты против смерти» — против терактов, маньяков, халатности властей и т. п. [Филипс 2016].

Итак, можно выделить несколько групп, возникающих вокруг аккаунтов умерших людей. Во-первых, это ближайший круг, который воспринимается (до известной степени) как приватный: это ближайшие друзья и родственники, которые обмениваются информацией о смерти и поддерживают друг друга. Далее, это более спонтанное сообщество, которое может создавать мемориал или участвовать в ритуалах скорби, адресуя свои сообщения умершему или его родственникам. И, наконец, существуют «скорбные туристы», которые «ходят» по страницам умерших в социальных сетях и могут оставлять там разовые сообщения. Отдельный вид туристов — тролли, которые выступают как оппозиция медиа и групповой солидарности с умершими.

Рассмотрим, как эти виды коллективного взаимодействия проявляют себя на примере социальной сети ВКонтакте.

Немного о методе: цель, этика и ограничения

Исследование таких специфичных сетевых феноменов как «разговоры с умершими» предполагает знание особенностей конкретных социальных сетевых платформ. Это важно и из-за разнообразия норм, касающихся такого рода коммуникации, а также потому, что уже через несколько

лет интерфейсы платформ могут сильно измениться. Возьмем, к примеру, феномен гостевых книг, которые были основным местом общения людей в интернете конца 1990-х годов. Мало кто из пользователей интернета в 2018 году, не имевший дела с гостевыми книгами, воспримет их стиль и содержание адекватно. Между тем цифровая этнография должна описывать контексты и содержание сетевых феноменов таким образом, что они будут понятны безотносительно к существующим системам коммуникации, то есть также, как мы, к примеру, понимаем сейчас этнографические описания чуждых для нашей повседневности реалий полинезийских обществ XIX века.

Мы регулярно посещали страницы, связанные с умершими людьми, выбирали примеры и подробно разбирали каждый пост, выясняя структуру сообщества и контекст взаимодействия. Также мы проводили дополнительный анализ материалов: изучали профили участников дискуссий, информацию, находящуюся вне ВКонтакте, если она имелась (сайты СМИ, другие социальные сети и т. д.).

В целом наше исследование — обзор с методами цифровой этнографии с помощью невключенного наблюдения. За последние четверть века этнография накопила достаточно много опыта работы с таким материалом, как сетевые данные. Так, довольно обычной ситуацией в случае с изучением цифровой среды стала разница интерпретаций данных, вызванная не погрешностями интервью или опросов (как в «офлайн» антропологии), но различием интерфейсов или способов оформления текстов. Но все же отказ от интервью в нашем случае выглядит не самым очевидным решением, ведь мы заранее вынесли за скобки исследования то, как сами акторы интерпретируют свои действия. Конечно, это существенно ограничило диапазон исследовательских возможностей. С другой стороны, даже такой прямо поставленный вопрос как, например, «почему вы выбрали именно такую форму: писать своим умершим близким, обращаясь к ним во втором лице?», пусть и дал бы много поводов для дополнительного анализа мотивов, но вряд ли сумел помочь в сущностном понимании феномена. Как бы то ни было, мы считаем это недостатком исследования, как содержательным, так и этическим.

Мы работаем с очень чувствительной темой, и, учитывая обилие агрессии на страницах умерших людей, дополнительное привлечение внимания к ним недопустимо. Мы прибегли к максимально полной анонимизации данных: все тексты сфабрикованы (переписаны так, чтобы их невозможно было найти через поисковик), имена и обстоятельства также изменены до неузнаваемости.

Это решение неочевидно из-за того, что мемориалы нередко существуют в том числе для привлечения внимания к умершим людям, и видимость предполагается их организаторами. Так, в случае Яны,

ее мама рассказывала историю дочери не только в ВК, но и на сторонних сайтах, а также в медиа. Наше решение обусловлено тем, что контекст научной статьи не подразумевается организаторами мемориалов, и попадание в него может быть неприятным для близких тех людей, о которых мы упоминаем.

Вконтакте: памятники, архивы и мемориальные достопримечательности

В социальной сети ВКонтакте существует несколько видов страниц, связанных с умершими людьми. Сперва мы планировали разделить их на группы, связанные с тем, к кому и каким образом обращаются участники. Сообществ, где живые говорят о мертвых, в этой соцсети действительно очень много, и мы выделили отдельно страницы умерших, где пользователи оставляют открытки, пишут на стене, а также мемориальные страницы, где имеет место коллективное взаимодействие в связи со смертью человека (аналогично онлайн-мемориалам эпохи до социальных сетей).

Впрочем, подобная классификация не оказалась продуктивной, поскольку общение ВКонтакте — событие всегда публичное и коллективное. Даже пост, обращенный к умершему, является объектом комментирования, выставления лайков и так далее. Собственно *приватного* общения живого с умершим здесь нет. Как минимум — это точно не единственный вариант поведения, так как любая публикация в этой социальной сети запускает разные сценарии коллективного поведения, которое заставляет пользователя, как мы видим на примере страницы Яны, постоянно переключаться между разными режимами взаимодействия с другими людьми.

Эти режимы коллективного взаимодействия реализуются через разные типы страниц. Элис Марвик и Николь Эллисон, например, разделяют онлайн-мемориал и личную страницу умершего, с точки зрения того, как конструируется идентичность умершего. В случае мемориала эта работа выполняется одним человеком или группой людей посмертно, а в случае личной страницы в социальной сети — самим пользователем еще при создании профиля [Marwick and Ellison 2012]. Это важно, учитывая то, как распределяются власть и контроль во взаимодействии, насколько они сосредоточены или рассредоточены внутри сообщества и / или отдельных людей, занимающихся поддержкой страницы.

В большинстве своем мемориальные группы Вконтакте — это закрытые сообщества, но их легко найти, набрав в поиске сообществ «в память о»: результатом станет длинный список мемориальных страниц, посвященных скорби и памяти об умершем. Можно выделить несколько разновидностей таких сообществ.

Первая группа — это мемориальные страницы, посвященные катастрофе, теракту или какой-то другой массовой трагедии с большим числом жертв. Например, «В память о Airbus A321 рейс 9268 Египет — Спб» [Airbus], где вначале публиковались подробности трагичного происшествия и различные скорбные тексты, после чего вектор сместился в область более абстрагированной скорби, то есть в самих постах все меньше и меньше стала упоминаться собственно катастрофа самолета. Сейчас эта группа стала местом обсуждения различных трагедий и катастроф — от пожара в Кемерово до просьб пожертвовать ребенку на лечение.

Вторая группа мемориальных страниц — индивидуальные мемориалы. Они могут быть посвящены знаменитости или обычному человеку — «В память о Amy Winehouse | Эми Уайнхаус» [Уайнхаус] или «В светлую память хорошему другу и однокласснику Загидуллину Айрату» [Айрат]. Такие мемориалы имеют качественные и количественные различия: от количества участников и частотности постов до содержания текстов на стене. Мемориал кумира и мемориал обычного человека отличаются не так сильно, как может показаться.

Третья группа — тематическая. Это такие страницы, как, например, «Прикосновение ангела#в память о маме» [Ангел]. На таких страницах скорбь обращена уже не к конкретному человеку, она более абстрактна, это некий *образ скорби* — образы матери, сына или бабушки, которые по тем или иным причинам оказываются востребованы участниками таких групп. В тематической группе более последовательно реализуются различные сценарии коллективной терапии, которые актуальны и для другой категории — «скорбных туристов».

Есть и четвертый тип, связанный именно с особенностями платформы ВКонтакте, где нет отдельного статуса страниц умерших. Это страницы, созданные для распространения ссылок на аккаунты умерших, а не для сохранения памяти о конкретном человеке. В сети Вконтакте они называются по-разному, их можно найти по запросу «мертвые страницы». Большинство постов в таких пабликах содержат информацию об умершем: его имя, причину смерти, ссылку на его страницу. Такие страницы отличаются по типу высказываний. Например, есть паблики, где практикуется высмеивание умерших и создание юмористических мемов на основе сообщений о смерти или фотографий погибших. Самый показательный пример — паблик *dead page*. Подписчики *dead page* часто публикуют на стене умершего человека картинки с приглашением поиграть в «Уличные гонки», на которых обычно изображена машина с подписью «Давно тебя не было в уличных гонках! Заходи!». Легендарная предыстория «шутки» такова: человек, не знавший о смерти своего друга в Вконтакте, продолжал отправлять ему

на стену приглашения вступить в игру, которые перемежались скорбными записями. Такие приглашения поначалу практиковались в случае страниц людей, погибших в ДТП, но затем стали знаком принадлежности к паблику *dead page*.

Не все паблики, распространяющие ссылки на мертвые страницы, нацелены на высмеивание. Некоторые из них служат площадкой для объединения «туристов скорби». Такие страницы найти сложнее. Аудитория здесь пишет скорбные и соболезнующие комментарии или обсуждает обстоятельства смерти без иронии и троллинга. Например, паблик «Мертвые страницы» [Мертвые страницы] в основном сообщает о смерти публичных и неизвестных людей (там могут соседствовать Иосиф Кобзон и малоизвестный житель маленького города), случайные записи о просьбе поделиться в комментариях любимыми песнями, посты, никак не связанные с темой скорби, например «Крылатая технократия: почему мозг голубя превосходит искусственный интеллект некоторых роботов» (возможно, такие записи оставляют сетевые роботы). Ссылки на мертвые страницы собираются в альбомах «Их с нами больше нет», на момент окончания исследования их было 11, в каждой — несколько сотен фотографий. При этом ссылки на страницу не публикуют, если комментарии или стена на странице открыты. Предположительно, это связано с опасением, что мертвые страницы могут атаковать тролли. Так, некоторые пользователи прямо просят удалить ссылку на мертвую страницу из-за включенной функции комментирования. Обсуждения в альбомах «их с нами больше нет» посвящены характеру смерти (так, в случае ДТП, обычно обсуждается место и обстоятельства аварии), личности умершего (фотографии, образ жизни). Также здесь много просто скорбных и соболезнующих постов. Группа достаточно крупная, на момент исследования в ней было 163 тысячи человек.

Любой паблик Вконтакте разделен на два пространства: стену и альбомы. В первом происходит групповая коммуникация, оно становится нечто вроде *медиа о смерти*. Однако основное взаимодействие происходит в альбомах (это заметно по числу комментариев и динамике общения).

Есть и сообщества, где люди обсуждают прагматичные аспекты похорон или получают психологическую поддержку, ставят виртуальные свечки (зачастую на сторонних ресурсах, а не в Вконтакте). Пример такого ресурса — паблик «Б О Л Ь» [Боль]. Здесь много постов со словами поддержки («ой, Светочка...», «я вас понимаю, сама...», «держись» и т.п.). Есть обсуждения, где приводятся даты рождения и смерти, имя, степень близости к покойному. Ссылок на персональную страницу умершего нет. Развернутых откликов на посты здесь почти не бывает, люди предпочитают ставить лайки.

Как отмечают Марвик и Эллисон, в силу открытости ресурсов, на мемориальных страницах часто происходит смешение контекстов. К скорбящим приходят те, кто троллит и насмехается, а группу с мемами посещают «серьезные» люди, задетые насмешками. И хотя внутри каждой группы складывается определенного типа нормативность, она нестабильна и регулярно оспаривается. «Красные линии» здесь невозможны. Так, на персональной странице Ивана, трагически погибшего мальчика, который был признан героем и чья смерть, казалось бы, никак не могла стать поводом для насмешек, происходил регулярный троллинг его родственников и друзей.

Примечательно, что в онлайн сложилась традиция использовать образы и фразы, реплицирующие практики офлайн-скорби. Это слова «помним, любим, скорбим», изображения цветов и свечей, фотографии покойных в эстетике могильных памятников или перевязанные черной лентой. Параллельно возникают и специфичные для онлайн-коммуникации артефакты — скриншоты переписок, любимая музыка или фотографии, цитаты публикаций на стенах, а также цитаты из постов покойного. Также, в случае с резонансными трагедиями, практикуется использование ритуалов скорби в целях продвижения личных аккаунтов или медиа: публикуются ссылки с предложением перейти посмотреть на все подробности трагедий, таким образом пользователи пользуются риторикой «желтой прессы».

Таким образом, практики скорби, наблюдаемые в соцсети Вконтакте, скорее подчиняются ситуативному выбору скорбящего в рамках предлагаемых этой платформой аффордансов, чем некоему нормативному способу взаимодействия с медиа. Нормативность в каждом виде пабликов может определяться локальными правилами поведения, тем, какие посты считаются здесь приемлемыми (например, со ссылками на персональные страницы умерших или без), какие комментарии удаляются, как используются лайки и стикеры. Но эта нормативность чрезвычайно подвижна.

На первый взгляд, такая подвижность опровергает наше предположение и о специфичной материальности самой страницы, аналогичной материальности мемориальных артефактов в среде офлайн, и о специфичной для онлайн *мемориальной коллективности* (мемориальные группы очень разнообразны). Но обратимся к конкретной ситуации, за развитием которой мы следили в ходе невключенного этнографического наблюдения.

Слава, которой никто не хотел

На странице мертвого человека мы попадаем в «место смерти» — точку, где сообщения живого человека сменяются сообщениями о его смерти и постами скорбящих. Иногда найти это место нелегко, так как после

смерти на страницу продолжают приходить сообщения, приглашающие в онлайн-игры или обещающие выигрыш в лотерее. Если близкие не рассматривают ВК-страницу как *важное место* и не ухаживают за ней, как за офлайн-могилой, она «зарастает» спамом и троллями. Именно поэтому в некоторых сообществах просят не давать ссылки на страницы с открытыми комментариями.

В случае Яны есть последний пост, написанный от ее имени и обозначающий причины самоубийства. До него — несколько постов, сделанных несколькими днями ранее. Мы не знаем, были ли другие посты удалены самой девочкой или ее мамой, которая стала вести страницу после гибели дочери. В любом случае, мы видим, что эти предыдущие сообщения становятся артефактами, к которым в том числе отсылаются при коллективном создании мемориала.

Сообщение о смерти, подтверждающее, что человек мертв, нередко написано из аккаунта самого человека и обычно сопровождается подписью (обычно это родственник). Так, мама Яны чередует сообщения от своего лица с сообщениями от лица дочери (материалы из архивов и слова, обращенные к девочке, публикуются из аккаунта Яны, материнские слова поддержки — от имени матери). Таким образом, в одном аккаунте реализуются одновременно две роли с помощью разных инструментов. В остальном публикации, последовавшие сразу после смерти Яны, похожи на аналогичные из индивидуальных аккаунтов умерших людей: это обращения к умершему или скорбные тексты, иногда краткие, иногда более развернутые. Одно из сообщений оставила на странице Яны ее знакомая. Она сообщила, что *«не смогла прийти на похороны, хотя хотела увидеться, а обстоятельства не дали. Поэтому я пришла домой к себе и долго про тебя думала. вспоминала разные моменты, связанные с тобой и тем, как мы дружили»* (стиль и орфография сохранены). Является ли этот текст компенсацией того, что подруга не пришла на кладбище? Или речь идет о совмещении нескольких способов взаимодействия с артефактами? Вероятно, второе: мемориальная страница наполняется разновекторными сообщениями, которые адресованы уже не только к умершим, но и к живым, фиксируя разные этапы формирования сообщества. Тип сообщества и особенности его дальнейшей эволюции зависят от разных факторов: поведения родственников умершего, медийной реакции (СМИ нередко берут фотографии из социальных сетей, если смерть была резонансной), интереса к странице со стороны друзей, попадет ли страница в поле зрения туристов скорби, от активности троллей и т. д.

Далее сообщения поступают от разных людей: знакомых и незнакомых, сочувствующих матери или сочувствующих смерти. Очень много сообщений публикует мама Яны: она пишет и о дочери, и о себе, реагирует на похожие ситуации, пишет обращения к другим детям, которые

сомневаются в том, что нужны родителям и миру, а также родителям, переживающим трагедию. Личная страница мамы при этом посвящена не только дочери, но и ее современной жизни: внукам, растениям, советам по психологии, реакции на общественно важные события. Таким образом, именно страница дочери стала для матери возможным основанием для создания мемориала и сообщества.

Общность и мемориал

Современные исследователи мортальных и мемориальных практик все чаще пишут об индивидуализации смерти. Та же тема часто поднимается в исследованиях феномена смерти в цифровых средах [Zhao et al 2013]. Сергей Мохов, например, констатирует, что сейчас в распоряжении человека имеется намного больше инструментов для распоряжения своим физическим телом и своими цифровыми следами, оставшимися после физической кончины [Мохов 2018]. Как бы то ни было, коммуникативная и информационная активность на страницах умерших людей, даже если и выглядит направленной на контакт с ушедшим, является не индивидуальным феноменом, а публичным и коллективным. Вопрос в том, как именно устроена эта *коллективность*. Она может быть управляемой (случай Яны) и спонтанной, как в случае с пабликом *dead rage* или «мертвыми» страницами с включенными комментариями. Ситуация осложняется работой алгоритмов, когда провести границу между «человеческим» и «алгоритмическим» поведением уже не всегда представляется возможным.

Страница Яны ставит под вопрос еще одно различие мемориальных практик — между «скорбными туристами» (дальний круг скорбящих) и мемориальной группой (ближний круг скорбящих). Подобное различие уже не актуально. Так, одна из читательниц страницы, Ангела, спустя полтора года после смерти девочки, обратилась к ней и ее родителям со следующим текстом: «хотя я не знала Яну, но прочитала... и меня тронула ее история. Жаль, что не могу я с ней пообщаться. <...> Ежедневно захожу на ее страницу. <...> Спасибо вам, мама и папа Яны. Не вините себя, вы очень хорошие родители». Родители Яны ответили на эту реплику. Также Ангела комментирует и другие посты, оставляя комментарии, как она соболезнает близким и переживает уход Яны из жизни. Яне продолжают приходить подарки. Например, один из них пришел от девочки 12 лет. Таким образом, страница Яны обрела пограничный статус одновременно и личного мемориала, и специфического способа связи с умершей (личного и публичного), и места формирования сообществ (без разделения на «близких» и «дальних», «своих» и «чужих»). Аудитория страницы самая разная: это и дети, которые находятся в сложных отношениях со сверстниками, и родители погибших детей, и «скорбные туристы».

Хорошо видно, как сама структура мемориала, которым становится страница, а также элементы, из которых она состоит, нестабильны. Например, мама Яны регулярно сообщает, что удаляет сообщения, которые, по ее мнению, не должны появляться на странице дочери. Таким образом, участие аккаунта умершего человека в социальной жизни сохраняется, но уже не контролируется согласно его воле, а зависит от решений его близких (в случае если они имеют доступ к аккаунту), мемориального сообщества и «скорбных туристов». Кроме того, лента формируется не только людьми, но и алгоритмами (вспомним бесконечные приглашения поиграть в уличные гонки и активность сетевых роботов). В отсутствие четких норм, люди используют страницу и для того, чтобы обратиться к умершему, и выразить соболезнования близким, и поговорить о смерти. Нельзя исключить ситуацию, когда контент мемориальной страницы, созданный еще живым ее владельцем, тоже может быть изменен, оказавшись в распоряжении мемориального сообщества.

Во многих текстах, посвященных цифровой смерти, авторы задаются вопросом, как новые технологии и новая медиа-среда влияют на эволюцию ритуалов скорби и, шире, на отношение к смерти. Начав наблюдать за поведением мемориальных групп в русскоязычном сегменте интернета, мы, в некотором смысле, также были обречены на поиск решения этой технологической дилеммы: становятся ли новые технологии активным фактором, изменяющим практики скорби, или же они играют роль маркеров, позволяющих рассмотреть не всегда очевидные процессы, происходящие в современном обществе? Поскольку изучение цифровой среды чаще всего представляет собой попытку с прежней (едва ли, впрочем, кем-либо и когда-либо достигнутой) научной ясностью охватить все «доцифровое» и сравнить его с нынешним положением вещей. Окончательно обобщить имеющиеся наблюдения и однозначно разрешить эту дилемму невозможно, да и вряд ли нужно. Скорее, наша работа, как и вообще исследование в жанре цифровой этнографии, представляет собой эмпирическое наблюдение, фиксацию и анализ наблюдаемых феноменов, их контекста, и попытку ответить на главный вопрос — как именно люди общаются с умершими и формируют мемориальные сообщества в цифровой среде, понятой как среда *материальная*. С этой целью мы разработали понятие *артефакта*, которое объединяет и аккаунты в социальных сетях, и их многочисленные элементы: фотографии, публикации умершего и живых людей и т. д. Мы установили, что посредством артефактов возникают, выстраиваются и поддерживаются связи между членами группы. Также эти артефакты выполняют важные операционные и коммуникативные функции *информирования* о смерти, *описания* смерти, *анализа* обстоятельств смерти и, главное, формирования нормативного отношения к смерти и скорби через поддержание связей

в группе, возникшей вокруг умершего (такая группа может возникать до и после смерти человека). Также они выполняют функцию поддержания и распределения социальных ролей.

Очень важно, что создание и поддержание *общности* и создание и поддержание *мемориала* в определенный момент становятся функционально близкими (почти неразличимыми) процессами. Общность изначально не ограничена кругом знакомых и друзей, она может включать в себя людей, связанных с умершим владельцем аккаунта бесконечно разнообразными способами: от одинакового возраста или общности интересов, до совместной игровой активности или участия в офлайн мероприятиях. Помимо этого в социальной сети Вконтакте существуют малоизученные группы интересующихся «мертвыми страницами», которые еще ждут своих исследователей.

Заключение: медиум для живых и мертвых

Этнографический подход к исследованию смерти в интернете ставит исследователя в особую позицию. Находящемуся в тех же условиях, что и другие пользователи, исследователю необходимо выстраивать особые границы и рамки своего метода. Однако подобное включенное наблюдение и сближение ролей «туриста» и «исследователя» дают также и богатый материал для автоэтнографии.

Мы буквально «прожили» с аккаунтом Яны и другими мертвыми страницами уже несколько месяцев, успев узнать очень много о родственниках, забаненных одноклассниках, случайных знакомых и тех, кто стал интересоваться умершим, когда владельца аккаунта уже не было в живых. В некотором смысле мы сами оказались в числе последних. Подобно «скорбным туристам» мы ходили по разным аккаунтам, искали их, читали все обсуждения и часто ловили себя на том, что многие практики остаются для нас непонятными. Как стали ритуальными фразы вроде «помним, любим, скорбим»? Как именно и кем именно модерируется содержание страниц умерших людей?

Одним из главных открытий исследования стало понимание того, что социальные сети выполняют функцию медиума, воплощающего давнюю идею использования технологий для общения живых с мертвыми (и даже наоборот). Существуют отличные социологические описания этой функции, ее социальной прагматики в разное историческое время и в обществах различного типа. Но совсем другое — увидеть, как эта связь и связность дают надежду конкретным людям, делая интернет и социальные сети чудесами техники, которые позволяют преодолеть границу между жизнью и смертью. И возможно даже увидеть, как технологии, в свою очередь, существуют и развиваются во многом благодаря именно такой надежде.

Литература

Airbus — <https://vk.com/club105916970>

Уайнхаус — <https://vk.com/amy.winehouse>

Айрат — <https://vk.com/club38408525>

Ангел — <https://vk.com/club90760357>

Мертвые страницы — https://vk.com/life_offline

Больш — https://vk.com/vernut_bu

Мохов 2018 — Мохов С. В. Рождение и смерть похоронной индустрии: от средневековых погостов до цифрового бессмертия. 2-ое издание, исправленное и дополненное. М.: Common place, 2018. сс. 324.

Соколова 2015 — Соколова, А. Д. Трансформация похоронного обряда и новые обрядовые практики. Религиоведческие исследования, №1, сс. 89–105.

Филиппс 2016 — Уитни Филиппс. «Трололо. Нельзя просто так взять и выпустить книгу про троллинг». Альпина Паблицер, 2016.

Brubaker et al. 2013 — Brubaker J. R., Hayes G. R., Dourish P. Beyond the grave: Facebook as a site for the expansion of death and mourning. The Information Society, Vol. 29(3), 2013, pp. 152–163.

DeGroot 2014 — DeGroot J. M. «For whom the bell tolls»: Emotional rubbernecking in Facebook memorial groups. Death studies, Vol. 38(2), pp. 79–84.

Forman et al. 2012 — Forman A. E., Kern R., Gil-Egui G. Death and mourning as sources of community participation in online social networks: RIP pages in Facebook. First Monday, 17(9), 2012.

Gibson 2007 — Gibson M. Death and mourning in technologically mediated culture. Health Sociology Review. Vol. 16(5), 2007, pp. 415–424.

Hess 2007 — Hess A. In digital remembrance: Vernacular memory and the rhetorical construction of web memorials. Media, Culture & Society, Vol. 29(5), pp. 812–830.

Jorgensen-Earp and Lanzilotti 1998 — Jorgensen-Earp C. R., Lanzilotti, Lori A. Public Memory and Private Grief: The Construction of Shrines at the Sites of Public Tragedy. Quarterly Journal of Speech 84(2), 1998.

Klastrup 2015 — Klastrup L. «I didn't know her, but...»: parasocial mourning of mediated deaths on Facebook RIP pages. New review of hypermedia and multimedia, Vol. 21(1–2), pp. 146–164.

Marwick and Ellison 2012 — Marwick A., Ellison N. B. «There Isn't Wifi in Heaven!» Negotiating visibility on Facebook memorial pages. Journal of Broadcasting & Electronic Media. Vol. 56(3), 2012, pp. 378–400.

Mitchell et al. 2012 — Mitchell L. M. et al. Death and grief on-line: Virtual memorialization and changing concepts of childhood death and parental bereavement on the Internet. Health Sociology Review, Vol. 21(4), pp. 413–431.

Pennington 2013 — Pennington N. You don't de-friend the dead: An analysis of grief communication by college students through Facebook profiles. Death studies. Vol. 37(7), pp. 617–635.

Roberts and Vidal 2000 — Roberts P., Vidal L. A. Perpetual care in cyberspace: A portrait of memorials on the web. OMEGA: Journal of Death and Dying, Vol. 40(4), 2000, pp. 521–545.

Sanderson and Hope Cheong 2010 — Sanderson J., Hope Cheong P. Tweeting prayers and communicating grief over Michael Jackson online. Bulletin of science, technology & society, Vol. 30(5), pp. 328–340.

Walter 2015 — Walter, Tony. Communication media and the dead: from the Stone Age to Facebook, Mortality, 20(3), 2015, pp. 215–232.

Wellman et al. 2009 — Barry Wellman, Amanda and Venessa Garofalo. The Internet, Technology and Connectedness Community Vitality, Transition 39(4), 2009, pp. 5–7.

Zhao et al. 2013 — Xuan Zhao, Niloufar Salehi, Sasha Naranjit, Sara Alwaalan, Stephen Voida, Dan Cosley. The many faces of Facebook: Experiencing social media as performance, exhibition, and personal archive. In Proceedings of the SIGCHI conference on human factors in computing systems. — ACM, New York, 2013, pp. 1–10.

@WrongTech

ШЕСТЬ НОВЕЛЛ О СМЕРТИ И ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЯХ

Канал @WrongTech — это инициатива исследовательской команды социологов из Петербурга и Москвы: Лилия Земнухова, Николай Руденко, Ольга Логунова, Денис Сивков, Алиса Максимова, Константин Глазков. В прошлом году команда выиграла грант Российского научного фонда от Социологического института ФНИСЦ РАН на изучение социально-технических барьеров цифровых технологий. В проекте мы изучаем беспилотные автомобили и транспортные системы контроля проезда, цифровизацию производственных процессов и технологический дискурс в СМИ, стратегии использования приложений и взаимодействие человека и компьютера, медиаторскую работу тестировщиков и UX-специалистов.

Сергей Мохов

В 1990 году на экраны вышел киновоевик «Вспомнить все» режиссера Пауля Верховена с Арнольдом Шварценеггером в главной роли. Фильм, снятый по мотивам рассказа классика научной фантастики Филиппа К. Дика «Мы вам все припомним»¹, повествует о том, как обычный строитель Дуглас Куэйд принял «вымышленное» участие в полете на Марс — компания «Реколл, Инк.» («Rekall, Inc.», по аналогии с англ. *recall*, «воспоминание») вживила в него фиктивные воспоминания о прошлом, как будто герой и на самом деле был на другой планете. Во время этой процедуры с Куэйдом случился приступ гнева и психическое помешательство. Куэйд узнает, что в «прошлой жизни» он действительно был секретным агентом на Марсе Карлом Хаузером, но память об этом была стерта. Заново приняв свою старую идентичность, теперь уже Карл начинает войну против могущественного мэра-колонизатора Вилоса Коухэгена, который монополизировал систему снабжения воздухом на Марсе.

В одной из ключевых сцен фильма герой Шварценеггера сталкивается с интересной проблемой: выясняется, что его личность привязана к вымышленным воспоминаниям, которые легко контролируются и переписываются. Реальность личности и воспоминаний Хаузера/Куэйда размывается. Кем является этот человек на самом деле?

Такой поворот отражает распространенные опасения, связанные с технологизацией человеческой субъектности. Технологии делают жизнь не просто комфортной, но и меняют некоторые онтологические константы. Точнее — стирают их. Пластическая хирургия, косметология и гормональные препараты позволяют менять собственное тело до неузнаваемости, нарушая изначально заданные характеристики. Мир роботов, цифровых устройств и интернета направлен на «повышение комфорта» путем устранения физической активности человека, которая маркирует его присутствие в этом мире: наш дом убирают от пыли и грязи роботы, еду готовит послушная кухонная техника, и даже кнопки на приборной панели автомобиля становятся все податливее и мягче, как

¹ Philip K. Dick. “We Can Remember It for You Wholesale” // The Magazine of Fantasy & Science Fiction, April, 1966.

будто стремятся угадать потаенные желания хозяина. Попытки нащупать новую и меняющуюся телесность связаны с ключевым вопросом: если существует возможность создания/дублирования человеческого тела, где проходят границы, за которыми «начинается» и «заканчивается» конкретный человек? Ответ, предлагаемый фильмом: человек — это его память, совокупность впечатлений, переживаний и событий. Но можно ли свести человека к конфигурации событий прошлого, если они сами поддаются корректировке, ситуативному «багу» воспроизведения?

Если человеческое тело и человеческая память теряют свою прежнюю субъектность, если границы тела постоянно передвигаются, если «человеческое» и сам индивид способны функционировать вне тела в цифровом пространстве, что, в таком случае, будет представлять собой человеческая смерть?

В ходе поиска ответа на этот вопрос возникают новые критерии определения человека. Именно этой теме — связи технологий, смерти и жизни человека — посвящены новеллы исследовательской команды @WrongTech².

Новелла 1. Границы культуры соучастия в Periscope: дело псковских школьников

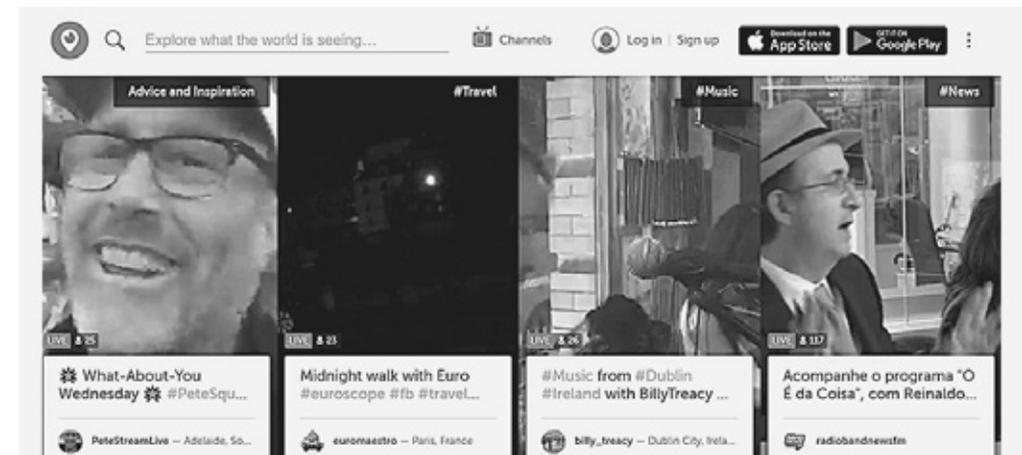
Константин Глазков (@glazkovk)

Стремление к натурной съемке от первого лица, которая создает впечатление непринужденного рассказа с места события — одна из актуальных тенденций развития онлайн-видео. Образчиком этого жанра стал в свое время Periscope — приложение для онлайн-трансляций, которое было разработано в 2014 году и еще до запуска было выкуплено Twitter за 120 млн \$ в 2015 году. Концепция Periscope опиралась на идею погружения зрителя в процесс съемки и максимально возможное соучастие в происходящем на экране. Несмотря на то, что такие видео не отличаются, как правило, особо качественным содержанием, Periscope как формат онлайн-трансляций постепенно был интегрирован во все популярные социальные сети (Instagram, Facebook, Vkontakte и др.).

Интересным вопросом в контексте осмысления набирающих популярность онлайн-трансляций стала степень взаимозависимости отношений, складывающихся между автором трансляции и зрителями.

² Исследование выполняется при поддержке гранта Российского научного фонда (проект РНФ №17-78-20164) «Социотехнические барьеры внедрения

и использования информационных технологий в современной России: социологический анализ».



Источник: скриншот автора с сайта <https://www.periscope.tv/>

Отношения «транслятор-зритель» подразумевают элементы сотрудничества, когда обе стороны участвуют в создании конечного продукта. Эти же вопросы рассматриваются в рамках культуры соучастия (см. например [Jenkins 2006]), где нет пассивных потребителей медиаконтента, а есть активные участники, которые обсуждают промежуточный результат, предлагая свои варианты развития событий. С помощью имеющихся каналов обратной связи (лайков, комментариев, сердечек, количества просмотров и т.д.) зрители становятся действующей аудиторией, способной понемногу даже навязывать собственное видение ситуации и того, что должно происходить. В таком случае транслятор может потерять контроль над процессом создания трансляции, т.е. утратить авторство и возможность независимо определять содержание трансляции.

Конечно, остается вопрос, почему при такой степени вмешательства в происходящее аудитория остается по ту сторону трансляции, предпочитая отсиживаться в комментаторских тылах? На мой взгляд, ответ кроется в том, что онлайн-трансляция создает лишь видимость погружения в ситуацию. Точнее будет сказать, что транслируемое перестает быть «живой» ситуацией, а становится скорее моделью, полигоном для реализации запросов аудитории. Тем не менее, ответственность за протекание смоделированной ситуации лежит исключительно на трансляторе. Транслятор — единственный, кто непосредственно включен в происходящее: даже при всем его желании он не способен одномоментно свернуть ситуацию, отключиться, поставить на паузу или «отписаться». Даже после завершения трансляции ее основным исполнителем придется какое-то время оставаться в транслируемой ситуации, расхлебывая возможные последствия своих действий.

Так было и в случае с псковскими школьниками, которые осенью 2016 года в знак протеста сбежали от родителей, забаррикадировались в частном доме и открыли огонь по прибывшим полицейским, ведя прямую трансляцию происходящего через Periscope [Псковские школьники-самоубийцы... 2016]. Понятно, что ребята зашли слишком далеко. Понятно также и то, что они не знали, как выбраться из сложившейся ситуации. По имеющимся видеозаписям и транскриптам их диалогов можно заметить, что они активно делились своими опасениями и обращались к зрителям трансляции за советом.

К сожалению, в данном случае *культура соучастия* сыграла с ними злую шутку. Зрители не предоставили взвешенные аргументы против опасений школьников, что их застрелят при штурме или надолго посадят в тюрьму, не смогли (похоже, что не пытались) их разубедить и уговорить сдаться полиции. Реакция зрителей на происходящее была скорее любопытствующей и провокационной. Зритель ждал, что произойдет. А произошло следующее: по официальной версии, после нескольких часов осады безнадежные школьники совершили самоубийство.

Этот пример иллюстрирует, как зрители остаются в роли соучастников происходящего и, одновременно, продолжают избегать «живых» ситуаций, делегируя прагматические последствия другим исполнителям. Наблюдение трансформируется в участие без ответственности, а смертельный исход обретает процессуальный характер, когда нельзя точно предугадать, кто поставит трансляцию на паузу.

Новелла 2. Смертельный видеоблог: смерть как медиа-проект

Лилия Земнухова (@zetnikbova)

Что это значит — узнать о смертельном диагнозе? Как это пережить? Как помочь близким? Как вообще об этом говорить? Интернет дает много ответов на эти вопросы, а видеоблогеры (влогеры) готовы обсуждать всевозможные тонкости протекания болезни. Когда смертельный диагноз становится поводом завести видеоблог, мы получаем новый жанр повествования, взаимодействия с другими, как правило, лично нам неизвестными пользователями. Это важный пример опубличивания интимной истории, приватного переживания, формирования нового экзистенциального статуса смертельно больного человека [Montell 2018].

Мы привыкли к тому, что болезнь — это полное одиночество, разрыв с социумом; это закрытая персональная история, которая обычно не выходит за пределы очень близкого круга людей. Но не в случае с влогерами. Видеоблоги — это способ сконструировать социальное окружение

(аудиторию), придав тем самым новый смысл своей жизненной ситуации. Такой проект позволяет не просто валидировать смертельно больного как дееспособного и активного человека, но и оставить после себя значимое публичное наследие. Медиатизация также может выполнять прагматичные задачи. Например, по сбору пожертвований или критике системы медицинской помощи.

Видеоблог — это не столько признание своего диагноза, сколько попытка пережить этот опыт и поделиться своими переживаниями, которые добавляются в гигантское доступное хранилище информации, где интимное становится достоянием сопереживающей публики. Пол и возраст больного, длительность и процесс протекания болезни уходят на второй план в таких историях. Они всего лишь повод для ведения видеодневника, главный сюжет которого — сам опыт, уникальность его переживания, то, что переходит из сферы интимного, недоступного, стигматизированного в сферу публичного, обсуждаемого, открытого.

Участие зрителей становится необходимым условием ведения такого видеоблога. Персональная история обретает виртуальное и, одновременно, реальное по эффектам, которые оно вызывает, сообщество, благодаря которому практика влогинга становится осмысленной, обретает цель и вызывает эмоции. Формат видеоблога предоставляет несколько вариантов соучастия: наблюдательного (читать и смотреть), коммуникационного (ставить лайки, комментировать, делиться) или материального (финансовая поддержка, совместное времяпрепровождение). Моральная и психологическая поддержка, возможность делиться своими историями и переживаниями, все это делает влог местом постоянного социального взаимодействия. Зрители становятся причастными к персональной сензитивной истории и (в разной степени) разделяют ответственность за происходящее.

Записывать себя на видео — это, помимо прочего, еще и серьезная терапия. Как некоторые флешмобы, влоги призваны показать массовость явления и сопутствующих переживаний, которые могут быть разделены с другими. Влоги, особенно посвященные критическим *жизненным моментам*, помогают бороться с одиночеством не только автору, но и зрителям, особенно если кто-то из них оказался в похожей ситуации. Поиск по каналам показывает, что, с одной стороны, практика влогов больше распространена среди подростков, и такая открытость просвещает, воспитывает, придает новые смыслы, снижает резкость стигматизации. С другой стороны, среди зрителей оказываются и те, кто не вписывается в предполагаемую «поддерживающую» аудиторию, — *тролли* и *хейтеры* встречаются даже на каналах, которые ведут совсем юные пациенты. В таких случаях, как правило, автора блога начинает защищать само сообщество.

Сформировать критический взгляд на такие проекты сложно в силу их единичности. Влоги смертельно больных людей пока еще не являются распространенной практикой, они не производят масштабного социального эффекта. Даже если участниками сюжетов становятся врачи или члены семьи, сам формат видеодневника делает их скорее пассивными участниками опыта умирания, а не выявляет споры или конфликты. Практика говорения о традиционно закрытых темах только формируется и поэтому выглядит чересчур осторожной, аккуратной и гомогенной.

Какой масштаб необходим, чтобы такие инициативы вызвали заметный социальный резонанс? В России недавно появился медиа-ресурс, цель которого — изменить ситуацию, в которой пациент не знает, что делать и как жить со своим диагнозом. Это блог одного из лучших хирургов-онкологов в России Андрея Павленко, у которого обнаружен рак желудка третьей стадии [Жизнь человека 2018]. Блог ведет команда из 25 человек, которая записывает подкасты, снимает видео и фотографирует, а сам Андрей Павленко ведет онлайн-дневник, где описывает свой повседневный опыт в двух ролях — как врач и как пациент.

Ключевая идея проекта звучит так: «За годы консультаций Андрей определил три главных чувства пациентов: растерянность, страх, апатия. И он считает, что сами врачи виноваты в том, что пациенты боятся и плохо понимают происходящее». В отличие от упоминаемых ранее одиночных видеоблогов, этот проект хорошо структурирован — содержательно и по форме. Его цель — изменение самой системы взаимодействия врачей и пациентов, коррекция недостатков в сфере здравоохранения и образования, публичное обсуждение тем, о которых обычно не говорят открыто.

Видеоблоги и медиа-проекты людей со смертельным диагнозом — это попытка придать смертельной болезни новое онтологическое измерение, а больным — новый экзистенциальный статус. В случае с влогерами, семьям и близким остается память в виде десятков и сотен видео, но уже не в домашнем архиве, а в публичном и доступном пространстве, что является значимым этапом их жизни. Сделать из диагноза медиа-проект — значит попытаться изменить опыт умирания комплексно: в процессе повседневного взаимодействия и переживания, в условиях определенных институциональных возможностей и ограничений, а также в восприятии и образе самой смертельной болезни.

Новелла 3. Четыре смерти Элен Херцберг

Николай Руденко (@nck_rudie)

19 марта 2018 года произошла первая в мире авария беспилотного автомобиля, которая повлекла за собой смерть пешехода. 47-летняя Элен Херцберг, жительница города Темпе, Аризона, США, поздним вечером переводила свой велосипед через проспект в неполюженном месте и была сбита насмерть беспилотным автомобилем компании Uber. Это вызвало большой ажиотаж в СМИ и скандал вокруг Uber. Дошло до того, что Uber решил приостановить огромное количество тестовых испытаний в Аризоне, а также в Калифорнии, Питтсбурге и городах Канады. О временной остановке испытаний заявили в компании Nvidia, одном из главных поставщиков процессоров и чипов для автономных автомобилей. Компания Toyota также решила прекратить тесты своих беспилотников.

Кажется, что нового? Это не первая гибель человека в результате аварии беспилотного автомобиля. Многие вспоминают случай с автомобилем Tesla, системы которого не заметили ехавший перед машиной грузовик. В Китае произошел менее известный инцидент, когда погиб водитель-испытатель. В происшествии с Uber новым было то, что погиб не водитель-испытатель (хорошо оплачиваемая профессия, к тому же, обычно этим занимаются энтузиасты, которые знают, на что идут). Погиб пешеход, который, судя по данным расследования, перебежал в неполюженном месте через улицу и внезапно был убит устройством, символизирующим последние достижения хайтека. Собственно, последнее обстоятельство и стало главным источником скандала, ведь беспилотные автомобили изначально задумывались как средство сделать дороги безопаснее (более умные машины, по идее, должны более чутко и быстро реагировать на непредвиденные обстоятельства, чем водитель-человек). Например, в Швеции компания Volvo и шведское правительство работают над программой снижения численности жертв аварий на дорогах к нулю, в том числе, благодаря беспилотному транспорту. Однако то, что задумывалось как средство сделать дороги безопасными, оказывается машиной-убийцей, которая сбивает ночью нерадивых пешеходов. У Uber и беспилотных технологий, похоже, начались проблемы.

Реакция корпораций и апологетов новой технологии оказалась в общем предсказуемой. Согласно Грайсону Брюлту, эксперту в области беспилотных систем, нужно восстановить публичное доверие к беспилотным автомобилям [Masunaga and Mitchell 2018]. Люди потеряли доверие, потому что боятся, что такое может произойти опять, и смерть

от машин-убийц может коснуться каждого. Чтобы вернуть доверие, необходимо тщательно все расследовать, выявить цепь причин, которые привели к смерти. Иначе говоря, нужно лишить смерть ее пугающих свойств.

Как это сделать? При помощи расследования. Расследование — это средство превратить смерть (ее первый тип, пугающий и потусторонний) из явления экзистенциального, источника страха, в явление бытовое, повседневное и рациональное (смерть как результат действия ряда факторов). Согласно Science and Technology Studies, смерть нужно сделать частью социотехнической сети (что превратит ее во *второй тип смерти*). Сеть беспилотного автомобиля работает определенным образом: машинное обучение распознает объекты, страховочный водитель наблюдает за действием автоматике, лидеры³ конструируют 3D-модель окружающего мира, Uber тестирует автомобили, и все идет отлично до момента, когда возникает смерть как *эффект*. Этот эффект никому не нужен и сильно проблематизирует функционирование всей сети. Если в результате работы социотехнической сборки появляется смерть, то сборку нужно менять, потому что она не прошла тест. Это не означает, что нужно выбросить всю сеть. Это означает, что где-то произошла нежелательная «работа» элементов сети, которая привела к смерти. Можно улучшить машинное обучение (чтобы оно было более внимательно, что, конечно, замедлит автомобиль, но что поделаться), посадить второго страховочного водителя, переписать код, отвечающий за автоматический режим, и... смерть как эффект *должна* исчезнуть. Для этого требуется тщательное расследование, еще более тщательная отладка сети и месяцы дополнительных дорожных тестов.

Однако, помимо тех, кто хочет сделать смерть доступным для понимания *эффектом* работы социотехнической сети, есть те, для кого смерть — это сильный козырь в игре за овладение будущим (*третий тип смерти*). Например, для политиков, которые выступают против беспилотных автомобилей, и конкурентов Uber, которые могут обвинить компанию в проведении опасных испытаний. Таким образом, смерть предстает здесь уже не тревожным экзистенциальным феноменом и не рациональным, техническим эффектом, а политическим событием, которое можно использовать для пропаганды. «Вы хотите, чтобы Ваши дети стали следующими?», «Вы хотите оказаться на месте Херцберг?», «Представляете, что будет в странах, где дорожное движение гораздо более хаотично, например, в Китае?».

Помимо этих трех смертей, возможна и четвертая, самая нейтральная. Через сотню лет о смерти Эллен Херцберг, быть может, будут говорить не более, как об анекдоте. Как о смерти Бриджит Дрисколл, первого

человека, которого задавил автомобиль в Лондоне в 1896 году. Дрисколл вошла в Книгу рекордов Гиннеса. Однако ее смерть не вызывает сейчас ужаса, не воспринимается как трагичный результат технической недоводки и не представляет какой-либо ценности как ставка в политической игре.

Новелла 4. Завещания и найденные цифровые клады

Алиса Максимова (@alice_mcx)

В публицистических текстах и академических исследованиях на тему «смерть и технологии» часто обсуждается судьба аккаунтов в социальных сетях после смерти их владельцев. Сам факт присутствия рядом с живыми пользователями «призраков» завораживает и беспокоит, а описания новых ритуалов поминовения и скорби вызывают антропологический интерес. Аккаунты пользователей — не единственное их цифровое наследство.

Может показаться, что распоряжение цифровым имуществом принципиально не отличается от уже выработанных правил, регулирующих обычное наследование. В некоторых случаях это действительно так, и необходимости пересматривать существующие юридические процедуры не возникает: цифровые объекты подобны материальному или нематериальному имуществу и могут перейти или к законным наследникам (родственникам), или к указанным в завещании лицам.

Однако есть два характерных свойства цифровых технологий, которые усложняют дело и вызывают дискуссии о необходимости разработки новых правил.

Во-первых, цифровизация «обычных» процессов и вещей, как правило, означает, что цифровая активность осуществляется через посредников. Аккаунты и средства коммуникации принадлежат компаниям. Зачастую общение, хранение информации, творчество — хотя об этом мало кто задумывается — находятся в ведении корпораций, которые и получают право распоряжаться данными после смерти. Хотя онлайн-сервисы и социальные сети постепенно вводят механизмы передачи прав близким или доверенным людям покойного, иногда их оказывается недостаточно. Так, родители девушки, погибшей в метро в Германии в 2015 году, только спустя несколько лет добились предоставления доступа к ее личной переписке в Фейсбуке (которая может помочь определить, был ли этот инцидент несчастным случаем или самоубийством) [Facebook ruling 2018]. Одним из аргументов в итоговом судебном решении было то, что переписка в социальной сети может быть приравнена к личной корреспонденции или дневникам, а значит, и передана родным на законных основаниях.

3 Оптические (лазерные) радары.

Аналогия с нецифровым имуществом в данном случае важна, но она работает не всегда. Так, медиафайлы, приобретенные пользователем и записанные на материальный носитель, могут быть унаследованы, но в то же время [Inheriting iTunes] коллекцию музыки в iTunes, например, невозможно передать родным или другу-меломану, так как лицензионное соглашение предполагает отношения с индивидуальным конечным пользователем.

Во-вторых, доступность цифрового имущества для родных после смерти человека осложняется технологиями безопасности личных данных. В результате некоторые механизмы, которые защищают данные посредством шифрования, могут сделать невозможным их получение без санкции владельца.

Это актуально, например, в случае криптовалют [Rossow 2018]. С юридической точки зрения, наследники имеют право получить криптосостояние. Чтобы получить наследство, необходимо знать, что у покойного были биткоины и знать личный ключ [Roberts 2017]. Ключ при жизни можно записать в надежном месте (учитывая новизну такого рода накоплений, главное, чтобы наследники распознали его и случайно не избавились от нужной записи). Можно обратиться к специальной компании, которая занимается обеспечением операций с криптовалютами, но к их услугам прибегают не все пользователи. Если же наследники не подозревают о существовании цифрового состояния покойного, есть большая вероятность, что оно просто пропадет. Показателен случай американца [Lanxon 2018], который до сих пор пытается разобраться с деньгами своего сына, погибшего в авиакатастрофе в 2013 году. Известно, что тот добывал биткоины с помощью систем майнинга, но отец не может не только получить криптоденьги, но даже узнать место их хранения и размер накопленного.

С одной стороны, проблема с криптовалютами — это старая добрая проблема клада, зарытого в неизвестном месте. С другой, здесь возникают новые чисто технологические сложности: несмотря на то, что биткоины наследуются (то есть включены в систему права), из-за их децентрализованного характера не существует, в отличие от традиционных денежных накоплений, организации или агента, который мог бы помочь передать деньги наследникам. При жизни можно делегировать распоряжение своим кошельком специальным компаниям, но это противоречит самой идее криптовалюты, не требующей участия посредников при совершении транзакций, а также компрометирует ее безопасность, обеспеченную системой шифрования.

В целом, наследование цифрового имущества (денег, информации, фотографий, переписки и т.п.) совершенно не исключает применение традиционных процедур, которые сопровождают передачу любого

имущества после смерти его владельца. Однако новые технологии обмена ценностями, позволяющие сохранять анонимность и полностью избавиться от посредников, ставят под вопрос традиционные способы наследования, которые, вообще-то говоря, обесмысливают само использование этих технологий. Поэтому обществу еще только предстоит ответить на вызов, который технологии бросают институту посмертного распоряжения имуществом.

Новелла 5. Виртуальный труп

Денис Сивков (@dysss)

В мае 2018 года стало известно, что ученые Университета Монпелье (Франция) создали восьмислойный виртуальный труп для обучения студентов анатомии и технике вскрытия человеческого тела [The Verge 2018]. Пока что на компьютерном экране можно осуществлять диссекцию в области шеи и таза. Сканируя реальные трупы, специалисты работают над совершенствованием технологии, и в будущем число органов, доступных для виртуального вскрытия, увеличится. Технология вызвана к жизни дефицитом трупов в анатомических театрах: «реальный материал» становится все менее доступным для учебных и медицинских учреждений, где студентам предлагают тренироваться «на кошках», чтобы они не портили ценные препараты.



Скриншот цифрового трупа для обучения студентов анатомии

Если вспомнить рассуждения Эннмари Мол⁴ о личности трупа, то на кону могут оказаться этические проблемы, возникающие при вскрытии [Mol 2002]. Мол подметила, что в медицинской практике кусок ткани на лице трупа, например, превращает его в личность. Это может иметь определенные юридические последствия, помимо уже ставшего традиционным получения согласия родственников покойного на использование его тела в научных исследованиях.

Вопрос о востребованности и дальнейшем распространении технологии виртуального анатомического театра остается открытым. Насколько можно судить, опыт студентов медицинского университета говорит о том, что виртуальный труп «на экране» представляет собой реальность совершенно другого рода. Обратимся к моему интервью со студенткой четвертого курса медицинского института, у которой начались практические занятия в морге. По ее словам, вскрытие сопровождается гаммой «непередаваемых ощущений»: звук скальпеля, «который похож на звук от разреза плотной ткани», звук специальной ножовки, когда пилят череп, и, конечно же, запах — «как протухшее мясо в холодильнике»... Пережить и усвоить этот опыт, который в будущем станет частью повседневной работы, помогают социальные взаимодействия, например, ирония студентов в чатах соцсети ВКонтакте: «Денис: весело. Дина: Очень») Однорукник еще напугал, мы стояли у изголовья, и у него глаз приоткрылся, видимо мышцы расслабились. Жесть что было) Неожиданно. Денис: у однорукника? Дина: У трупа» (данные этнографии, орфография сохранена).

Кажется, что, помимо прочего, будущих специалистов готовят к встрече именно с этим важным травматичным фоном, который пока не способна имитировать ни одна технология.

Новелла 6. Есть ли жизнь вне сети

Ольга Логунова (@ologinova)

«Есть ли жизнь вне сети?» — такой вопрос все чаще возникает в контексте дискуссий о степени включенности современного общества в цифровую среду. Согласно данным отчета Global Digital [Global Digital 2018], среднестатистический пользователь интернета проводит около шести часов

4 Эннмари Мол (Annemarie Mol) — философ, социолог, профессор антропологии тела в Университете Амстердама, Нидерланды. Исследует современные практики здравоохранения и медицинские технологии, в ранних работах

придерживалась акторно-сетевого подхода в интерпретации феномена науки. Представляет пост-феминистское направление современной антропологии науки. *Прим. ред.*

в сети, пользуясь различными устройствами и сервисами. В 2017 году появлялось более 11 новых пользователей в секунду.

Рассмотрим, как противопоставляются понятия «живого» и «мертвого» в контексте присутствия индивида в онлайн среде. Старая фраза «если ты не сфотографировался в ресторане или бассейне, значит ты не отдыхал» уже не воспринимается как шутка. Мы наблюдаем за нашими друзьями и знакомыми посредством цифровых следов, которые они ежедневно оставляют — переписка в Telegram, фото в Instagram, посты в Facebook. Все это признаки того, что «жизнь продолжается».

Кроме того, мы сами постоянно фиксируем свои повседневные практики в интернете — еда, встречи с друзьями, успехи в учебе и т. д. Даже при приеме на работу, кроме просмотра резюме и рекомендаций, распространенной практикой становится мониторинг социальных сетей соискателя.

Рассмотрим обратную ситуацию. Означает ли отсутствие человека в интернете его смерть? Один из видеороликов в Youtube [Comic Relief 2017] демонстрирует, пусть утрированно, что отсутствие человека в онлайн среде означает его гибель: он не существует, поскольку не оставляет цифровых следов. Если человек не использует соцсетевые сервисы, приложения для геолокации и знакомств, не присутствует в мессенджерах или давно не пользуется этими технологиями, он исчезает. В этом случае человек, «исчезнувший из сети», может восприниматься не только как *буквально умерший*, но и как перешедший в мир *реальных событий*. Он так занят своей жизнью, что времени на онлайн не остается — ведь не всегда можно удачно сбалансировать офлайн и онлайн.

Стоит различать несколько категорий «мертвых» страниц. Во-первых, это страницы, которые перестали использовать после смерти пользователя. Во-вторых, страница может быть заблокирована, удалена или просто заброшена ее создателем. Таким образом, операционализируя понятие «смерть», стоит различать смерть цифровую, смерть в цифровом пространстве (отсутствие пользователя в сети или отсутствие интереса к персональной странице со стороны ее владельца, когда страница существует, но является «мертвой», неактивной) и смерть реальную, которая влечет за собой изменение функции страницы, которая начинает играть роль резервуара памяти и места траура по ее владельцу. Также в список «мертвых» стоит добавить страницы *потенциальных* пользователей, созданные с расчетом, что может объявиться и реальный, а также страницы, созданные бизнес-структурами и сетевыми роботами для искусственного увеличения аудитории и капитализации сетевых ресурсов (своеобразный IT-вариант гоголевских «мертвых душ»).

Таким образом, необходимо договориться и уточнить, что именно следует понимать под «цифровой смертью», — только ли ситуацию со страницами пользователей, которые умерли, или же тех, кто

по разным причинам игнорирует онлайн-среды, или феномен «псевдо-живых» людей и виртуальных личностей. С моей точки зрения, «цифровой смертью» можно назвать все эти категории, поскольку каждая из них фиксирует отсутствие реального человека в цифровом пространстве.

Литература

- Жизнь человека 2018* — Жизнь человека. Спецпроект. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://cancer.takiedela.ru/>.
- Максимова 2017* — Максимова, Алиса. Как распоряжаться цифровым имуществом после смерти. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://telegra.ph/Как-rasporyazhatsya-cifrovym-imushchestvom-posle-smerti-04-10>
- Псковские школьники-самоубийцы... 2016* — Псковские школьники-самоубийцы обстреляли полицию в прямом эфире. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://quibbll.com/50701-pskov>.
- Comic Relief 2017* — Anti Social — A Modern Dating Horror Story. Youtube. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=GEWnXmDfVZg>.
- Facebook ruling 2018* — Facebook ruling: German Court Grants Parents Rights to Dead Daughter's Account. BBC. 12 July 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.bbc.com/news/world-europe-44804599>.
- Global Digital 2018* — Global Digital Report 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://digitalreport.wearesocial.com/>.
- Inheriting iTunes* — Inheriting iTunes: What Happens to Your Digital Assets at Death? // The Martin Law Firm, P. C. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://jbmartinlaw.com/inheriting-itunes-what-happens-to-your-digital-assets-at-death/>.
- Jenkins 2006* — Jenkins, Henry. Convergence culture: Where old and new media collide. NYU press, 2006.
- Lanxon 2018* — Lanxon N. Bitcoin Industry Grapples With Age-Old Problem of Inheritance, Bloomberg, 13 February 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-02-13/bitcoin-industry-grapples-with-age-old-problem-of-inheritance>.
- Masunaga and Mitchell 2018* — Samantha Masunaga and Russ Mitchell. Volvo to supply Uber with up to 24,000 self-driving SUVs for taxi fleet. Los Angeles Times, Nov. 20, 2017. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.latimes.com/business/autos/la-fi-hy-volvo-uber-20171120-story.html>
- Mol 2002* — Mol, Annemarie. The body multiple: ontology in medical practice. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2002.

- Montell 2018* — Montell, Amanda. What It's Like to Die Online. Chronically ill women are turning to YouTube to share their lives—and deaths. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.marieclaire.com/culture/a19183515/chronically-ill-youtube-stars/>
- Roberts 2017* — Roberts J.J. What Happens to Cryptocurrency When You Die?. Fortune, 26 September 2017. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://fortune.com/2017/09/26/cryptocurrency-bitcoin-death/>.
- Rossow 2018* — Rossow A. What Is Digital Inheritance And The Future Of Your Assets After Death? Forbes, April 3, 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.forbes.com/sites/andrewrossow/2018/04/03/what-is-digital-inheritance-and-the-future-of-your-assets-after-death/>.
- The Verge 2018* — Chen, Angela. This virtual cadaver could help solve the medical shortage of dead bodies. The Verge, May 31, 2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://www.theverge.com/platform/amp/2018/5/31/17413270/virtual-cadaver-dissection-medicine-health>.

Дженни Хуберман

ТРАНСФОРМАЦИЯ БЕССМЕРТИЯ: КЛОНИРОВАНИЕ ИНТЕЛЛЕКТА, ТРАНСГУМАНИЗМ И ПОИСК ЦИФРОВОЙ ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ¹

Дженни Хуберман, доцент факультета антропологии в Университете Миссури в Канзас-Сити.

Перевод Александры Котловой

Введение

Мечта о бесконечной жизни — универсальная особенность человеческого опыта, она встречается в культурах всех эпох и народов и до сих пор вдохновляет нас на новые свершения, способные затмить даже пирамиды [Cave 2012: 3].

В современном американском обществе трансгуманизм возник как попытка воплотить «мечту» о бессмертии. Хотя определения и характеристики трансгуманизма разнятся, в самом широком смысле трансгуманизм — это интеллектуальное и культурное движение, возникшее вокруг идеи, что при помощи науки и технологий человечеству удастся значительно расширить свои возможности и, таким образом, преодолеть многие биологические ограничения². Трансгуманисты считают, что технологическое развитие позволит нам интеллектуально, физически и психически превзойти современных людей и, в конечном итоге, существенно трансформировать человеческое общество и само человечество как биологический вид. Последние двадцать лет трансгуманисты играют ведущую роль в разработках технологий, связанных с радикальным продлением жизни, искусственным интеллектом и освоением космоса, который они надеются сделать пригодным для жизни человека.

Не так давно трансгуманисты занялись проектами по достижению цифрового бессмертия с помощью технологии клонирования интеллекта, также известной как «перенос сознания» (the transfer of consciousness) или «аплоудинг мозга»³ (mind uploading). В 2011 году

¹ Jenny Huberman (2018) Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality, *Mortality*, 23:1, 50–64

² Макс Мор, один из пионеров трансгуманизма в Соединенных Штатах, предлагает еще более широкое определение. Он пишет: «Трансгуманизм — это жизненная философия, интеллектуальное и культурное движение и научная область» [More 2013: 4].

³ В предисловии к специальному выпуску, посвященному исследованиям аплоудинга разума, Герцель и Икле пишут: «аплоудинг мозга — это неофициальный термин, в широком смысле обозначающий (пока еще гипотетический) процесс передачи ментальных данных в полном (или значительном) объеме с человеческого мозга на другой носитель, чаще всего искусственный (цифровой, аналоговый или квантовый компьютер). Существуют альтернативные термины для обозначения аплоудинга

российский трансгуманист, хайтек-антрепенер и миллиардер Дмитрий Ицков запустил «Стратегическую социальную инициативу 2045», призванную объединить ученых и исследователей для «разработки технологий, позволяющих записывать личность человека на более совершенный небологический носитель и продлевать жизнь, в том числе до бессмертия»⁴. Инженер Microsoft Гордон Белл принимал участие в схожих проектах. Он полагает, что мы находимся на пороге обретения «двустороннего» цифрового бессмертия, ставшего возможным благодаря развитию интерактивных аватаров, которые «постепенно станут неотличимы от реальных людей, которых мы знаем и любим» [Bell & Gray 2000: 3].

В Соединенных Штатах одной из самых активных сторонниц цифрового бессмертия и клонирования интеллекта является Мартина Ротблатт. В 2004 году Ротблатт основала фонд Terasem в городе Бристоль, штат Вермонт. Одной из главных задач фонда является поиск ответа на вопрос, можно ли создать «обладающий сознанием аналог человека» в цифровой форме, «собрав достаточно подробные данные о человеке в персональном цифровом профиле интеллекта (mindfile) с использованием запрограммированной версии его интеллекта (mindware). В 2014 году Ротблатт продолжила отстаивать идеи фонда в своей новой книге «По сути человек: обещания и риски цифрового бессмертия» [Rothblatt 2014]. Воспетая как «гениальное исследование роли виртуальных людей в нашем будущем», книга представляет собой одно из самых подробных на сегодняшний день исследований того, что такое клонирование интеллекта, позволяет ли эта технология жить вечно и какое влияние она окажет на общество»⁵.

Книга Ротблатт может считаться одним из новейших произведений в жанре «апокалиптического искусственного разума». В своем увлекательном исследовании «Апокалиптический искусственный разум: образы рая в робототехнике, искусственном интеллекте и виртуальной реальности» Роберт Герачи использует этот термин для обозначения

разума с очень похожими, хотя и не обязательно идентичными значениями — «полная эмуляция мозга» (whole brain emulation) и «независимый от носителя интеллект» (substrate-independent minds) [Goertzel & Ikle 2012: 1]. Они также отмечают, что исследования, связанные с аплоудингом мозга, «чрезвычайно мультидисциплинальны и затрагивают различные области, включая нейровизуализацию, информатику, нейронауку, искусственный интеллект, нанотехнологию, геномику и биотехнологию, психологию, философию и, конечно, исследования сознания» (там же). Не сильно

углубляясь в эти дисциплины, в этой статье я сфокусирую свое внимание на текстах Мартины Ротблатт, которые синтезируют различные разработки в этих сферах.

4 Источник: официальный сайт Стратегического общественного движения Россия 2045 <http://2045.com/about/>.

5 Помещенная на обложку выдержка из рецензии Kirkus Reviews гласит: «гениально ... Вдумчивое философское исследование роли виртуальных людей в нашем будущем».

научно-популярных книг, написанных специалистами в области робототехники и искусственного интеллекта, многие из которых являются трансгуманистами. Рассматривая работы Рэя Курцвейла, Ханса Моравека, Кена Уорвика, Марвина Минского и Хьюго де Гариса, он приходит к выводу, что, несмотря на общий антирелигиозный настрой, трансгуманисты в значительной мере заимствуют свои представления о будущем из апокалиптических прозрений христианства и иудаизма. Он утверждает, что трансгуманизм можно рассматривать как новое религиозное течение, которое «развивает технологическую научно-исследовательскую повестку, предлагает идеологию для виртуальной жизни и настаивает на адаптации интеллектуальных машин человеческой культурой» [Gerasi 2010: 6]⁶.

Как инженер-самоучка и «хайтек-антрепенер», снискавшая славу благодаря основанной при ее участии компании спутникового радиовещания SIRIUS, а затем медицинской биотехнологической компании United Therapeutics, Ротблатт, возможно, уступает в академических познаниях и опыте исследователям искусственного интеллекта, о которых пишет Герачи. Ротблатт получила степень MBA, докторскую степень в области биоэтики, профессионально состоялась как юрист по гражданским правам. Однако ее книга «По сути человек» в значительной степени основана на работах Курцвейла, Минского, Моравека и других ученых, изучающих робототехнику и искусственный интеллект, и во многом ей удалось донести их идеи до более широкой аудитории. Для изучения трансгуманистских проектов по достижению цифрового бессмертия ее фигура подходит идеально⁷.

Опираясь на работы Ротблатт, я исследую трансгуманистский проект достижения цифрового бессмертия с помощью клонирования и переноса сознания на другой носитель. Я ставлю вопрос: что общего эта стратегия имеет с другими попытками человечества достичь «символического бессмертия» [Lifton & Olson 1974] и чем она отличается от них?

6 Герачи пишет: «учитывая, какое серьезное влияние на наше общество это движение оказывает сейчас и может оказать в будущем, ответственный социальный анализ требует понимания апокалиптического искусственного интеллекта в его религиозном и техно-научном контексте» [ibid].

7 Хотя идеи Ротблатт о клонировании сознания кому-то могут показаться слишком смелыми, было бы ошибкой списывать их со счетов как всего лишь научную фантастику. На развитие этих технологий выделяются невероятные

суммы денег и ресурсов; каждый год Ротблатт участвует в конференциях и семинарах бок о бок с ведущими учеными со всего мира, также заинтересованными в разработке форм искусственного интеллекта. Кроме того, Ротблатт снискала репутацию уважаемого и успешного предпринимателя и публичного интеллектуала. Она опубликовала множество книг по различным аспектам трансгуманизма. Она также является одной из самых высокооплачиваемых СЕО в Соединенных Штатах.

Вписываются ли попытки трансгуманистов достичь вечной жизни в цифровой форме в концепцию символического бессмертия Лифтона и Олсона? Или же этим попыткам предпосланы кардинально иные онтологии и концепции человеческого? Статья сопоставляет трансгуманистские концепции цифрового бессмертия в надежде обогатить наше понимание трансгуманизма и прояснить, каким образом он воспроизводит и трансформирует приемы, с помощью которых люди пытаются решать вечные экзистенциальные вопросы. В заключительной части статьи рассматривается вопрос, как трансгуманистская попытка достичь цифрового бессмертия соотносится с «жизненными стратегиями» модерна и постмодерна, направленными на ослабление страха смерти, которые выделяет Зигмунд Бауман [Bauman 1922]. В то время как Бауман связывает «деконструкцию смертности» с модернистскими стратегиями, а «деконструкцию бессмертия» — с постмодернистскими, я утверждаю, что трансгуманистская стратегия лучше всего концептуализируется как квази-модернистская попытка заново *сконструировать бессмертие* посредством технологий⁸.

Страх смерти и символическое бессмертие

Неоднократно отмечалось, что быть человеком значит нечто большее, чем быть смертным, ведь все живые существа неминуемо умирают. Что делает наш вид таким особенным и интересным, и что по большому счету делает нас людьми? Во-первых, мы живем с пониманием того, что умрем. Во-вторых, мы обладаем способностью преодолевать неизбежность смерти символическими средствами. На протяжении всей истории нашего вида люди избавлялись от страха смерти, пытаясь достичь того, что психологи Роберт Лифтон и Эрик Олсон называют «символическим бессмертием» [Lifton & Olson 1974]. Вслед за многими другими учеными Лифтон и Олсон утверждают, что страх смерти проявляется у всех людей без исключения⁹.

8 Как замечают Мор и Вита-Мор, «трансгуманизм возник в эпоху, часто именуемую постмодернистской, хотя ее можно отнести к постмодернизму лишь условно. По иронии судьбы, трансгуманизм разделяет некоторые постмодернистские ценности, такие как необходимость перемен, переоценка знаний, признание множественных идентичностей и отказ от жестких классификаций человека и человеческого. Тем не менее, трансгуманизм не отвергает все наследие прошлого из-за нескольких ошибочных идей. Гуманизм и научные знания доказали

их ценность. Таким образом, трансгуманизм стремится к трансмодернизму или гипермодернизму, а не категорическому отказу от модернизма» [More & Vita-More 2013: 1].

9 Например, в «Отрицании смерти» Эрнест Беккер писал: «мысль о смерти, страх перед ней преследуют человеческое животное, как не что иное; это главные движущие факторы человеческой активности» [Becker 1973: xvii]. Бронислав Малиновский и Зигмунд Фрейд также полагали, что религия рождается из человеческого страха перед смертью.

Они предполагают, что страх смерти сводится к страху быть исключенным из хода внешней жизни и что стремление к символическому бессмертию лучше всего можно понять как попытку оставаться на связи — знать, что какая-то часть нас будет жить в череде событий даже после разрушения наших тел¹⁰.

Работа Лифтона и Олсона заслуживает особого внимания по двум причинам. Во-первых, их идеи недавно эмпирически проверены и подтверждены учеными, работающими в русле «теории управления страхом смерти»¹¹ [Solomon et al. 2015]. Во-вторых, Лифтон и Олсон не только указывают на вездесущность страха смерти, но также подчеркивают разнообразные средства, с помощью которых люди пытаются его ослабить. Лифтон и Олсон выделяют пять типичных сценариев достижения символического бессмертия. Первый — биологический. Одним из главных способов, с помощью которых люди надеются поддерживать связь с миром после смерти, является воспроизведение и передача своих генов, то есть деторождение¹². Они указали на то, что в некоторых обществах этому способу придается столь важное значение, что бездетные люди рассматриваются как не исполняющие своих обязанностей перед обществом и миром. Второй путь к символическому бессмертию — творческий. Здесь Лифтон и Олсон подразумевают различные виды творчества, дающего людям почувствовать, что они вносят свой вклад во что-то внешнее по отношению к ним: учат, создают произведения искусства, пишут великие романы, строят пирамиды, открывают лекарство от рака. Во всех этих случаях люди пытаются оставить свой след в мире и умереть с надеждой на то, что их влияние ощутят или запомнят будущие поколения. Третий и, возможно, самый очевидный сценарий — теологический, или религиозный. По их наблюдениям, все мировые религии обещают людям, что физическая смерть это не конец, а скорее, точка входа в вечную жизнь. Верования в рай, загробную жизнь, мир предков убеждают людей в том, что некая их часть, как правило душа, будет жить вечно.

10 Лифтон и Олсон писали: «речь идет о необходимости овладеть страхом смерти как основой человеческого существования, а сценарии символического бессмертия можно рассматривать как пути к достижению этой цели» [Lifton & Olson 1974: 71]. И все же Лифтон и Олсон подчеркивали, что эти пять способов достижения символического бессмертия позволяют людям поддерживать чувство связи с миром, не «отрицая реальность смерти». Они утверждали, что, когда смерть становится символически значимой, людям легче принимать ее неизбежность.

11 Terror management theory (ТМТ) — теорию управления страхом смерти сформулировали в середине 80-х годов прошлого века социальные психологи Джефф Гринберг, Шелдон Соломон и Том Пижчински в статье «The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory» (Public Self and Private Self. R. F. Baumeister (ed.). New York: Springer-Verlag, 1986, pp. 189–212). *Прим. АРС.*

12 Они полагают, что данный сценарий никогда не является всецело биологическим, точнее называть его «биосоциальным».

Четвертый сценарий бессмертия — природный. Он реализуется путем признания вечности мира природы, его неподвластности времени. Согласно Лифтону и Олсону люди находят утешение и вдохновение в зрелище величественных гор и бескрайних океанов, как будто убеждающих нас в том, что «Земля как таковая не умирает» [Lifton & Olson 1974: 65], как не умирают бесконечные природные ритмы и циклы. Идея, что «прах вернется к праху, а тлен присоединится к тлену» подразумевает, что все мы являемся частью масштабного, возобновляемого и естественного цикла, который длится вечно. Последний сценарий, который рассматривают Лифтон и Олсон — эмпирический — отличается от всех остальных тем, что его реализация зависит исключительно от психического состояния человека. В эмпирическом сценарии люди достигают чувства связи с чем-то вне себя путем различных экстаических, трансцендентных, расширяющих сознание переживаний. Подобные состояния может вызвать прием наркотиков, прослушивание рок-музыки или даже секс¹³.

Хотя Лифтон и Олсон рассматривают вышеперечисленные способы достижения символического бессмертия как наиболее распространенные, они признают, что люди могут находить и другие пути¹⁴. Они пишут:

13 Во многом превосходящая описание Зигмунтом Бауманом постмодернистских стратегий борьбы со страхом смерти, Лифтон и Олсон также утверждали, что в Атомный век, когда велика вероятность полного уничтожения человечества, люди все чаще пытаются достичь символического бессмертия, используя эмпирический сценарий. Они пишут: «Компрометация четырех сценариев символического бессмертия привела к тому, что все больше людей полагаются на сценарий эмпирического преодоления смерти. в отличие от других сценариев ему в меньшей степени угрожают сомнения в его долговечности. Привычка находить убежище в удовольствии или мистическом опыте распространена в эпохи исторической дезориентации. Мы стали свидетелями всеобщей увлеченности экстремальным опытом, приобретаемым с помощью наркотиков, секса, музыки, медитации, танца, взаимодействия с природой и политической активности. Помимо полноты жизни в настоящем, эмпирический сценарий обращается к чему-то большему — к работе со страхом смерти непосредственно через эксперименты с риском. Подобно

тому, как художники становятся совестью общества, исследуя таящиеся в нем опасности, стремление к эмпирической трансценденции заигрывает со страхом смерти, возбуждая и даже поощряя его» [Lifton Olson 1974: 112].

14 Лифтон и Олсон также утверждают, что мы живем в момент образования «символического провала». Поскольку американцы все чаще отказываются от религии и других средств осмысления смерти, она становится все более устрашающей и табуированной. Они пишут: «смерть — это просто факт, неизбежный конец биологической жизни. Приемлемость смерти зависит от психологического контекста, в котором она наступает... Наша эпоха не дает нам никакого готового эмоционального контекста или системы смыслов для принятия смерти» [Lifton & Olson 1974: 12–13]. Они добавляют: «холокост и хаос XX века привели к появлению в современном обществе «символического провала»: наша способность символически интерпретировать опыт отстает от стремительности исторических изменений. Символические системы, через которые человек традиционно осмыслял мир,

Поскольку человеческие представления о нескончаемости бытия (continuity) могут принимать бесчисленные формы, сценарии бессмертия могут варьироваться бесконечно, будучи столь же разнообразными, как мечты и жизни отдельных людей. Человеческая изобретательность в погоне за бессмертием свидетельствует о постоянной необходимости избегать страха смерти [ibid: 83].

Лифтон и Олсон считают, что преобладающий в обществе способ достижения символического бессмертия может многое рассказать о нем. Они предполагают даже, что «великие поворотные моменты в истории можно рассматривать как изменение или перестройку сценариев символического бессмертия» [ibid: 81]¹⁵. Также они подчеркивают, что для того, чтобы «сценарии бессмертия» имели смысл, они должны соответствовать конкретным видам человеческого опыта, характерным для данного исторического времени» [ibid: 79]¹⁶.

и институты, через которые он действовал в мире, больше не обеспечивают нас удобными жизненными стратегиями. Семья, работа, религия, правительство, военная служба, образовательные учреждения — все это, и даже сама последовательность жизненного цикла человека, подвергается теперь широкой критике и ставится под сомнение» [Lifton & Olson 1974: 15]. Возникает интересный вопрос: являются ли техnobессмертие и технология в целом новым способом заполнить этот символический провал в случае трансгуманистов?

15 Они приводят теорию эволюции Дарвина в качестве примера: «работа Дарвина стала предметом напряженной общественной дискуссии ... Это неудивительно, принимая во внимание тот факт, что дарвиновская революция повлекла за собой переход от геологического сценария к биологическому и естественному. Таким образом, дебаты «вокруг этой теории» затронули фундаментальную проблему, какие формы может принимать нескончаемое человеческое бытие, и пробудили страх смерти, который всегда скрывается под спорами о бессмертии» [Lifton & Olson 1974: 82].

16 В своей книге «Бессмертие: стремление жить вечно и как оно движет цивилизацией» Стивен Кейв также исследует

различные способы, с помощью которых люди и человеческие сообщества пытались осуществить мечту о бессмертии [Cave 2012]. Вдохновленный работой Лифтона и Олсона, он утверждает, что «под кажущимся многообразием историй о достижении бессмертия, есть только четыре основные формы» или «пути» его обретения. К ним относятся: (1) «Остаться в живых» — путь, характеризующийся стремлением к продлению молодости, здоровья и увеличению длительности жизни; (2) Путь Воскресения, основанный на убеждении, что после неизбежной и необходимой смерти люди все же могут физически воскреснуть в телах, которые у них были при жизни; (3) Путь Души, основанный на мечте о жизни после смерти в виде некой духовной сущности; (4) Путь Наследия, который «не требует сохранения ни физического тела, ни нематериальной души, а скорее касается более косвенных способов продления своего существования в будущем» [Cave 2012: 6]. Кейв относит трансгуманистский проект цифрового бессмертия посредством клонирования сознания к «Пути Души». Предложенная Кейвом классификация четырех основных путей к бессмертию интересна и полезна, однако, по моему мнению, классификация Лифтона и Олсона в аналитическом смысле более продуктивна.

Принимая эту классификацию в качестве отправной точки, я собираюсь выяснить, как трансгуманистский проект «цифрового» или «технологического» бессмертия соотносится и контрастирует с каждым из сценариев, выделенных Лифтоном и Олсоном. Опираясь на работы Мартины Ротблатт, я ставлю вопрос: что именно заставляет людей отправляться на поиски цифрового или «техно-бессмертия»? Из каких «представлений о нескончаемости бытия» это стремление вытекает? Наконец, что полученные ответы могут сказать о времени, в котором мы живем?

Клонирование сознания и путь к цифровому или техно-бессмертию

Согласно Ротблатт, «клон интеллекта» (mindclone)—это цифровая копия человеческого «я», обладающая кибер-сознанием¹⁷. Ротблатт предвидит будущее, в котором сознания и личности людей будут распределены по двум типам платформ—биологическим и цифровым. По ее словам, клон интеллекта, скорее всего, примет форму интерактивного цифрового аватара на экране компьютера. Клон интеллекта состоит из двух ключевых компонентов: персонального цифрового профиля интеллекта (mindfile) и персональной запрограммированной версии интеллекта (mindware). Профиль интеллекта—это «оцифрованная база данных жизни человека», хранящая все его мысли, чувства, идеи и переживания. Запрограммированная версия интеллекта—это операционная система, которая обрабатывает данные из профиля интеллекта, его можно уподобить цифровой личности. Например, основываясь на информации из профиля интеллекта конкретного человека, запрограммированный интеллект может отыскивать поведенческие паттерны и определять, как реагировать на ту или иную ситуацию. Описывая это, Ротблатт пишет:

Счастье нескончаемой эмоциональной и интеллектуальной жизни, или бессмертие, становится возможным благодаря развитию цифровых клонов или клонов интеллекта: программных версий наших интеллектов,

17 В этой статье я следую Ротблатт, которая трактует «клон интеллекта» (mindclone), «персональный цифровой профиль интеллекта» (mindfile) и «запрограммированную версию интеллекта» (mindware) как один термин. Объясняя концепцию киберсознания, Ротблатт пишет: «...когда с помощью воспоминаний и знаний, извлеченных из человеческого разума, создается робот, возникает новая, спонтанная и оригинальная

комбинация этих представлений, которые, в свою очередь, порождают оригинальные «уравнения» или мысли. Мы воспринимаем это поведение как то, что обычно обозначается как «поступать как человек» или «быть человеком». Информационные технологии (ИТ) все убедительнее воспроизводят самые высокие уровни человеческой деятельности: эмоции и понимание. Это и называется киберсознанием» [Rothblatt 2014: 3].

программных альтер-эго в виде doppelgängers (двойников), ментальных близнецов. Клоны интеллекта—это цифровые профили интеллекта, используемые и обновляемые запрограммированным интеллектом, настроенным, в свою очередь, как реплика, функционально эквивалентная интеллекту конкретного человека. Цифровой профиль интеллекта составляется из мыслей, воспоминаний, чувств, убеждений, установок, предпочтений и ценностей, которые в него вложили. Клоны интеллекта будут воспринимать реальность в любой из точек, где находятся машины, на которых запущены запрограммированные версии интеллектов. Когда тело человека умрет, клон его интеллекта не воспримет это событие как собственную смерть. Хотя ему будет не хватать тела, подобно тому, как людям не хватает ампутированных конечностей, он привыкнет к протезу. В данном случае такая метафора уместна: клон интеллекта относится к сознанию (consciousness) и духу (spirit) так же, как протез относится к руке, которая потеряла кисть [Rothblatt 2014: 10].

Трансгуманисты восприняли идеи Ротблатт по-разному: у одних они вызвали восторг, у других любопытство, у третьих скептицизм. Помимо вызывающих беспокойство этических соображений, многие исследователи высказали серьезные сомнения относительно самого механизма клонирования интеллекта, а также идеи, что такие клоны могут представлять собой «эквивалентную реплику»¹⁸ чьей-то личности. В соответствии с задачами этой статьи я оставлю в стороне вопросы об этической оправданности и практической осуществимости клонирования интеллекта, сосредоточившись на характерных особенностях предлагаемого Ротблатт пути к бессмертию. То есть, возвращаясь к уже прозвучавшему вопросу: чем трансгуманистская попытка достичь цифрового или техно-бессмертия напоминает и в чем отличается от сценариев символического бессмертия, выделенных Лифтоном и Олсоном?

18 Ротблатт упоминает этот скептицизм, когда пишет: «скептики программного сознания, такие, как Джеральд М. Эдельман, лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине, и Роджер Пенроуз, математик-физик и философ, заявляют, что трансцендентные характеристики человеческого

сознания не могут быть закодированы в цифровой форме, потому что они слишком сложны, непознаваемы и неизмеримы. Эдельман настаивает на том, что мозг не похож на компьютер, поэтому компьютер никогда не сможет работать, как мозг» [Rothblatt 2014: 21].

От биологического сценария к витологическому

Первый момент, который следует отметить: трансгуманистский путь к бессмертию не обесценивает биологический сценарий — Ротблатт все еще считает, что мы должны иметь детей и передавать по наследству наши гены. Однако биологический сценарий дополняется *витологическим*. По аналогии с «биологией», изучающей органическую жизнь, Ротблатт использует термин «витология» в случае изучения жизни кибернетической¹⁹. Развивая эту аналогию, она предполагает, что если биологические организмы состоят из генов и ДНК, то клоны нашего сознания будут состоять из «бемов» (bemes) и БНК. Описывая бемы как «когнитивный аналог генов», Ротблатт поясняет:

Бемы — это основная информационная единица сознания; компонентный блок информационной архитектуры, обеспечивающий кодирование манеры поведения, личности, воспоминаний, чувств, убеждений, взглядов и ценностей на подходящем носителе, таком, как мозг человека или соответствующее программное и аппаратное обеспечение [ibid: 305].

Таким образом, в трансгуманистской схеме нескончаемое личное бытие воображается и увековечивается посредством кодированной, оцифрованной информации, которая будет храниться на компьютерной платформе. Существенные компоненты личности связаны теперь не с генетическим материалом и телом, а с закодированной информацией, которая может быть сохранена в электронном виде. Абу Фарман в своей книге «Американское бессмертие» называет такой подход «информационной личностью» [Farman 2014]. Он полагает, что среди трансгуманистов, таких как Ротблатт, сознание воспринимается лишь как «неплохая реляционная база данных» [Farman 2012a: 278]. Как пишет Ротблатт: «Клоны интеллекта, как и люди, действительно представляют собой набор информационных паттернов. Информационные паттерны великих книг и произведений искусства веками копируются посредством разных медиа, с клонами интеллекта будет то же самое» [ibid: 248]. Кроме того, как считает Ротблатт, благодаря нашим бемам и БНА, сохраненным в цифровой форме, после смерти наших биологических тел не завершится даже такой процесс, как взаимодействия человека с детьми и внуками. Она поясняет:

¹⁹ Определяя витологию, она пишет: «Кибернетическая жизнь. Код жизни, записанный на одних лишь электронах, в отличие от биологического кода жизни, который еще нуждается в атомных ядрах. Витологические коды жизни, основанные

на электронах, должны быть зафиксированы с помощью компьютерного оборудования, в то время как биологические коды жизни, основанные на атомах, должны находиться в среде с питательными веществами» [Rothblatt 2014: 307].



Мартина Ротблатт

От старших поколений моей семьи меня отличает уверенность в том, что мне будет доступна и практически не ограничена во времени возможность оставаться на связи с потомками. Цифровое сознание предполагает жизнь и возможность жить, потому что, как вы скоро поймете, цифровое сознание — это наше сознание. Нельзя игнорировать тот факт, что, благодаря достижениям в области программного обеспечения и цифровых технологий, а также постоянному совершенствованию искусственного интеллекта, мы сможем поддерживать постоянные отношения с нашими семьями: делиться воспоминаниями, надеждами и мечтами, радостью праздников, каникул и сменяющих друг друга времен года; вместе проживать все моменты семейной жизни, счастливые и печальные, после того, как наша плоть и кости превратятся в пыль [ibid: 9, 10].

В то время как люди традиционно полагались на ритуальные обмены с умершими предками, чтобы отдать дань уважения прошлому и обеспечить непрерывность связи между поколениями, в трансгуманистском проекте бессмертия такое нескончаемое бытие достигается посредством постоянного взаимодействия с цифровыми *аватарами*. Представьте себе семейное торжество, на которое вместе с дальними родственниками приехали родственники оцифрованные!

Творчество или документация?

В какой степени цифровое бессмертие задействует творческий сценарий? В некотором смысле можно утверждать, что трансгуманисты придают большое значение творчеству. Ротблатт, Рэй Курцвейл и многие другие действительно считают себя инженерами будущего, и они уверены, что их интеллектуальный труд оставит неизгладимый след в истории. Кроме того, они регулярно заявляют, что капиталистическая модель свободного рынка играет решающую роль в продвижении их проектов²⁰. К примеру, Ротблатт полагает, что погоня за прибылью и дух предпринимательства, высвобождаемые конкуренцией на свободном рынке, проложат путь к цифровому бессмертию. Она пишет:

Представьте потенциал компании или предпринимателей, которые найдут способ собрать и упорядочить все данные о вас, которые годами хранились и публиковались (в том числе вами самими) в сети, чтобы затем предоставить их в ваше распоряжение для последующей загрузки в профиль вашего интеллекта и его запрограммированную версию. Это бизнес-возможность, которую не упустят компании, собирающие данные — если не сегодня, то завтра... Выиграет тот, кто первый найдет способ собрать, упорядочить и архивировать информацию, разбросанную по цифровому пространству, а затем будет продавать ее людям для загрузки в профили их интеллектов [ibid: 59–62].

В том, как Ротблатт видит и, несомненно, воспекает феномен капиталистического присвоения человеческой активности, есть много поводов для размышления. Антрополог Роберт Фостер в своих работах о механизмах стоимости, брендинге и «новой экономике» утверждает, что общества позднего капитализма не ограничиваются одной лишь эксплуатацией труда. Потребители, в данном случае интернет-пользователи, должны платить за бренды (и данные), которые они, по сути дела, создали сами. «Покупая брендированные товары», пишет Фостер, «потребители платят снова и снова, чтобы получить обратно порождения и продукты их собственной деятельности и субъективности» [Foster 2007: 719].

20 Как отмечает Макс Мор, многие трансгуманисты придерживаются «либертарианских политических взглядов» и «поддерживают социальные запросы, способствующие свободе коммуникации, свободе действий, экспериментам, инновациям, критическому мышлению и обучению. Сопrotивляясь авторитарному социальному контролю

и излишней иерархии, поощряя верховенство закона и децентрализацию власти и ответственности» [Mog 2013: 5]. О политических аспектах трансгуманизма см. [Bernstein 2016; Farman 2012a; Hughes 2012]. О том, как трансгуманистские проекты «натурализуют капиталистические отношения», см. [Valentine 2012] и [Romain 2010].

Замечания Фостера созвучны тому бизнес-сценарию, который предлагает Ротблатт, что вызывает ряд вопросов к логике и этике процесса сбора данных. Если внимательно посмотреть на предложенный Ротблатт способ достижения цифрового бессмертия, мы увидим, что в его основе лежит отнюдь не феномен творчества, предполагающий создание великих произведений, которые будут жить в памяти потомков. Скорей, бессмертие достигается путем нескончаемой фиксации и сохранения персонального цифрового профиля сознания²¹. *Жизнь заменяется регистрацией жизни* — практикой, пионером которой стал Гордон Белл, компьютерный инженер Microsoft, прославившийся попыткой задокументировать и оцифровать всю свою жизнь²². Парадоксальным образом этот путь к бессмертию связан, с хронологической точки зрения, не столько с творческой, воображаемой проекцией своего «Я» в будущее, сколько с упорным сохранением настоящего. Более того, вместо того, чтобы *жить в памяти* будущих поколений, как в случае творческого сценария бессмертия, покойный увековечивает свое присутствие в цифровой форме и таким образом ограничивает роль других людей в сохранении его наследия. Возникает ощущение, что в основе трансгуманистского пути к бессмертию лежит серьезное сомнение в способности людей хранить память друг о друге.

21 Как подчеркивает Фарман, мы должны задаться вопросом: «какие конкретные практики вводит этот информационный режим? Какую этику или какое сознание он вырабатывает? Какую дисциплину должны соблюдать его участники?» [Farman 2012a: 38].

22 Ротблатт пишет: «Конечно, никто не может оцифровать свою жизнь на сто процентов. Следовательно, много различий останется между информацией, хранящейся в мозге и в персональном цифровом профиле интеллекта. И все же, этих различий будет недостаточно, чтобы отличить человека от его клона, так как никто из нас не переносит сто процентов наших воспоминаний из одного дня в другой, а тем более — из года в год. Все мы — это динамичный монтаж наших воспоминаний, социальных ролей, размышлений, чувств, убеждений, установок и ценностей.

Разница между двумя динамическими монтажами (тем, который составляет персональный цифровой профиль, и конкретным человеком), возникшая из-за моментов слишком незначительных или чересчур давних, чтобы быть оцифрованными, будет не более значимой в контексте человеческой идентичности, чем разница между монтажом на втором или третьем и на четвертом или пятом десятилетии жизни. Сейчас, я уже не то заядлая курильщица, какой была когда-то. Разница <между и человеком> относится к прошлому, а не к настоящему; к тому, откуда я пришла, а не к тому, куда я направляюсь; к быстротечным неопределенностям, а не к существенным реалиям. В мире не существует вещей, полностью идентичных на атомном уровне: вещи воспринимаются как идентичные, если они достаточно похожи друг на друга и функционируют сходным образом» [Rothblatt 2014: 55].

От природного сценария к цифровому

Теперь рассмотрим, как трансгуманистский путь к бессмертию соотносится с природным сценарием, для которого, по Лифтону и Олсону, характерно осознание нескончаемого бытия природы в ее ритмах и циклах. В естественном сценарии принятие смерти, будь то увядание листьев или старение тела, означает принятие новой жизни. Подобная установка выглядит полной антитезой тому, как Ротблатт описывает клоны сознания и достижение цифрового бессмертия с их помощью. Ротблатт пишет:

Да, с появлением бессмертных и охраняемых законом клонов сознания мир станет выглядеть довольно странным. Но странным в хорошем смысле слова... Клоны сознания станут нашими альтер-эго, нами самими в роли наших лучших друзей, технологически усовершенствованными, интеллектуально и эмоционально автономными сущностями, обладающими сознанием и синхронизированными с нашим мозгом. Кроме того, такие клоны будут неуязвимы перед лицом таких извечных страхов человека как смерть со всеми сопутствующими ей симптомами, признаками и намеками, как болезни и как опасность уничтожения. Клоны сознания будут чистыми. Они — антисмерть. И они способны к адаптации. Это та странность, к которой мы стремимся [Rothblatt 2014: 177].

Таким образом, вместо того, чтобы черпать вдохновение из органического мира, трансгуманисты ищут бессмертия на пути преодоления органической природы. В такой системе представлений возможность ощутить себя частью чего-то большего человеку дают не природные циклы, а, скорее, очищенные от всего ненужного программные коды и циркуляция цифровых данных в киберсреде. Кроме того, в этом сценарии смерть больше не оставляет возможности для перерождения, а циклическая концепция времени сменяется линейной.

Эмпирический сценарий и цифровая сенсбилизация

Пытаясь преодолеть несовершенство плоти безусловно «чистыми» и бессмертными клонами сознания, Ротблатт одновременно допускает, что когда-нибудь они смогут испытывать чувственные удовольствия и трансцендентные ощущения и даже участвовать заодно с людьми в реализации эмпирического сценария достижения бессмертия, описанного Лифтоном и Олсоном. Вот что она пишет: «вкусовые, тактильные и обонятельные ощущения уже были продублированы в цифровом

виде» и «пожалуйста, не забывайте, что клоны сознания также смогут испытывать оргазм» [ibid: 201]. На самом деле трансгуманистский способ достижения техно-бессмертия демонстрирует интересную двойственность в отношении к телу и чувственному опыту. С одной стороны, Ротблатт неоднократно подчеркивает, что «смысл человеческого заключен в интеллекте», а не в теле, и что клоны интеллектов образуют «интеллект-ориентированное» общество, где плоть рассматривается лишь как одно из периферийных проявлений личности [Rothblatt 2013: 318]²³. С другой стороны, такие трансгуманисты, как Ротблатт, очень заинтересованы в разработке технологий, позволяющих «вселять» или «складировать» (store) клон интеллекта в некое подобие человеческого тела. Она полагает, что «развитие регенеративной медицины в конечном итоге сделает возможным эктогенез: внематочное развитие взрослых организмов из эмбрионов в течении двадцати месяцев», в то время как «прогресс нейробиологии позволит делать перезапись (или имплант, снабженный соответствующим интерфейсом) киберсознания в нейронные структуры регенерированного мозга» [Rothblatt 2014: 66]. Ротблатт предполагает, что когда-нибудь эти технологии даже позволят клонам получать удовольствие от солнечного света или запаха цветов.

От религиозного сценария к научному

Как замечают Лифтон и Олсон, «исторически именно через религию и религиозные институты человечество наиболее осознанно выражало стремление победить смерть и жить вечно» [Lifton & Olson 1974: 63]. И все же, для Ротблатт, которая, к слову, *не* отказывается от идеи Бога или института религии, путь к бессмертию прокладывают в первую очередь наука и технологии. В главе, посвященной взаимосвязи цифрового бессмертия и религии, Ротблатт даже озвучивает предположение, что «цифровое бессмертие может помочь религии в ее поисках загробной жизни, образ которой витает в сознании людей подобно призраку» [Rothblatt 2014: 282]²⁴. Она подчеркивает также, что технологии позволяют

23 Рассматривая социальные последствия клонирования сознания, Ротблатт предупреждает, что в будущем нам придется бороться против «плотизма» — дискриминации виртуальных людей из-за отсутствия у них биологических тел из плоти — подобно сексизму или расизму.

24 У Ротблатт интересное отношение к религии. Заявляя, что сущность человеческого заключается в разуме,

а не в теле, благодаря чему ее можно дублировать в цифровой форме, она также утверждает, что именно «душа» делает нас людьми. Она пишет: «В двух словах, то, что ценит жизнь или обладает способностью ценить жизнь, обладает некой душой. То, что ценит Бога или имеет потенциал ценить Бога, несомненно, имеет человеческую душу. Уже только по этой причине души клонов будут склонны к религиозности

людям преодолеть рамки религиозных и творческих сценариев бессмертия, обозначенных Лифтоном и Олсоном. Явно имея в виду эти сценарии, она пишет:

Киберсознание подразумевает технобессмертие. Идея бессмертия вне технологии, то есть идея жизни, длящейся вечно или до конца времен, никогда, разумеется, не была хоть сколько-нибудь близка к осуществлению и в любом случае относится к эсхатологическим концепциям, рассмотрение которых выходит за рамки этой книги. Фактически люди живут всего несколько десятилетий, некоторые формы жизни способны существовать веками и тысячелетиями или возвращаться к жизни спустя миллионы лет, но ничто из этого к «концу времен» не приближается нисколько. В силу этого люди склонны представлять бессмертие как некий духовный концепт (как вечную жизнь в раю или бесконечное перерождение) или в качестве следа, оставшегося от человеческого существования (как «музыка Баха будет жить вечно»). Напротив, киберсознание впервые позволит человеку обрести технобессмертие в реальном мире. И технология клонирования интеллекта — это ключ к нему [ibid.: 283].

Как предполагает Ротблатт, в конце концов сама смерть станет не обязательной. Она продолжает:

Технобессмертие означает возможность жить так долго, что смерть (за исключением самоубийства) перестает быть детерминирующим фактором жизни человека. Это сверх-революционное изменение в общественной жизни является неизбежным следствием появления персональных цифровых профилей, запрограммированных версий и клонов интеллекта. Теперь наши души смогут пережить наши тела — не только на небесах, но и на Земле [ibid.: 284–285].

Согласно трансгуманистам, их проект бессмертия отличается от многих других именно тем, что он *вовсе* не символический. По их

и стремлению к праведной жизни, что сделает их образцовыми приверженцами традиционных религиозных учений» [Rothblatt 2014: 271]. И добавляет: «Клоны интеллекта есть не что иное, как еще одно проявление Неиссякаемой Божественности. Эфемерная природа клонов интеллекта не делает их менее духовными, поскольку Бог натуралистической религии превосходит материальность. Поскольку клоны интеллекта пребывают

в постоянном поиске и взаимодействии, они найдут, испытают и, также, обретут Вселенскую Любовь и Космическую Гармонию. Все является частью всего, и клоны интеллекта — не исключение» [ibid.: 275]. Наконец, она пишет: «Виртуальное человечество может дать религии мощный импульс в ее поисках «человеческого предназначения» и «смысла жизни», значительно расширив наши возможности для развития и действия» [ibid.: 282].

мнению, наука и техника воплотят мечту о бессмертии на земле и уничтожат смерть как горизонт, на фоне которого человеческие жизни обретают значимость²⁵.

Заключение. Заново сконструировать бессмертие — трансгуманизм как квази-модернистская стратегия жизни.

Можно ли трактовать трансгуманистский проект победы над смертью посредством клонирования сознания как лишь очередную вариацию человеческого стремления к символическому бессмертию? Или же, как полагает Ротблатт, он представляет собой революционный почин, который предвещает появление человека совершенно иного типа? Я хочу завершить эту статью предположением, что ответ находится где-то посередине: трансгуманистское стремление к цифровому бессмертию одновременно и воспроизводит, и реконфигурирует те приемы, с помощью которых люди пытаются решать вечные экзистенциальные проблемы.

С одной стороны, трансгуманистская попытка достичь бессмертия через клонирование интеллекта явно отличается от сценариев, описанных Лифтоном и Олсоном. Более того, отличительные черты трансгуманистского проекта проступают еще четче, если рассматривать его именно в сравнительном ключе. Тем не менее, я утверждаю, что концепция Лифтона и Олсона сохраняет аналитическую ценность, а трансгуманистские усилия по достижению технобессмертия на самом деле представляют собой еще одну вариацию в череде попыток достичь символического бессмертия, а совсем не «сверх-революционную» идею, как полагает Ротблатт.

Лучше всего трактовать их именно как вариацию по той причине, что проектом трансгуманистского бессмертия движет все тот же самый базовый импульс — стремление сохранить свою связь с внешним потоком жизни. Однако «образы нескончаемого бытия», составляющие основу этого проекта, отличаются. В трансгуманистском видении нескончаемое бытие себя, как и связь этого бытия с чем-то его превосходящим, предполагает ре-концептуализацию человека как существа не только биологического, но и кибернетического, составленного из кодированной информации. Здесь «витологическое» приходит на помощь «биологическому» в процессе установления личностных координат, а «дигитальное»

²⁵ В самом деле, для Ротблатт за стремлением к бессмертию стоит желание бесконечного наслаждения, а не попытка символического преодоления страха смерти. «Желать личного

бессмертия можно только по двум причинам: потому, что вы наслаждаетесь жизнью сейчас, или потому, что надеетесь насладиться ей в будущем, если продолжите жить» [Rothblatt 2014: 292].

заменяет «натуральное» в способе представления и обеспечения своего нескончаемого бытия во времени. Вместе с тем представление о личности как о технологической/цифровой сущности, которую можно сохранять на компьютерной платформе, и противоположное генетической/биологической сущности, которой необходимо органическое тело, требует *не менее* сложной символической разработки.

Если отнестись к концепции Лифтона и Олсона серьезно, то сценарий достижения бессмертия в версии трансгуманистов вряд ли сможет удивить нас. Как подчеркивают Лифтон и Олсон, для того, чтобы «сценарии бессмертия обрели какой-то смысл, они должны соответствовать конкретным разновидностям человеческого опыта, характерным для данного исторического времени» [Lifton & Olson 1974: 79]. И хотя большинство американцев до сих пор воспринимают клонирование и перенос сознания скорее как научную фантастику, чем ближайшее будущее, общий импульс, вызвавший появление подобного сценария бессмертия, равно как и образы нескончаемого бытия, на которых он основан, хорошо отражают тенденции, характерные для нашего все более технологичного и цифрового общества. В этом смысле трансгуманистский проект достижения бессмертия может служить хорошей отправной точкой в исследовании того, как меняются представления о личности, обществе и человеке в цифровую эпоху²⁶.

Наконец, еще более интересным делает трансгуманистский проект обретения бессмертия его способ обращения с разнообразными пре-модернистскими, модернистскими и постмодернистскими «жизненными стратегиями» борьбы со страхом смерти²⁷. В своем классическом тексте «Смертность, бессмертие и другие жизненные стратегии» Зигмунд Бауман утверждает, что знание о собственной смертности всегда накладывает на людей глубокий отпечаток, и пытается изучить различные «жизненные стратегии», развертываемые обществом для управления этим знанием. Вторя Лифтону и Олсону, он пишет:

Я полагаю, что факт человеческой смертности и необходимость жить с постоянным знанием этого факта напрямую затрагивает многие важнейшие аспекты социальной и культурной организации всех известных обществ; и что большинство, возможно, что и все известные культуры

26 Как отметил Хава Тирош-Самуэльсон, «трансгуманистская повестка затрагивает и формирует многие аспекты культуры, общества и политики. Культурное значение трансгуманизма выходит далеко за рамки группы людей, провозгласивших себя

трансгуманистами» [Tirosh-Samuelson 2012: 717–718].

27 Для более углубленного исследования человеческих реакций на смерть в контекстах пре-модерна, модерна и «неомодерна» см. [Walter 1994].

могут быть поняты лучше (или, по крайней мере, поняты по-новому), если представить их как различные способы принятия и осмысления главной особенности человеческого существования — факта смертности и понимание этого факта — в диапазоне от констатации принципиальной невозможности осмысленного существования вообще до признания этого факта в качестве главного источника смысла жизни [Bauman 1992: 9].

Согласно Бауману, до наступления эпохи модерна религия генерировала господствующую стратегию смягчения страха смерти и обретения чувства определенного бессмертия. Смерть рассматривалась не как полнейшая аннигиляция и ничто, а, скорее, как «переход в другую фазу бытия» [ibid: 130]. Пусть люди и жили с осознанием невозможности контролировать или предотвращать наступление смерти, религия делала его менее пугающим и обещала посмертное воссоединение с предками и умершими близкими.

С приходом секуляризма, развитием науки и техники, смерть стала стремительно расколдовываться и в итоге «свелась к некоему *выходу* — моменту, когда все заканчивается» [ibid: 130]. Бауман утверждает, что сложившаяся в эпоху модерна стратегия борьбы со страхом смерти заключается в «деконструкции смерти». Низведя смерть до набора рисков, угроз и проблем, которые требуют активного вмешательства, к смерти стали относиться уже не как к неконтролируемой силе, которая одерживает над людьми победу, а как к серии ежедневных затруднений, которые можно *изолировать*, проявляя бдительность и следуя определенным правилам. По словам Баумана, люди модерна знают, что смерть неизбежна, но неустанно работают над тем, чтобы ее отсрочить²⁸. Бауман пишет:

Из экзистенциальной и неизбежной общечеловеческой проблемы феномен смерти был деконструирован в веренищу персональных летальных исходов, непохожих друг на друга и вызванных в каждом случае особыми обстоятельствами, которых можно было избежать; смерть как явление природы была деконструирована в череду событий, очевидно и неизменно спровоцированных человеческими действиями [Bauman 1992: 137].

Бауман также заметил, что в ситуации модерна люди охотнее жертвуют ежедневными удовольствиями, которые могут приблизить смерть, именно потому, что они ориентированы на будущее. Хотя Бауман прямо не ссылается на Лифтона и Олсона, он также полагает, что

28 Бауман писал: «правда о том, что смерти нельзя избежать, конечно, не отрицается. Ее нельзя отрицать, но можно убрать с повестки дня, заменив другой истиной: в каждом конкретном случае

смерть ... можно побороть, отсрочить или полностью устранить. Сама по себе смерть неизбежна, но каждый конкретный случай смерти случаен» [Bauman 1992: 138].

свойственная Просвещению забота о прогрессе, постоянном проектировании и о памяти потомков способствовала тому, что творческий сценарий бессмертия стал отличительной чертой эпохи модерна.

С этим резко контрастируют жизненные стратегии постмодерна, описанные Бауманом. Взамен деконструирования смерти, утверждает он, постмодернистская стратегия ослабления страха смерти предлагает «деконструировать бессмертие»: отбросить идею о том, что что-то может длиться вечно, сосредоточиться на происходящем здесь и сейчас, наслаждаться моментом — точка зрения, часто выражаемая через аббревиатуру YOLO (you only live once!²⁹) Согласно Бауману, в постмодернистском контексте рискованная и беззаботная жизнь становится репетицией смерти в повседневной жизни, делая смерть не такой страшной.

Трансгуманистская попытка добиться цифрового бессмертия не соответствует в полной мере ни одной из этих стратегий. Я утверждаю, что лучше всего определить трансгуманистский проект цифрового бессмертия как квази-модернистскую жизненную стратегию, стремящуюся заново сконструировать бессмертие посредством технологий. Как и многие трансгуманисты, которые стремятся отсрочить смерть путем специальных оздоровительных процедур, генной инженерии и достижений наномедицины, Ротблатт также отказывается признавать ее «неизбежность»³⁰. Ее недавнее выступление на шоу Ted Talk называлось «Цель технологии — победить смерть». Трансгуманисты, таким образом, точно также заинтересованы в обретении бессмертия, как и их предшественники. Однако вместо того, чтобы довериться религии или вверить память о себе потомкам, они обращают свою «веру» на науку и технику. Как и Герачи, ученый-религиовед Хава Тирош-Самуэльсон полагает, что, хотя трансгуманистов часто изображают как ультрасовременных секулярных рационалистов, движение трансгуманизма имеет много общего с религией. «Трансгуманизм», пишет она, «выражает глубинные религиозные побуждения секуляризованным языком науки и техники, которые ранее считались оппонентами религии» [Tirosh-Samuelson 2012: 729]. Она предлагает рассматривать трансгуманизм как «секуляризованную веру, гибрид светских и религиозных идей: трансгуманизм секуляризует традиционные религиозные идеи с одной стороны, и наделяет технологию спасительным смыслом с другой» [Tirosh-Samuelson 2012: 719]. Сходного мнения придерживается и Абу Фарман, который утверждает, что трансгуманизм «навевает наукообразные космологические грезы», которые хотят вернуть

29 Живешь всего лишь раз (*англ.*).

30 Например, см. Aubreyde Greyand, Michael Rae Ending, Ageing: The Rejuve-

nation Breakthroughs That Could Reverse Human Ageing in Our Lifetime (2007) и Ray Kurzweil, Fantastic Voyage: Living Long Enough to Live Forever.

Вселенной «тайну». Трансгуманистами движет «шанс использовать науку для поиска цели (смысла) вселенной, лишившейся смысла по вине самой науки» [Farman 2012b: 1080]).

Наконец, хотя и возникает ощущение, что трансгуманистский проект цифрового бессмертия всецело подчинен заботам о будущем и, в силу такого восприятия времени, является модернистским, то внимательно изучив реальные практики, порожденные цифровым бессмертием, мы обнаружим, что эта жизненная стратегия, как и описанная Бауманом постмодернистская, в высшей степени сосредоточена на настоящем. Их ключевое различие, однако, состоит в том, что цифровое бессмертие требует от людей разработки совершенно другой разновидности чувствительности к настоящему. Вместо поощрения беззаботного и игривого — «живем один раз» — отношения к жизни, трансгуманистский способ достижения бессмертия требует проявлять к ней пристальное и неослабное внимание документалиста: фиксация всех событий для последующего сохранения этих данных в персональном профиле интеллекта здесь становится, наверное, даже более важной задачей, чем проживать эти события и получать удовольствие от жизни.

Смогут ли трансгуманисты реализовать свою мечту о бессмертии с помощью клонирования интеллекта, покажет время. Но будет успешной подобная попытка, или нет, в любом случае она предоставляет отличную возможность исследовать способы, которыми наука, технология и цифровая культура трансформируют человеческие поиски бессмертия, а также формируют стратегии борьбы со страхом смерти в XXI веке.

Литература

- Bauman 1992*—Bauman Z. Mortality, immortality and other life strategies. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Becker 1973*—Becker E. The Denial of Death. New York, NY: Simon & Schuster, 1973.
- Bell, Gray 2000*—Bell G., Gray J. Digital immortality: Technical report, 2000 (<http://research.microsoft.com/apps/pubs/default.aspx?id=69927>).
- Bernstein 2016*—Bernstein A. Love and resurrection: Remaking life and death in contemporary Russia. *American Anthropologist*, 2016(118), pp. 12–23.
- Cave 2012*—Cave S. Immortality: The quest to live forever and how it drives civilization. New York, NY: Crown Publishers, 2012.
- De Grey & Rae 2007*—De Grey A., Rae M. Ending aging: The rejuvenation breakthroughs that could reverse human aging in our lifetime. New York, NY: St. Martin's Press, 2007.
- Farman 2012a*—Farman A. Secular immortal (Ph. D. dissertation). Department of Anthropology, City University of New York, New York, 2012.
- Farman 2012b*—Farman A. Re-enchantment cosmologies: Mastery and obsolescence in an intelligent universe. *Anthropological Quarterly*, 2012(85), pp. 1069–1088.
- Farman 2014*—Farman A. Informatic selves. Mohacs G. Ecologies of care: Innovations through technologies, collectives and the senses. Osaka University Press, 2014, pp. 273–282.
- Foster 2007*—Foster R. The work of the 'new economy': Consumers, brands, and value // *Cultural Anthropology*, 2007(22), pp. 707–731.
- Geraci 2010*—Geraci, R. Apocalyptic AI: Visions of heaven in robotics, artificial intelligence, and virtual reality. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Goertzel & Ikle 2012*—Goertzel B., Ikle M. Special issue on mind uploading: Introduction // *International Journal of Machine Consciousness*, 2012. 4 (1), pp. 1–3.
- Hughes 2012*—Hughes J. The politics of transhumanism and the techno-millennial imagination, 1626–2030. *Zygon*[®], 2012(47), pp. 757–776.
- Lifton & Olson 1974*—Lifton R., Olson E. *Living and dying*. New York: Praeger Publishers, 1974.
- More 2013*—More M. The philosophy of transhumanism. In M. More, N. Vita-More (Eds.) *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 1–2.
- More & Vita-More 2013*—More M., Vita-More N. Roots and core themes. In M. More, N. Vita-More (Eds.) *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 1–2.

- Romain 2010*—Romain T. Extreme life extension: Investing in cryonics for the long, long term. *Medical Anthropology*, 2010(29), pp. 194–215.
- Rothblatt 2013*—Rothblatt M. Mind is deeper than matter. In M. More, N. Vita-More (Eds.) *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 317–326.
- Rothblatt 2014*—Rothblatt, M. Virtually human: The promise and the peril of digital immortality. New York: St. Martin's Press, 2014.
- Solomon et al. 2015*—Solomon S., Greenberg J., Pyszczynski, T. The worm at the core: On the role of death in life. New York: Random House, 2015.
- Tirosh-Samuelson 2012*—Tirosh-Samuelson H. Transhumanism as secularist faith. *Zygon*[®], 2012(47), pp. 710–734.
- Valentine 2012*—Valentine D. Exit strategy: Profit, cosmology, and the future of humans in space. *Anthropological Quarterly*, 2012(85), pp. 1045–1067.
- Walter 1994*—Tony Walter. *The Revival of Death*. London: Routledge, 1994.

Микаэль Хвид Якобсен и Майкл Си Керл

ТЕКУЧЕЕ БЕССМЕРТИЕ¹

Интервью с Зигмунтом Бауманом

Микаэль Хвид Якобсен. Профессор кафедры социологии Ольборгского университета (Дания).

Майкл Си Керл. Профессор кафедры социологии Университета Тринити (США).

Зигмунт Бауман (1925–2017). Британский социолог, профессор Лидского университета, известный своими исследованиями современного общества. В сферу его научных интересов входили глобализация, антиглобализм, альтерглобализм, модерн и постмодерн, Холокост, бедность, труд, рабочее движение, социальные движения, критика общества потребления.

Перевод Анастасии Сухановой

Польский социолог Зигмунт Бауман высказал важную мысль в своем эссе «Бессмертие, постмодернистская версия»: «Знать о своей смертности означает в то же время знать о *возможности бессмертия*... Осознавать свою смертность означает вообразить свое бессмертие, мечтать о бессмертии, стремиться к бессмертию» [Bauman 1997]. В академических кругах Зигмунт Бауман наиболее известен своими работами о Холокосте, а в последнее время — книгой «Текучая современность» [Bauman 2000], вызвавшей заметный резонанс. Он также является автором одной из наиболее выдающихся социологических работ о бессмертии «Смертность, бессмертие и другие жизненные стратегии» [Bauman 1992a]. В этой книге Бауман приводит исчерпывающую и убедительную историю трансформации нашего представления о бессмертии по мере перехода от домодерного общества через современность к обществу постмодерна. В частности, он предполагает, что если общество модерна в первую очередь сосредоточено на «деконструкции смерти» посредством медицинских вмешательств, то общество постмодерна занято скорее «деконструкцией бессмертия»: «Если современное общество деконструировало смерть до набора неприятных, но поддающихся укрощению болезней..., то в обществе, появившемся в самом конце эры современности, именно величественное, но далекое блаженство бессмертия подвергается деконструкции до больших или меньших, но всегда достижимых удовольствий, так что образ высшего блаженства может раствориться и исчезать из поля зрения в экстазе наслаждения... Бессмертно каждое мгновение — или никакое вовсе. Бессмертие уже здесь, но оно не задержится здесь надолго. Бессмертие столь же преходяще и недолговечно, как все остальное» [Bauman 1992a: 164].

Согласно Бауману, стремление к той или иной форме бессмертия (или к выживанию как более полезной и, возможно, более реальной альтернативе едва ли достижимому бессмертию) является неотъемлемой частью человеческого способа бытия-в-мире (being-in-the-world) [Bauman 1992b]. Однако идеи о бессмертии не остаются неизменными,

¹ Michael Hviid Jacobsen & Michael C. Kearl. Liquid immortality — an interview with Zygmunt Bauman, Mortality, Vol. 19, No 3 (2014), pp. 303–317.

так как человек постоянно деконструирует и воссоздает значение смерти и, следовательно, значение бессмертия [Kearl 1989]. В понимании Баумана бессмертие и выживание представляют собой социальные конструкты, сформированные надеждами, мечтами и устремлениями определенного общества и его отдельных членов в определенный момент времени [Jacobsen 2013]. Таким образом, бессмертие — это своего рода утопия, которая мотивирует общество и отдельных его членов и предоставляет им смысл и стратегии жизни, неизбежно проживаемой перед лицом смерти [Jacobsen 2012: 83–86]. С наступлением того, что Бауман называет «текучей современностью» — этапа социального развития, для которого характерны изживание, демонтаж, слом и нескончаемый распад форм, ранее, в «цельной современности», соединявших различные явления вместе и обеспечивавших их сохранность — пути к бессмертию, как и все остальное, теперь становятся полностью индивидуальными [Bauman 1999]. Если раньше принадлежность к группе избранных — великих деятелей истории, знати и писателей — гарантировала символическое бессмертие в форме коллективной памяти потомков, то сегодня торги за бессмертие становятся общедоступными и полностью демократизируются: от голливудских знаменитостей, звезд спорта и реалити-шоу до обычных людей с тысячами опубликованных «селфи» в различных соцсетях, теперь каждый претендует на свои 15 минут славы и право быть «замеченным». Одним из главных результатов этого процесса стало то, что подобный спрос на бессмертие оказывается контрпродуктивным и создает «перегрузку». Узкие мостики, ведущие к бессмертию, сегодня переполняются: все внезапно стремятся стать бессмертными, но это не удается никому, так как наше ограниченное коллективное внимание не может обслужить бесконечное число стремящихся к популярности, памяти или известности. Другим следствием стало то, что бессмертие во всех смыслах переходит от вечного блаженства загробного мира, ожидающего нас в конце земной жизни, к самой жизни, требующей все больше времени и усилий [Bauman 2006]. Таким образом, в интригующем видении Баумана бессмертие трансформируется от представления о чем-то великом и далеком к *hic et nunc*², требующему немедленного удовлетворения.

Имя Зигмунта Баумана уже появлялось на страницах журнала *Mortality*: несколько лет назад Бауман участвовал в дискуссии о смерти и умирании, в рамках которой он также кратко прокомментировал тему поиска бессмертия [Jacobsen 2011]. В этом интервью Бауман более подробно рассматривает различные аспекты бессмертия и стратегий

2 Здесь и сейчас (*лат.*)

выживания (*survivalism*³). Интервью составлено на основе переписки по электронной почте, длившейся в течение нескольких недель 2013 года. Мы благодарны Зигмунту Бауману за время, которое он уделил ответам на наши пытливые вопросы.

Неустаннoе поиски бессмертия вдохновляют людей в самом широком диапазоне религиозной, духовной и абсолютно светской деятельности — будь то эпос о Гильгамеше, написанный порядка 5000 лет назад, живописные полотна Ганса Мемлинга и Иеронима Босха, созданные в эпоху позднего Средневековья, или современные генетические и биомедицинские технологии. Почему бессмертие — смутная идея, недостижимый опыт — кажется людям таким важным?

Было бы крайне самонадеянно с моей стороны, если не сказать возмутительно, притвориться, что я мог бы добавить хоть что-нибудь существенное и ранее неизвестное к ответу, который дал на ваш вопрос Блез Паскаль, задолго *avant la lettre*⁴ (в середине семнадцатого века!). Я позволю себе привести его соображения, записанные в его действительно бессмертном труде «Мысли»⁵: «Когда я думаю о кратком сроке своей жизни, поглощаемом вечностью до и после нее..., о крошечном пространстве, которое я занимаю, и даже о том, которое вижу перед собой, затерянном в бесконечной протяженности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, я чувствую страх и удивление, отчего я здесь, а не там; ведь нет причины, почему бы мне оказаться скорее здесь, чем там, почему скорее сейчас, чем тогда... В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемяю. Величие человека в том, что

3 *Survivalism* — сурвайвализм, от *survive* — выживать (*англ.*). В 70–80-х годах прошлого века в англоязычной литературе *survivalists* стали называть людей, чье поведение (как правило — создание запасов продовольствия, проведение паравоенных, медицинских и спортивных тренировок, постройка частных бункеров, организация автономных изолированных общин и пр.) было мотивировано идеей физического выживания в гипотетической ситуации локальной (в рамках города или страны) или глобальной катастрофы (техногенной, социальной, природной). В более широком смысле этим термином обозначают разновидность адаптивных жизненных стратегий, идей и практик (индивидуальных и коллективных), рассчитанных на получение того или иного

преимущества (репродуктивного, технологического, психологического и пр.) в ситуации реальной, но чаще воображаемой угрозы (синдром «тревожного планирования»). Такие стратегии объединяют широкий класс исторических явлений: от древних религиозных доктрин, сект миллениаристов и русских раскольников до современных институтов гражданской обороны, экофермерства, климатического алармизма и движения трансгуманистов. *Здесь и далее примечания АРС.*

4 До возникновения термина (*фр.*)

5 Цитаты приводятся по изданию: Блез Паскаль. Мысли. Афоризмы. Перевод Ю. Гинзбург. М.: Издательство АСТ, 2011.

он сознает себя несчастным. Сознать себя несчастным — это несчастье; но сознавать, что ты несчастен, — это величие. Коль скоро люди не могут победить смерть, нищету, невежество, то чтобы стать счастливыми, они решили об этом не думать. Итак, единственное благо людей состоит в развлечении от мыслей о своем уделе; это может быть какое-нибудь занятие, сбивающее мысли на другой путь, или какая-либо новая, приятная страсть, их заполняющая».

Все соображения, которые необходимо принять во внимание, учтены в этих цитатах... Мне остается лишь попытаться раскрыть их. Альфред Норт Уайтхед утверждает, что «вся философская традиция не более чем заметки на полях сочинений Платона». Если же речь заходит о том, «почему бессмертие кажется людям таким важным», дальнейшие размышления можно рассматривать как не более чем заметки на полях сочинения Паскаля.

Одна из таких заметок, которую необходимо привести в первую очередь, это идея Михаила Бахтина о «космическом страхе». Маловероятно, что Бахтин когда-либо читал тексты Говарда Филлипса Лавкрафта, который мог бы оспорить звание изобретателя этого термина, если бы не умер в 1937 году: в мифологии Лавкрафта «космический страх» — это страх *неизведанного*, который является самой древней и сильной разновидностью страха — древнейшего и сильнейшего переживания человека. Лавкрафт полагал, что мы, люди, генетически запрограммированы на страх перед темнотой, так как для наших самых ранних предков она была источником неизведанного, а значит величайшим источником опасности. Для Бахтина же космический страх был в некотором роде «матерью всех страхов», целиком и полностью мета-страхом, страхом, по модели которого создаются все остальные страхи. То, что он называет «космическим страхом», есть неожиданная и непреодолимая дрожь, которая охватывает нас при виде простирающихся до небес горных гряд или бескрайних морей: открытие беспредельности вселенной и ничтожности нас самих, о которой они напоминают. Это двойное открытие <беспредельности и ничтожности> и формирует тот первобытный прототип, согласно которому моделируются все остальные тревоги и беспокойства, врожденные и «естественные», равно как и искусственные «официальные страхи», выдуманные сильными мира сего. Этот контраст делает явным тот факт, что, не будучи ни телесно, ни умственно соизмеримыми с недостижимым величием гор и морей, мы обречены лишь на неизбежно тщетные попытки подчинить их себе материально или духовно — захватить их или постичь. Согласно Паскалю, «краткий срок жизни, поглощаемый вечностью до и после нее» и «крошечное пространство, которое я занимаю, затерянное в бесконечной протяженности пространств», то есть, иначе говоря, эти идеи бесконечности

(пространства) и вечности (времени), однажды обнаруженные нами, и делают нас невыносимо и неизлечимо (невыносимо, потому что неизлечимо) напуганными. Я бы добавил, что эти идеи производят на нас такой эффект, потому что не могут быть *схваченными* — они ускользают от нас, поэтому не даются пониманию. Вместе они создают архетипическое «неизведанное», этот первобытный источник страха и дрожи. Это неизведанное, неизведанность которого, однажды схваченная, не может быть забыта, и которое по этой причине делает нас теми несчастными созданиями, которыми мы являемся: несчастными, осознающими свое несчастье.

Обратим внимание: Паскаль замечает, что «величие человека в том, что он сознает себя несчастным». Зная о том, что мы смертны (в отличие от всех других живых существ), и зная это с самых ранних лет нашей жизни, мы обречены жить перед лицом этого знания. Проживать жизнь перед лицом этого знания, осознавать смехотворную быстротечность нашей жизни в сравнении с бесконечностью вселенной и печальную малость места, которым будет ограничена наша жизнь в сравнении с бесконечностью космоса, означает знать, как говорит Паскаль, что «нет причины, почему бы мне оказаться скорее здесь, чем там, почему скорее сейчас, чем тогда...». «Нет причины» — означает «нет смысла». Но бессмысленность — это невыносимое состояние. Остаток жизни, таким образом, становится бесконечной попыткой *наполнить жизнь смыслом*, или же забыть ее экзистенциальную бессмысленность, или подавить ее, определить ее как неактуальную, не имеющую никакой важности. Короче говоря, сделать жизнь-с-осознанием-собственной-смертности выносимой, приемлемой. Эти бесконечные усилия мы называем *культурой*. «Культура» — это другое название для величия, которое Паскаль выявил в нашей общей для всех несчастью.

Создается впечатление, что большинство тем, которые исследуют социологи, имеют под собой ясное, конкретное или эмпирически определяемое измерение, как, например, изучение неравенства, сообществ, поведенческих моделей и так далее. Бессмертие, напротив, понимается как нечто исключительно спекулятивное, существующее за пределами земной жизни человека. Почему в таком случае бессмертие вообще оказывается предметом исследования для социологов?

Человеческое общество, объект изучения социологов, отличается от стада, стаи, роя, отары и т. д. тем, что оно порождено и сохраняет целостность благодаря культуре. «Культурная социология» — это не одна из множества возможных школ или подходов к изучению общества: любое исследование общества, намеренно или как бы между прочим, умышленно или неумышленно является исследованием культуры (если

быть точнее: только на свой страх и риск можно в таком исследовании вынести культуру за скобки). А культура берет начало и развивается благодаря необходимости и стремлению найти смысл, который (как обнаружил Гуссерль) соединяет понимание с намерением, интенцией, и формирует *действие-для-того-чтобы, действие-направленное-на*, действие, совершаемое исходя из цели. Эта особенность человеческого существования, согласно Паскалю, восходит к знанию о смертности, которое, в свою очередь, определяет бессмертие как наивысший, хоть и недостижимый горизонт человеческого способа бытия-в-мире, бытия, для которого, в отличие от всех других живых существ, характерно неукротимое стремление и возможность к трансценденции. Давайте теперь вычеркнем эти соображения из социологической работы, и станет невозможно корректно описать и понять саму ее суть. Волей-неволей, осознанно или нет, социологи вовлечены в пристальное изучение того, как вездесущая тема бессмертия влияет на человеческие мысли и поступки — не важно, лежит она на поверхности или скрыта глубоко от глаз. Однако вовлечены они не столько в «пристальное изучение *бессмертия*», как предложили вы (нельзя ведь пристально изучать несуществующее!), сколько в изучение его *образов и репрезентаций*, а вместе с тем *социальных последствий* образов, возникающих и сохраняющихся в воображении.

В вашей книге 1992 года «Смертность, бессмертие и другие жизненные стратегии» [Bauman 1992a] вы описали переход от модерной обеспокоенности деконструкцией смерти к постмодерной обеспокоенности, направленной на деконструкцию бессмертия. С тех пор вы изменили ваши формулировки, предпочитая «постмодерну» термин «текущая современность». Зная (например, из введения к упомянутой книге), что такие слова как «досовременность», «современность», «постсовременность» (premodernity, modernity, postmodernity) и «текущая современность» (liquidmodernity) представляют собой лишь интеллектуальные конструкции, направленные на фиксацию бесконечно сложного, беспорядочного и многогранного мира, мы все же хотели бы прояснить, есть ли что-нибудь новое в подходе к бессмертию в «текущей современности» в сравнении с постмодерном? Действительно ли мы все еще заняты деконструкцией бессмертия, и если да, то как?

Стратегия деконструкции не изменилась с тех пор, как я сменил в своем словаре термин «постмодерн» на «текучую современность», но набор тактических приемов был расширен и продолжает расширяться, постоянно добавляются новые изобретения и хитрости, которые можно было бы с трудом (если вообще возможно) представить около пятнадцати лет назад — в то время их можно было обнаружить разве что в научной фантастике. Рискуно предположить, что центр притяжения в непрерывном

поиске новых способов деконструкции бессмертия и нейтрализации его отравляющего действия на сознание (а также превращения мечты о бессмертии в мечту, подходящую для извлечения экономической выгоды) сместился из мира развлечений (предлагающих, если не само бессмертие, то, по крайней мере, «опыт бессмертия», доступный «здесь и сейчас», готовый к немедленному потреблению, и низводящий его образ с призрачных недостижимых высот беспредельной вечности до категории доступных товаров, готовых к ежедневному использованию) к *технологиям*. Но позвольте сразу отметить, что независимо от того, оставалась ли идея бессмертия в привычной среде обитания или перемещалась на территорию технологий, она последовательно — постепенно, но стабильно — теряла священную ауру, лишалась чар, превращалась в товар. Она стала одним из многих объектов желания, которые рынки охотно предоставляют, а деньги (во всяком случае большие деньги) могут купить.

Так или иначе, современное смещение величайшей и самой непокорной из человеческих тревог к сфере технологий представляет собой еще один случай «прометеева комплекса» и связанной с ним «прометеевой зависти» (ужаса и злости, которые переполняют нас при виде рукотворных артефактов, демонстрирующих более совершенные навыки и мастерство, чем те, которыми мы, их создатели, обладаем и которые можем приобрести), выявленных более полувека назад Гюнтером Андерсом в качестве одной из наиболее угрожающих черт эры технологий. Сейчас главной причиной (а значит и мишенью) зависти Прометей становятся скорость и точность цифровых вычислений. Кевин Уорвик (судя по всему, первый человек, который совершил попытку «сделать апгрейд» своего тела, вживив цифровые устройства в мозг) подробно и красноречиво описал свой опыт в книге «Я, киборг» [Warwick 2004], а также сформулировал или позволил своим издателям сформулировать мысль в аннотации к ней следующим образом: «Полагая, что машины, обладающие интеллектом, далеко выходящим за пределы человеческого, в конечном счете будут принимать важные решения, Уорвик исследует, можем ли мы избежать постепенного исчезновения, используя технологии, чтобы улучшить наши сравнительно ограниченные возможности». О рассуждениях, толкнувших Уорвика на вживление компьютера в собственное тело (наши дальние предки поедали своих врагов, веря, что таким образом получают их силу), мы узнаем со слов самого ученого: «Фатум (fate) сделал меня человеком, но и дал возможность справиться с судьбой. Возможность изменить себя, улучшить свою человеческую форму с помощью технологий. Напрямую соединить мое тело с силиконом. Стать киборгом — наполовину человеком, наполовину машиной...». По-видимому, со смещением фокуса внимания к сфере технологий

возникает другой семантический сдвиг — от духовной сферы к телесной. Появление технологий повлекло за собой идею возможного телесного бессмертия в реальном мире — идею, ранее монополизированную проповедниками Второго Пришествия и авторами научно-фантастических романов. Генная инженерия, бионика, киборгизация и, что не менее важно, клонирование — все эти технологии обещают бессмертие тела, или, во всяком случае, бесконечную продолжительность его «эксплуатации». Не являясь экспертом ни в одной из этих технологий и будучи вынужденным полагаться на мнения специалистов, известных своими противоречивыми мнениями, я, очевидно, не способен вынести вердикт о том, обоснованы ли эти обещания. Я могу лишь отметить то влияние, которое сам факт наличия такого обещания, ставшего еще более правдоподобным благодаря падким на сенсации средствам массовой информации, уже оказывает как на формы популярных страхов/опасений/жажды бессмертия, так и на всевозможные установки, через которые они реализуются, а также на каналы, через которые идет избавление от связанных с бессмертием проблем и нехороших предчувствий.

После всех упомянутых мной новейших сдвигов внутри бесконечного романа смертных с бессмертием позвольте мне отступить назад на четыре с половиной тысячелетия к эпосу о Гильгамеше, который вы так своевременно, хоть и кратко, упомянули в самом начале нашей беседы:

*Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй подругу—
Только в этом дело человека!⁶*

Так говорила Сидури Гильгамешу, прежде напомнив ему, что его путь к земле бессмертия обречен, потому что «Боги, когда создавали человека, — смерть они определили человеку».

Но, вопреки совету Сидури, таков был ответ Гильгамеша на жалобу своего верного друга и спутника Энкиду о том, что «Вопли, друг мой, разрывают мне горло: без дела сижу, пропадает сила»:

6 Цитаты приводятся по изданию: М.—Л.: Издательство Академии наук СССР, 1961. Перевод с аккадского И. М. Дьяконова.

*Друг мой, далеко есть горы Ливана,
Кедровым те горы покрыты лесом,
Живет в том лесу свирепый Хумбаба,
Давай его вместе убьем мы с тобою,
И все, что есть злого, изгоним из мира!
Нарублю я кедра, поросли им горы,
Вечное имя себе создам я!*

Я полагаю, что это были два первых зафиксированных ответа на обнаружение человеком своей человеческой — слишком человеческой! — predetermined смертности (отметим, что записаны они клинописью одну тысячу с половиной лет до предположительного времени создания Гомером «Илиады»). Третий ответ — был ли он сформулирован с тех пор? До сих пор нет. И кто именно должен его формулировать?

И последнее — цитата из книги Тодда Мэй⁷ «Смерть» [May 2009], о которой я узнал благодаря моей дочери Анне Сфард. Смерть, полагает автор книги, это «болезнь, лекарство от которой, если бы оно существовало, было бы хуже самой болезни». Я абсолютно с этим согласен. Вот как Тодд Мэй объяснил смысл своего предположения в интервью, которое он дал Мэтту Бибери: «Траектория (жизни) ограничена, поэтому то, как эта траектория выглядела и как будет выглядеть, имеет значение» [Bieber 2014]. Иными словами, без смертности жизнь не имела бы никакого смысла. Именно благодаря осознанию человеком смертности, «проживаемой» смертности, этот смысл присутствует. Эту истину в своем бессмертном рассказе «Бессмертный» так красиво и так убедительно, не оставляя и тени сомнений, раскрыл Хорхе Луис Борхес. И это истина, которую также поддержали бы животные, будь у них возможность создавать нарративы и записывать их. Но они не создают нарративы, и они не могли бы их создавать по своей воле в силу ее отсутствия. И это неудивительно. В конце концов, для самих себя животные остаются бессмертными до тех пор, пока живы.

В статье 1992 года «Выживание как социальный конструкт» [Bauman 1992b] вы подчеркиваете несколько так называемых «стратегий выживания», которые человечество использовало на протяжении истории в поиске осмысленного примирения с фактом смерти. Вы предлагаете «религию», «любовь», «общее дело» и, наконец, «заботу о себе» (self-care) в качестве господствующих «стратегий выживания», каждая из которых обладает своими возможностями

7 Тодд Мэй (Todd Gifford May, р. 1955) — политический философ, автор термина «пост-анархизм», исследователь творчества Мишеля Фуко и Жюль Делеза, профессор Клемсонавского Университета (Южная Каролина, США).

и недостатками. Как вы считаете, сохраняет ли в современном обществе забота о себе (например, фитнес) позицию одной из ведущих стратегий выживания, к которым человек прибегает, чтобы противостоять реальности смерти?

Как следует из моих рассуждений, все проблемы/затруднения, связанные с нашим представлением о вечности и бесконечности (которое специфично для нашего вида, двулико и двойственно, оно лишает и одновременно дает нам возможности) обладают поразительным сходством с птицей Феникс, имеющей обыкновение восставать из пепла невредимой и полной жизни. Но «фитнес», на мой взгляд, только частично, смежно (будучи связанным с человеческим телом), принадлежит к группе человеческих тревог, относящихся к вашему вопросу. Я полагаю, что блистательная карьера «фитнеса» в нашем обществе потребления текущей современности, в обществе собирателей приятных ощущений (каждый собиратель стремится совместить и смешать воедино роли скрипки, скрипача и разборчивого любителя музыки) относится не столько к продлению человеческой жизни, сколько к *возможности человеческого тела* (этого основного вместилища удовольствий) потреблять больше удовольствий более часто и, в свою очередь, предотвращать риск уменьшения этой возможности. Забота о себе, напрямую связанная с группой забот «о выживании», оказывается на самом деле заботой о *здоровье* — намерением и практиками увеличения *длительности человеческой жизни* при помощи последовательного предотвращения или борьбы со всеми состояниями, на которые ссылаются те, кто заполняет графу «причина смерти» в свидетельстве о смерти.

Что касается нашей озабоченности здоровьем (и неявно предполагаемой возможности бесконечного продления земной жизни), она вряд ли когда-либо ослабнет. Подобно любой другой области человеческих мечтаний/желаний/стремлений, которую рынки крайне охотно колонизируют и делают прибыльной, мы в результате сталкиваемся со следующими одна за другой «паниками вокруг здоровья» и новинками из числа лекарственных средств. Суммы, потраченные на лекарства и профилактические средства, мази и дорогостоящие препараты постоянно увеличиваются, а вместе с тем растет и общественная готовность их расходовать — общественный спрос включает эти суммы в госбюджеты. Надо признать, что все эти меры результативны. Почти повсюду ожидаемая продолжительность жизни человека становится длиннее, в отличие от ожидаемого срока существования большинства других физических, юридических, одушевленных и неодушевленных, материальных и идеальных сущностей. И в отличие от остальных она продолжает увеличиваться с перспективами на еще больший рост. Я полагаю, что эта ревизия определений Паскаля оказывает значительное влияние

на появление и усиление тенденции текущей современности индивидуализировать и приватизировать социальные проблемы и переносить их решения в сферу самореферентной «политики жизни».

В наводящей на размышления книге 2007 года «Как жить вечно или умереть, пытаясь» [Appleyard 2007] Брайан Эпплярд утверждает, что так называемое «новое бессмертие» заключается не в фантастических понятиях «жизни после смерти» или «загробной жизни», а в выживании, понимаемом как непрерывное продление средней продолжительности жизни. В вашей работе вы также указывали на то, что мы перешли от бессмертия к выживанию. Какое влияние этот «парадигмальный сдвиг», возможно, подпитываемый секуляризацией, оказывает на то, как мы понимаем и организуем нашу жизнь?

Да, я наблюдал этот процесс и делился своими наблюдениями уже в 1992 году. С тех пор, как я уже отмечал, озабоченность загробной жизнью стала еще слабее (или, возможно, речь идет о ее временном заточении в темнице подсознания) на фоне появления новых громких технологий, продлевающих жизнь, как подлинных, так и гипотетических. На мой взгляд, этот процесс был больше «подпитан» вышеупомянутой ревизией определений Паскаля, чем «секуляризацией», что бы ни означал этот термин, который так часто используют и которым так же часто злоупотребляют. Значение этой ревизии грандиозно. Она значительно меняет перспективу, исходя из которой создаются жизненные-нарративы и *les projets de la vie*⁸. Однако до изменений в структуре происходят значительные перемены в мышлении и аксиологии. В целом я склонен сжато выразить многочисленные социокультурные последствия этой перемены в концепции «short-termism»⁹, «тирании момента» (термин Томаса Хюлланда Эриксона¹⁰) или, возможно, неуклюжем, но более емком «nowism»¹¹. Тенденции, которые описывают эти концепции, прослеживаются в самых различных проявлениях этого нового образа жизни. На мой взгляд, тот факт, что озабоченность жизнью после смерти слабеет, является лишь одной из многочисленных манифестаций резкого сокращения временной перспективы, выражаемого, например, позицией «я-хочу-это-сейчас» живущими «фрагментарно» обитателями мира потребления. Пока мы заняты поиском безопасных переходов от одного жизненного эпизода к другому, или завершением старой и началом

8 Проектирование жизни (*фр.*)

9 Short-term — краткосрочный, сиюминутный (*анг.*).

10 Томас Хюлланд Эриксен (Thomas Hylland Eriksen, р. 1951) — исследователь, работающий в русле «антропологии глобализма», профессор Университета Осло.

11 От now — сейчас (*анг.*).

новой главы жизни, у нас вряд ли будет настроение и возможность беспокоиться о жизни после смерти. Даже в большей степени, чем концепция «выживания», «новое бессмертие» претендует на то, чтобы далекое будущее перетекло в «настоящее», в то, что немцы называют *Erlebnis*¹².

Медицинские технологии сегодня обещают искоренить раковые заболевания и обеспечить здоровую долгую жизнь с помощью биотехнологических экспериментов с ДНК, клонированием, стволовыми клетками, геномом и т. д. В вашей недавней беседе с Читлало Ровиросо-Мадразо в книге «Жизнь взаимы» [Bauman 2010] вы обсуждаете некоторые из недавних научных открытий и говорите, что «история науки — это и долгий путь ошеломительных открытий и изобретений, и кладбище в равной степени ошеломительных ошибок и ложных маршрутов». Как вы относитесь к биотехнологическим экспериментам, направленным на сохранение и продление человеческой жизни — как к ошеломительным открытиям и многообещающим изобретениям или, напротив, как к ошеломительным ошибкам?

Наряду с «ошеломительными ошибками, промахами и ложными маршрутами» я назвал бы еще одну причину, по которой следует с осторожностью воспринимать следующие друг за другом научные открытия как еще один сигнал тревоги, подтверждающий предостережение Вергилия «*timeo Danaos et dona ferentes*»¹³. Весной 2011 года Крис Боулби рассказывал на BBC Radio 4 о Фрице Габере, великом химике, лауреате Нобелевской премии, которого собирались привлечь к суду за военные преступления: он был человеком, который, и тут я разделяю мнение Боулби, воплощает в себе суть «дебатов о способности науки творить благо и зло» лучше, чем кто-либо другой. Рожденный в 1868 году в немецком городе Бреслау (сейчас это польский город Вроцлав), молодой Фриц вместе со своими многочисленными современниками олицетворял амбиции тогда еще молодой, но все более самоуверенной и бурно развивавшейся науки. Он был автором известной фразы «У нас есть только одно ограничение — это ограничение наших возможностей». А его возможности, надо признать, были незаурядными. В той же степени незаурядными были и его амбиции, а также равнодушие и пренебрежение к любым препятствиям на пути их реализации. Такими же были его научные достижения: его вклад как в *благополучие*, так и в *возможность*

12 *Erlebnis* — непосредственный опыт, событие, приключение (*нем.*), в английском приблизительно соответствует *experience*.

13 *Timeo Danaos et dona ferentes* — Вергилий, «Энеида» (II, 49). В переводе Валерия Брюсова и Сергея Соловьева «боюсь Данаев я и дары подносящих» (*лат.*). В устном обиходе чаще перефразируется как «бойтесь данайцев».

самоуничтожения человечества. С самого начала своей блистательной научной карьеры Фриц Габер стал последовательно расправляться с ограничениями, которые препятствовали человеческим возможностям в осуществлении задуманного. В этом и заключается сама суть науки, не так ли?... Но девятнадцатый век прошел под знаком мрачных предупреждений Томаса Мальтуса, которые компрометировали столь востребованную этим веком идею власти, измеряемой числом здоровых людей, занятых на фабриках и готовых идти на поля сражений, если возникнет в том необходимость. Чтобы быть здоровыми и готовыми к борьбе, люди должны размножаться, получая питание в объеме, достаточном для поддержания их числа. Но именно это условие Мальтус объявил лежащим за пределами человеческих возможностей. Питание растущего числа населения стало тем камнем, о который могли споткнуться амбиции науки, а вместе с ними и надежды на бесконечное усиление власти человека. Вернее сказать, обязательно бы споткнулись, если бы не заслуги химика Фрица Габера и его коллеги-инженера Карла Боша, которые нашли способ синтезировать аммиак из азота и водорода, или, как тут же определили это изобретение, «создавать хлеб из воздуха» — решение, которое сама Природа, не готовая к росту населения, очевидным образом не могла породить сама, ведь растения, в той форме, в которой они были созданы Природой, не впитывали достаточно азота из воздуха самостоятельно¹⁴. Для того, чтобы производить достаточно продуктов для питания рабочих и солдат, необходимо было повысить урожайность с помощью азотсодержащих удобрений, то есть *искусственно*, посредством новых технологий. Благодаря «процессу Габера-Боша» новые искусственные удобрения, как отметил Боулби, стали использовать очень широко, что способствовало резкому увеличению урожайности практически полному устранению страха голода в значительной части мира. Добавлю, что по последним оценкам 40 процентов потребляемой растительной пищи производится благодаря техногенному азоту. Таким образом, благодаря «процессу Габера-Боша» главное (возможно, самое главное) «природное» ограничение роста населения было преодолено.

14 Источником азота, одного из факторов клеточного метаболизма в процессе фотосинтеза, является в случае растений ни в коем случае не атмосферный воздух (из которого они получают углерод в составе углекислого газа), а почва, в которой присутствуют различные соединения азота прежде всего органического происхождения. Интерпретация процесса Габера-Боша якобы предотвратившего «мультиплицирующую

опасность», на которую далее ссылается Зигмунт Бауман, давно устарела как некорректная: ключевым фактором роста урожайности растений стал не техногенный азот, а новые технологии борьбы с вредителями, сорняками, селекция, применение машин, а также выстраивание устойчивых логистических цепочек, минимизирующих потерю энергии и вещества при выращивании и переработке растений.

Жажда власти, однако, имела обратную сторону, ведь «власть» не может быть всегда ассиметричным уравнением, объединяющим возможности с ограничениями, способность с неспособностью, а действия со страданием, вызванным этим действием. Разумеется, это общее правило относится и к численности населения — символу власти в XIX и XX веках. *Нас* должно быть больше, тогда как *других* всегда или почти всегда слишком много. «Мы» жили бы гораздо лучше, если бы «других» было меньше... Снова и снова наши предки пытались достичь процветания, развязывая войны, и, как никогда ранее, они развязывали войны против мирного населения своего врага, а не против его солдат. Если войны — это расширение политики иными средствами, и если политика по своей сути является бесконечной борьбой за власть, то неудивительно, что войны были вынуждены следовать логике власти, измеряемой числом людей, способных трудиться и воевать. Геноцид был тем идеалом, к которому стремились современные войны. Действительно прорывные научные и технические достижения военного искусства были сосредоточены на средствах для уничтожения «гражданских», потенциальных рабочих и солдат и тех, кто кормил рабочих и солдат. Не правда ли, что лучшим путем вперед в данном случае оказалась разработка отравляющих газов и увеличение их смертоносной силы?

Вновь Фриц Габер, удивительный отпрыск современной науки, не признававший «других ограничений, кроме своих возможностей», обогнал всех остальных претендентов на лавры первооткрывателей, став одним из первых, кто протестировал невиданные возможности газообразного хлора... Азот давал жизнь, хлор ее уничтожал? Важно ли это различие, если оба вещества помогали хорошо справиться с поставленной задачей?! Конечно, это не имело значения для Фрица, хотя и казалось существенным для многих других. Например, для Клары Иммервар, жены Фрица и также химика, совершившей самоубийство сразу после присуждения Габеру ранга капитана в знак признания его решающей роли в смертоносной битве при Ипре 1915 года. Или тех миллионов, которые погибли два с половиной десятилетия спустя в газовых камерах нацистских лагерей, отравленные газом Циклон-2¹⁵ — результатом беспрецедентного вклада Фрица Габера в науку. Позволю себе добавить, что в ночь присуждения звания и самоубийства его жены сам Фриц Габер был на передовой, наблюдая эффект новой и усовершенствованной версии смертоносного газа, только что разработанного в его лаборатории. Попытался бы Фриц Габер прервать работу над «пестицидными газами», если бы знал, с какими вредителями его

15 Зигмунт Бауман, по всей видимости, имеет в виду печально известный пестицид на основе цианида «Циклон Б»,

разработанный под руководством Габера в начале 20-х годов прошлого века.

Родина будет с их помощью бороться несколько лет спустя? Боюсь, мы этого никогда не узнаем — Габер умер от сердечного приступа в 1934 году вскоре после того, как уборщик, не пустивший ученого в его же институт, сообщил, что «еврею Габеру заходить запрещено». Полагаю, что эта нравоучительная история может дать ответ на ваш вопрос.

Когда Жан Бодрийяр в работе «Символический обмен и смерть» предложил термин «виртуальное бессмертие» (то есть бессмертие, достигаемое через все возможные технологические средства — сегодня, как выразился Бодрийяр, у нас есть право не умирать), он скорее всего не подозревал об огромной пролиферации «пост-я», которую интернет сейчас обещает мертвым: мы можем как бы продолжать жить в цифровом мире на его многочисленных сайтах даже после того, как наша смертная оболочка, человеческое тело, больше не существует. На ваш взгляд, какое влияние это новое, опосредованное технологиями «виртуальное бессмертие» оказывает на наше понимание триады жизни, смерти и бессмертия?

Что бы вы ни записали на серверы, это становится бессмертным. Сам образ «облачного интернета», *nomen est omen*¹⁶, предполагает, что ваши записи помещаются на небе, населенном до этого исключительно человеческими душами, а не телами. В своей книге «Смертность, бессмертие и другие жизненные стратегии» [Bauman 1992a] я писал о двух видах транспорта: личном — для «великих мужчин или женщин», и общественном — для простых масс. Сейчас я допускаю, что недавно появился третий вид, что-то типа «общественного транспорта для личного пользования». Личный транспорт, доставляющий в вечность (понимаемую как вечная память будущих поколений) раньше был доступен только избранным: королям, президентам, премьер-министрам, римским папам, великим политическим деятелям и генералам, святым и выдающимся преступникам. Позже к ним присоединились ученые, художники и писатели, а еще позже — киноактеры, певцы и футболисты. Объединяла эту неоднородную группу людей нужда в «шофере», который управлял бы личным «автомобилем в вечность». Такими «шоферами» становились, например, придворные летописцы, строители пирамид, Конгрегация по Канонизации Святых, богатые и влиятельные покровители, издательские дома, киностудии, управляющие галерей и концертных залов, разного рода комитеты, редакторы газет и журналов, тележурналисты и продюсеры, спортивные тренеры и т. д. Однако новые *общественные* транспортные средства для *частного* использования не выдают входных билетов и не трудоустраивают билетных контролеров или любых других посредников. Они, если можно

16 *Nomen est omen* — имя знаменует, название говорит само за себя (*лат.*).

так выразиться, едут сами, а в водители не обязаны иметь водительское удостоверение. В принципе, они открыты для всех и находятся в общем распоряжении. Сейчас каждый может оставить след своего присутствия на Земле и сохранить его навечно, доверив нестираемой памяти облачных сервисов. Миллионы или миллиарды блоггеров и людей, зависящих от Фейсбука, служат ярким свидетельством потрясающего успеха этого «третьего вида транспортных средств бессмертия».

В недавнем тексте, посвященном утопии, вы предполагаете, что жизнь современных людей протекает внутри так называемой «утопии охотника» (hunting utopia), а не направлена к утопии, как это было раньше, (скажем, «к утопии лесника» или «к утопии садовника»¹⁷). Верно ли, что то, что случилось с утопией, происходит и с нашими мечтами о бессмертии — они превратились в череду практических проблем, которые должны быть решены в течение этой жизни, а не в вечности, лежащей за пределами нашего земного существования?

Ответ, разумеется, будет «Да!» Лесники работают на вечность и заботятся о ней, жизнь садовников протекает между севом, уходом за растениями, сбором урожая и наступлением сезона развлечений. Между тем жизнь охотника протекает от одного охотничьего приключения до следующего. Каждое из таких приключений охотники все время начинают заново и завершают, не задумываясь о том, как их текущие дела влияют на успех грядущих. Симптоматично, что утопия хорошей (идеальной?) жизни в случае охотников не ведает момента передышки. Их утопия проживается и усваивается здесь и сейчас. Если у них и есть образ «хорошей жизни», то это беспредельная и бесконечная череда начинаний и свершений, лишенная проблем и беспокойств. И, вне всякого сомнения, в такой жизни не остается места для отсрочки действия, его переноса и какой-либо тревоги (не говоря уже о заботе) и вытекающих из него последствий.

Олимпийские боги Древней Греции не рассматривали бессмертия как что-то человеческое. Они ревностно охраняли знание о способах обретения бессмертия, чтобы оно не развратило людей и не стало частью их существования. Позже церковь и духовенство приняли на себя роль тайных стражей на пути обретения бессмертия. Сегодня ни греческие боги, ни какие-либо другие божества, ни их земные представители более не охраняют знание о бессмертии, вместо них этим занимаются биотехнологи и эксперты по анабиозу, генетике и крионике. Что же значит для нас — как для индивидов, так и для общества — этот переход от религиозного и метафизического к строго научному пониманию бессмертия?

17 В тексте — «utopias of game-keeping and gardening».

Разве стоит начинать с одних лишь греков? Как бы ни различались их позиции по другим вопросам, в этом пункте мнения Афин и Иерусалима совпадали (как и присоединившихся к ним позже всех трех пост-авраамических религий, которые разделили между собой мир). Адам и Ева были изгнаны из Эдема, а у врат сада Эдемского поставлен был пламенный обращающийся меч и неодолимый Херувим, чтобы воспрепятствовать их возвращению¹⁸, поскольку не было никакой уверенности, что прародители человеческого рода, которые уже обнаружили свою ненасытную природу, вкусив яблоко с дерева познания добра и зла, совладали бы со следующим искушением и не совершили похотливый, но еще более серьезный проступок — «не простерли бы рук своих, и не взяли также от дерева жизни, и не вкусили, и не стали жить вечно»¹⁹ (Книга Бытия 3:22). Что можно сказать о финале этой истории, рожденной в Афинах и Иерусалиме? Вы спрашиваете, «что значит для нас этот переход от религиозного и метафизического к строго научному пониманию бессмертия»? Могу ответить лишь: для нас он означает именно что переход от религиозного или метафизического к строго научному (и я добавил бы — «к технологическому») пониманию бессмертия (добавлю также — «и к его поискам») — и все. Впрочем, с оговоркой, что это никак не означает «конца истории». То, что мы здесь обсуждаем, является в лучшем случае лишь текущим отчетом о событиях, которые все время продолжают развиваться. И это развитие может закончиться лишь с исчезновением человеческого рода, или с исчезновением жизни на Земле в том случае, если упомянутый род будет и дальше пытаться превзойти подвиг мелвилловского капитана Ахава, который на своем пути к погибели увлек за собой всю свою команду.

Сможем ли мы научиться жить со смертью, или, как сказал британский социолог Норберт Элиас в «Одиночестве умирания» [Elias 1985] — со «знанием о смерти». Или мы обречены на то, чтобы постоянно воображать изобретательные, но большей частью бесполезные образы бессмертия, которые наполнили бы наши смертные жизни смыслом? Ирвинг Гоффман, замечательный исследователь человека и общества, с присущей ему пронизательностью подметил

18 Полная цитата: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Книга Бытия 3:24).

19 Так у Зигмунта Баумана. Греческий перевод, Синодальный русский, а также английская Библия Короля Якова интерпретируют это место как

реплику, подразумевающую одного Адама: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно». Однако в некоторых неканонических переводах оригинальное еврейское אָדָם (Адам) трактуется как «человек» или более абстрактно «люди».

одну очень важную особенность человеческого способа бытия-в-мире (being-in-the-world), однако поместил это наблюдение в виде всего лишь примечания к своему эссе «Где находится действие» [Goffman 1969]: «Поэты и люди религиозные не станут отрицать, что если кто-нибудь сравнит время, которое ему предстоит быть мертвецом, с тем несопоставимо кратким сроком, который отпущен нам, чтобы покривляться и пофиглярить²⁰ в этом мире, он с полным основанием посчитает свою жизнь зловещим и стремительным спектаклем, каждая секунда которого наполняет душу ужасом перед всепожирающим бегом времени. Поистине, срок наш истекает, но эта мысль ошеломляет нас лишь на мгновение». Почему и как так происходит, что люди продолжают жить осмысленно, не впадая в паралич от одной лишь мысли, что каждая секунда и минута исчезают безвозвратно?

Мы (люди) постигаем и продолжаем постигать непостижимое точно так же, как и осуществлять неосуществимое и преодолевать непреодолимое... Пожалуй, нечто подобное имел в виду Уильям Шекспир, когда утверждал, что «и в небе и в земле сокрыто больше, чем снится вашей мудрости, Горацио»²¹. Наш, человеческий, способ бытия-в-мире состоит в воображении, проектировании и в испытании все новых стратегий осмысленного сосуществования с бессмысленным, то есть жизни с осознанием своей смертности. Я обязан не согласиться лишь с одним пунктом. «Образы бессмертия» (и путей к бессмертию), которые мы «воображаем», вовсе не бесполезны! Если, конечно, не бесполезна (или не *была* бесполезна?) сама затея переработки (recycling) человеческой участи в историю.

20 В том, что столь пронизательное и важное, по мысли авторов, наблюдение классик американской социологии Ирвинг Гоффман скромно поместил в примечание к своему эссе, нет ничего странного, так как принадлежит оно не ему, а классику английской литературы Уильяму Шекспиру, вложившего его в уста Макбета, аллюзией (почти дословной) на хрестоматийный монолог которого это примечание и является. «Бесчисленные „завтра“, „завтра“, „завтра“ / Крадутся мелким шагом, день

за днем, / К последней букве вписанного срока; / И все „вчера“ безумцам освещали / Путь к пыльной смерти. Истлевай, огарок! / Жизнь—ускользающая тень, фигляр, / Который час кривляется на сцене, / И навсегда смолкает; это—повесть, / Рассказанная дураком, где много / И шума и страстей, но смысла нет» (перевод М. Лозинского).

21 Уильям Шекспир, «Гамлет, принц датский» (перевод М. Лозинского).

Литература

- Appleyard 2007*—Bryan Appleyard. How to Live Forever or Die Trying. Simon & Schuster, 2007.
- Bauman 1992a*—Bauman, Z. Mortality, immortality and other life strategies. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Bauman 1992 b*—Bauman, Z. Survival as a social construct. Theory, Culture & Society, 9(1992), pp. 1–36.
- Bauman 1997*—Bauman, Z. Immortality, postmodern version. In Postmodernity and its discontents. Cambridge: Polity Press, 1997, pp. 152–166.
- Bauman, Z. (1999)*. In search of politics. Cambridge: Polity Press.
- Bauman 2006*—Bauman, Z. Dread of death. In Liquid fear. Cambridge: Polity Press, 2006, pp. 22–53.
- Bauman 2010*—Bauman, Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Bauman 2010*—Bauman Z. Living on Borrowed Time: Conversations with Citlali Rovirosa-Madrado. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Bieber 2014*—Matt Bieber. Interview with Todd May, philosopher. The Believer, May 2014.
- Elias 1985*—Norbert Elias. Loneliness of the Dying (Eng. trans.). Postscript, 1985.
- Goffman 1969*—Erving Goffman. Where the Action is: Three Essays. Allen Lane, 1969.
- Jacobsen 2011*—Jacobsen, M. H. Sociology, mortality and solidarity. An Interview with Zygmunt Bauman on death, dying and immortality. Mortality, Vol. 16(2011), pp. 380–393.
- Jacobsen 2012*—Jacobsen, M. H. Liquid modern 'Utopia'—Zygmunt Bauman on the transformation of utopia. In M. H. Jacobsen & K. Tester (Eds.), Utopia: Social theory and the future. Aldershot: Ashgate, 2012, pp. 69–98.
- Jacobsen 2013*—Jacobsen, M. H. (Ed.). Deconstructing death—Changing cultures of death, dying, bereavement and care in the nordic countries. Odense: University Press of Southern Denmark, 2013.
- Kearl 1989*—Kearl, M. C. Endings: A sociology of death and dying. New York, NY: Oxford University Press, 1989.
- May 2009*—May, T. Death. Durham: Acumen, 2009.
- Warwick 2004*—Kevin Warwick. I, Cyborg. University of Illinois Press, 2004.

Тони Уолтер

СРЕДСТВА СВЯЗИ И ПОКОЙНИКИ: ОТ КАМЕННОГО ВЕКА ДО ФЕЙСБУКА¹

Тони Уолтер. Почетный профессор Университета Бас, популяризатор death studies, один из основателей Центра изучения общества и смерти (CDAS).

Перевод Ивана Куликова

В этой статье утверждается следующее: (I) пребывание мертвых в социуме отчасти обусловлено доступными обществу технологиями связи, такими, например, как речь, камень, скульптура, письменность, печать, фотография, звукозапись (включая средства массовой информации) и, наконец, интернет; (II) с появлением новой коммуникационной технологии у мертвых появляются новые возможности для участия в формировании и легитимации социальных групп, начиная с устного выстраивания родовых связей, утверждения вождеств посредством мегалитов и письменного конструирования мировых религий и наций, продолжая основанным на культе знаменитостей фотографическим и фонографическим нео-трайбализмом, и заканчивая цифровой реконструкцией семьи и дружбы; (III) исторически интерес к мертвым в ряде случаев способствовал развитию новых коммуникационных технологий, как справедливо и обратное. Выводы, к которым мы приходим, основаны, прежде всего, на критическом синтезе исследовательской литературы.

Мой друг, *шона*², может перечислить своих предков-мужчин до седьмого колена. Включая прапрапрадедушку, перебравшегося из будущей Малави в будущей Зимбабве. И прадедушку, который убил бешеного слона и дал семье родовое имя. Благодаря им мой друг знает, что он приходится родственником всем, кто носит такую же, как у него, фамилию. Его предки, чья история поколениями передавалась из уст в уста, расширяют круг его семьи и позволяют ему идентифицировать родственников. Эти расширенные родственные связи помогают ему и многим другим выживать на руинах экономики современного Зимбабве. Напротив, я, представитель западного среднего класса, вряд ли назову своих предков старше бабушек и дедушек, а если бы и мог (потому что занимался в прошлом генеалогией), то это была бы письменная «семейная история», а не устное «семейное настоящее». Но мой приятель наследует не только традиционной устной африканской культуре, но и принадлежит к глобальной образованной элите. Обучаясь на методистского пастора в ведущем

¹ Tony Walter. Communication media and the dead: from the Stone Age to Facebook. Mortality (2015), 20(3), pp. 215–232.

² Шона — народ, живущий преимущественно в Зимбабве и в сопредельных районах Мозамбика. Прим. АРС.

британском университете, он обзавелся другими чтимыми покойниками, обнаруженными в книгах и более мне близкими — Иисусом Христом, Мартином Лютером, Джоном Уэсли. Они помогают ему идентифицировать себя как члена церковного института, который является частью мировой религии. Есть у него и другие предшественники, сформировавшие его как личность — от основателей науки антропологии, которых он изучал в университете, до знатоков мировой экономики, которые повлияли на его познания в этой сфере. Так что сформировавших его предков, воспринятых через книги, не меньше, чем тех, о ком он слышал устные предания.

Глядя на своего друга, я задумываюсь. Действительно ли, как предполагает Бодрийяр [Baudrillard 1993: 126], по мере развития общества «мертвые мало помалу исчезают» в ходе некоей «необратимой эволюции»? Или сейчас мертвые в социальном смысле более реальны, чем когда-либо? Устная («семейная») и письменная («культурная») части родословной моего приятеля подсказывают способ, с помощью которого можно исследовать эти вопросы и который эта статья, собственно, берет на вооружение, а именно — сфокусировать внимание на коммуникационных технологиях. Как полагает Киттлер [Kittler 1999: 13], «царство мертвых настолько же обширно, насколько обширны возможности той или иной культуры по хранению и передаче информации». В статье будут рассмотрены разнообразные средства связи, начиная с речи и письма и заканчивая интернетом, с целью понять: 1) позволяют ли они различным типам предков становиться социально значимыми, и 2) какие социальные институты и идентичности эти предки легитимируют или порождают. Вопрос о присутствии в социуме мертвых состоит не в том, стало их меньше или больше, но, что более интересно, чем отличается социальное бытие покойников сейчас от того, каким оно было раньше.

Не меньше, чем коммуникационные технологии, на социальное присутствие мертвых влияет множество других переменных, таких как демография [Blauner 1966], собственность и наследование [Finch & Mason 2000], религия [Klass & Goss 2005], культура [Smith 1974] и национализм [Smith 1974], но они будут рассмотрены в другой статье [(Walter n.d.)]. Мы вправе полагать, что коммуникация тут стоит особняком: средства связи сильно влияют на отношения людей друг с другом, и странно, если бы они никак не влияли на коммуникацию с живыми мертвых, как и на коллективную память о них.

Влияние средств связи уже осмысливается учеными, изучающими культурную и коллективную память: так, можно констатировать, что «если вынести за скобки органическую, автобиографическую память, общества полностью зависят от медиа как трансляторов опыта» [Erl

2008: 9], а «распространение и сложность коллективной памяти сильно зависит от актуальных медиа» [Ruchatz 2008: 367]. Это связано с установленным Гальбвахсом [Halbwachs 1925] различием между памятью, воспроизводимой устно, и письменной историей, которое развил Нора: «Современная память прежде всего архивная. Она полностью полагается на материальность следа, непосредственность записи, видимость изображения» [Nora 1989: 13]. Письмо, средства записи, фотография, все они, так или иначе, влияют на то, как реконструируется прошлое. Но что справедливо для коллективной памяти, должно распространяться и на мертвых, которые составляют значительную часть ее.

Интерес к технологиям памяти, однако, перевешивается коллективным интересом исследователей к *lieux de memoire*, местам памяти. Зерубавель [Zerubavel 1996, 2003] идентифицирует речь, письмо и статуи как места, где настоящее встречается с прошлым, но он не уточняет, что они являются технологиями связи, как, впрочем, и не показывает, как различные мнемонические сообщества легитимируют себя посредством разных технологий и разных типов предков. Что касается наук о смерти, то Класс и Госс [Klass & Goss 2005: 245] в своем исследовании института родовых предков и предков, значимых для больших сообществ, таких как мировые религии и нации, задаются похожим вопросом: «какое именно сообщество — семья, социальная группа, правительство — контролирует систему представлений, благодаря которой воспроизводится память о предках?» Мой вопрос звучит несколько иначе: с помощью каких технологий можно связаться с мертвыми, и какие сообщества эти технологии легитимируют или порождают?

Эта статья не затрагивает проблему *личного* опыта переживания тяжелой утраты, которая достаточно хорошо изучена [Bennett 1987; Rees 1971]. Подобный опыт может быть спонтанным, вызванным конкретными артефактами, музыкой или другими триггерами памяти [Hallam & Hoskey 2000]. Я же исследую тот смысл, который общество вкладывает в мертвых, и то, как мертвые начинают присутствовать в социальных группах — от семей до национальных государств и международных общностей. Держа в поле зрения как давно, так и недавно умерших, я исследую механизм мобилизации мертвецов при формировании современных социальных групп и сообществ, а также механизм формирования чувства принадлежности к этим группам.

Наконец, предметом данного исследования не являются преимущественно «медиа», уникальные для смерти, такие как трупы, кости, кладбища, спиритические сеансы или мемориальные объекты. Их специфичная роль посредников между живыми и мертвыми совершенно очевидна и ей посвящено немало литературы, обзор которой предложен Харрисоном [Harrison 2003] и теоретически осмыслен Уолтером [Walter

2005]. Вместо этого я рассмотрю большую группу коммуникационных медиа, не связанных непосредственно со смертью: речь, камень, скульптуру, письмо, печать, телеграф и телефон, фотографию и звукозапись, средства массовой информации и интернет. Роль некоторых индивидуальных медиа в контексте смерти и отношений с умершими уже была исследована [Doss 2010; Parker Pearson & Ramilisonina 1998; Seale 2001], но в целом средства коммуникации так и не были подвергнуты анализу в качестве медиа, которые позволяют мертвым занять свое место в обществе. Такой совокупный анализ важен, поскольку позволяет, сопоставив, найти отличия в том, что именно означает для мертвых каждая из этих технологий, и как она расширяет или сокращает наши связи с ними.

Речь

В системе прямого родства, которая включает в себя многие, но ни в коем случае не все общества устной культуры [Fox 1967], наследование идет по одной из линий — отцовской (патрилинейность) или материнской (матрилинейность). Такие общества состоят из различных семей/родословных, каждая из которых ведет начало от прямого предка. Перечисление предков и установление родства обычно происходит устно: ребенку сообщают о его предках и устанавливают связь с дальней родней во время ритуалов или иных общественных мероприятий. Родословные представляют собой не просто продукт памяти о каких-то событиях, но *aides memoires*³ в контексте системы социальных связей. Наследование, основанное на родстве, может определять права на землю, водные ресурсы, место в иерархии, взаимные обязательства и т. д.

Генеалогии часто играют роль «таблиц» современной социальной иерархии, нежели роль достоверных исторических записей о прошлом. Эту роль они могут выполнять более последовательно, поскольку ими оперируют внутри чаще устной, чем письменной традиции, так что они могут автоматически подстраиваться под существующие социальные отношения в ходе устной передачи от одного члена группы к другому [Goody & Watts 1963: 310].

Обычно о тех мертвых, кто не является родней, знать и говорить не принято [Steadman et al. 1996]. Не рассматриваются в качестве предков и бездетные. Также в патрилинейных обществах родней не становятся женщины, а в матрилинейных — мужчины.

³ Здесь — память, играющую вспомогательную роль (*фр.*).
Прим. АРС.

Глубина, с какой могут проследиваться семейные генеалогии, в разных обществах различна. В некоторых предки могут быть названы только в пределах двух или трех поколений, то есть пока живы люди, которые их помнят, далее начинается провал, отделяющий предков и мифического основателя рода [Vansima 1985]. Впрочем, если доступны письменные записи, могут составляться и более подробные генеалогии [Humphrey 1979]. В некоторых обществах не называют имя недавно умершего [Frazer 1914]. Помимо устной речи используются и другие способы связи с мертвыми, которые могут общаться с живыми через сны и транс. Но в повседневной жизни устная речь остается основным способом передачи рассказов о предках и родне, а также конструирования родословных. В то время как книги могут говорить «сами» еще долго после смерти автора, в устных культурах мертвые могут говорить лишь с помощью живых. Их истории претерпевают изменения по мере того, как их передают из уст в уста, так что слова и деяния предков воспринимаются потомками как происходящие «сейчас». Современное разделение прошлого и настоящего чисто устным культурам не свойственно [Ong 1982].

Камень

Хотя некоторые профессиональные рассказчики в Западной Африке могут держать в уме семейные предания, которые уходят в XIV столетие, а их аудитория может насчитывать сто тысяч человек [Vansima 1985], жанр устных рассказов о предках обычно ограничен кругом преданий, связанных с одной семьей. Выйти за пределы этого круга позволил камень. Начав вести оседлый образ жизни и став земледельцами, люди начали строить жилища, обычно глинобитные или деревянные. Однако приблизительно пять тысяч лет назад возникает практика возведения гробниц и мегалитов, становившихся центрами притяжения социальной жизни и власти по мере того, как общества трансформировались в вождества и, далее, в ранние государства [Parker Pearson 1999; Wilson 1989]. Так, древние египтяне строили из недолговечных материалов, таких, как глина, не только свои жилища, но и целые дворцы, а каменными были лишь гробницы и некоторые храмы. Внутри каждой каменной пирамиды помещалось не только тело умершего, но и его статуя, где, как считалось, пребывает душа покойного, которой полагалось делать подношения. Сравнивая Стоунхендж и мегалиты, которые до сих пор возводят на Мадагаскаре, Паркер Пирсон и Рамилисонина [Parker Pearson & Ramilisonina 1998] отмечают, что камень способен передавать более важную информацию, чем дерево: дерево разлагается, символизируя уход покойника, в то время как камень воплощает долговечность

рода (критику такой интерпретации см. в [Barrett & Fewster 1998] и [Whitley 2002]). Доисторические памятники, такие как Стоунхендж или статуи острова Пасхи, могли быть возведены группой людей, явно превосходящей по численности даже очень большую семью, ведь подобная работа требовала серьезной организации и контроля над ресурсами. Значение таких объектов, таким образом, уже не ограничивалось семейным кругом: сила, достаток или скорбь одной семьи демонстрировалась всем без исключения членам общества посредством огромных каменных монументов письменных культур, таких как египетские пирамиды или Тадж-Махал [Childe 1945].

По мнению ландшафтных археологов, камень, как и земляные работы, позволяет посредством погребальных памятников маркировать ландшафт и, таким образом, транслировать определенные смыслы большому числу людей [Edmonds 1999; Tilley 1994]. В Британии курганные могильники бронзового века маркировали ландшафт способом, понятным как своим, так и чужакам: местоположение мертвеца определяло право наследников на землю. На Мадагаскаре тщательно обработанные каменные надгробия, которые являются знаком принадлежности к *диме* (расширенной группе родственников), хорошо видны членам других дим [Bloch 1971]. Люди осознают, что являются частью более широкого, чем семья, сообщества в том числе благодаря тому, что им видны эти надгробия.

Даже в современных западных обществах камень призван сделать могилу визуально отличимой и заметной всем, не только членам одной семьи. Во многих странах публичные мемориалы чаще всего делают из камня, будь то деревенский памятник или монумент общенационального значения. Белые известняковые мемориалы погибшим в Первой мировой войне в городках Англии [King 1998], черный мраморный Мемориал ветеранов Вьетнама в Вашингтоне [Fitzpatrick 2011] — это места, где живые могут встретиться с мертвыми, места, которые воспринимаются как жизненно важные центры на уровне локальных сообществ или всего народа.

Скульптура

С доисторических времен камень и другие долговечные материалы использовались для изготовления скульптурных изображений в форме человеческих голов. Портретная скульптура может создать ощущение физического присутствия умершего человека, что обусловлено качественными особенностями самого материала, трехмерностью изображения и, в случае изготовления прижизненной или посмертной маски, высокой точностью воспроизведения, а также возможностью

физического контакта с изображенным человеком, перед которой уступает даже фотография [Sturgis 2012]. В Древнем Риме семья выставляла в своем доме посмертные маски предков. «Эти образы несли (или надевались как маски) во время публичной церемонии похорон членов семьи, так что римляне представляли одновременно и живыми и мертвыми перед взором своих вездесущих пращуров» [Sturgis 2012: 59].

Портреты, появившиеся в домах аристократии на заре нового времени, как и скульптура, «экспонируют» семью [Finch 2007; Morgan 2011], но скульптура предполагает большую публичность, чем живопись. Скульптура может быть выставлена в общедоступном месте, а технология литья сделала возможным производство небольших и точных копий оригинальных скульптур в большом количестве. Так, в XVIII веке во многих английских библиотеках, театрах и клубах были установлены бюсты литературных и театральных знаменитостей. Интересен пример Уильяма Шекспира, который, по всей видимости, не отличался выдающимися внешними данными. В конце XVII столетия один из его портретов, удачно приукрасивший оригинал, послужил основой для производства тысяч бюстов Шекспира — именно они стали прототипом современных изображений барда. Как отмечает Старджес [Sturgis 2012: 70], «сила трехмерного изображения, даже основанного на фантазии, может, тем не менее, породить настойчивое ощущение личного присутствия запечатленного индивидуума». В силу патриархальной природы как европейской семьи, так и европейского искусства, большая часть этих индивидуумов была, конечно же, мужчинами.

Письменность

Тексты мертвых обращаются непосредственно к потомкам, минуя посредника-интерпретатора. Письменно зафиксированные предания, повествующие об умерших, могут распространяться за пределами круга родственников. Строго говоря, письменность делает каменные мемориалы лишними, ведь тексты, созданные героями и о героях, писания вероучителей и прадедов можно легко воспроизводить и распространять. Огромные генеалогии, будучи записанными, определяют и узаконивают не только заурядное родство, но целые королевские и религиозные династии, как в Ветхом Завете. Если число предков, о которых нужно помнить, в случае устной традиции ограничено возможностями человеческой памяти [Humphrey 1979], то в случае традиции текстовой бесконечно растущий список предков теряет смысл без приведения его к определенному порядку. Большая часть мертвецов, рано или поздно, подлежит забвению, а те немногие, которые смогли остаться в памяти, образуют то, что Эссманн [Assmann 2008] называет каноном — рабочей

культурной памятью социальной группы. Однако письменность способствует появлению и более пассивной разновидности культурной памяти — архивной, которая, в случае обращения к ней, может генерировать альтернативные истории и альтернативные воспоминания, которые этот канон оспаривают.

Письменность позволяет мертвым «обитать» внутри большого числа социальных форм (social formations). Я кратко рассмотрю лишь три: религию, историю и музыку.

Религия. Две отличительные черты мировой религии отличают ее от племенной. Во-первых, она основана на сакральных текстах: в исламе, христианстве и буддизме священные книги делают возможным повсеместное распространение этих вероучений спустя века и тысячелетия после смерти их основателей. Не подлежит сомнению, что в случае христианства и ислама распространение этих религиозных доктрин в конечном итоге сыграло большую роль в распространении грамотности. Во-вторых, мировые религии «не ограничены группами людей, которые считают себя родственниками» [Steadman et al. 1996: 74]. Посредством распространения сакральных текстов мировые религии сумели вытеснить семейные культы предков и заменить их Богом, чей авторитет не ограничивался пределами семьи или племени. Учение вероучителя заменяет, или, как минимум, дополняет знание родовой истории, выступая в роли руководства к жизни, а также как основа идентичности [Assmann 2006].
История. Письменность делает возможным появление истории. Историки, а также архивисты, археологи, хранители занимают особое место в ряду тех, кто охраняет мертвых, поскольку они обеспечивают связь не только с нашими предшественниками или даже с мертвецами, особо важными для религии и нации, но, потенциально, со всеми мертвецами прошлого, «ближними и дальними, известными и безымянными» [De Vaets 2004: 140]. Историческое повествование не ограничивается родственными связями. За пределами небольших социальных групп оказывается не только содержание историй — общими становятся правила их написания. «Память слепа ко всему, что не связано с группой... сколько насчитывается групп, столько насчитывается и вариантов памяти. Напротив, история, апеллируя к универсальному авторитету, принадлежит всем и никому в отдельности» [Nora 1989: 9]. Конечно, история в большей своей части — это история национальная, а историки и археологи эпохи постмодерна утверждают, что историческое знание, как и знание о доисторическом времени, не могут быть объективными и беспристрастными. Я, между тем, настаиваю, что эти знания не являются собственностью обособленного клана или коллектива сородичей. Историки и археологи из разных обществ и в разные времена спорят о фактах, которые открыты для интерпретации всем без исключения. Такого нет

в случае устной традиции, когда лишь члены группы могут участвовать в передаче родовых преданий. Потенциально история может способствовать складыванию глобальной идентичности, даже если на практике она, чаще всего, способствует формированию национальной.

Музыка. Развитие письменности позволило записывать не только слова, но и музыку, породив феномен «авторского сочинения», способного, будь то пьеса, роман или симфония, пережить своего создателя. До X века, когда в Европе была изобретена нотная запись, музыкальное произведение (как и произведения в других жанрах исполнительского искусства) запоминалось со слуха внутри определенной группы людей (монахов или просто знакомых), постоянно изменяясь в ходе этого процесса, так что источник его происхождения исчезал во мраке прошлого. Никто не мог быть идентифицирован как его создатель — «композитор». С тех пор, как музыку начали записывать, ее сочинение стало идентифицируемым процессом, которым занимаются конкретные композиторы в конкретный период времени. Сочинение и исполнение оказались разделены во времени, а сочинение могло пережить своего создателя. Более того, с эпохи Возрождения критерием великой музыки становится ее независимость от времени, то есть способность музыкального произведения пережить свою эпоху, не будучи привязанным ко времени своего создания. Таким образом, музыкальный мир, который мы наследуем, стал постепенно населяться самыми разнообразными покойниками — Монтеверди, Бетховеном, Элвисом Пресли. Сейчас музыкальная история представляет собой по большей части историю стилей и определенных личностей, и когда зрители аплодируют в финале оперы Моцарта и симфонии Чайковского, они чувствуют не только исполнителя, но и композитора. Исполнение музыки — это один из способов, с помощью которых мертвецов, или, скорей, некоторых особенно талантливых мертвецов (обычно мужчин), непрерывно воскрешают внутри музыкального сообщества, формируя с их помощью такой социальный институт, как «музыка».

Печать

Благодаря письменности истории мертвецов и о мертвецах могут распространяться за пределами семейно-родственного круга, однако рукописные манускрипты способствовали сосредоточению идеологической власти в руках немногочисленной элиты. Ситуация стала меняться с появлением книгопечатания и с распространением грамотности. Доступ к чтению, конечно, может быть ограничен уровнем благосостояния читателей и/или определенными группами влияния, контролирующими литературную активность, но печать и грамотность создали беспрецедентную ситуацию, когда тексты мертвых и о мертвых стали

доступны практически любому человеку (как я укажу чуть ниже, интернет позволяет даже большее — *публиковать* что угодно о ком угодно, будь то о живом человеке или мертвом). Печать и грамотность, таким образом, радикально расширяют число групп, которые апеллируют к предкам. Важнейшей из таких групп является сейчас национальное государство. Отцы нации формируют национальную идентичность точно также, как родовые предки формируют идентичность семейную, а вероучители — религиозную.

Нация. Известно высказывание Бенедикта Андерсона [Anderson 1991], что печатная индустрия и грамотность играют ключевую роль в формировании национального самосознания. Действительно, с начала XIX века чтение национальных газет стало ежедневным занятием миллионов людей, формирующим чувство принадлежности к определенной нации: главным предметом интереса таких изданий были события национального значения, а не общемирового или узко местного. Национальная журналистика довольно часто обращалась к темам, связанным со смертью [Kitch & Hume 2008] и (в случае некрологов) с мертвецами [Árnason et al. 2003; Fowler 2006], однако героями большинства газетных материалов были все-таки живые люди. Более важную роль в процессе складывания национального самосознания сыграли школьные учебники истории, живописавшие деяния причисленных к канону мертвецов. Невозможно быть англичанином, не зная о, как минимум, адмирале Горацио Нельсоне или премьер-министре Уинстоне Черчилле, американцем, не знающим имен Джорджа Вашингтона или Мартина Лютера Кинга, итальянцем, не помнящим о Гарибальди, или индийцем, не слышавшим о Махатме Ганди. Поэтому если нация, как утверждает Бенедикт Андерсон, и является сообществом, воображенным через текст, то стержень этой текстовой конструкции составляют люди, связанные общей памятью о мертвых — мнемоническое сообщество, населенное каноническими героями (изредка также героинями). Печатная индустрия воспроизводит этих героев не только в книгах и журналах, но также на почтовых марках и банкнотах [Zerubavel 1996].

Что касается мертвецов обычных, а также еще не канонизированных окончательно, то им оставалось довольствоваться газетными некрологами. Фуллер [Fowler 2006] изучила, как в британских некрологах представители одних групп упоминаются чаще, чем других, например, художники и ученые упоминаются в них чаще, чем предприниматели, но она упустила из виду главный перекосяк — соотношение упомянутых британцев и иностранцев. Какие бы критерии легитимации ни преобладали в случае некрологов — классовые, гендерные, этнические или профессиональные, явно доминирующим в их случае остается именно критерий нации.

Интересно, что как только в XIX веке на Западе окончательно сложились национальные державы, там снова вспомнили о камне, из которого стали делать статуи национальных героев [Johnson 1995], хотя конные статуи, в целях большей устойчивости и сохранности, стали чаще отливать из более легкой бронзы. Вторая в новейшей истории волна мемориальной мании [Doss 2010], начиная с Вьетнамского Мемориала, построенного на рубеже 1980-х годов, хотя и отличается большей абстрактностью в стиле исполнения монументов, не только продолжает активно использовать камень, но и более явно, чем викторианские памятники, символизирует связь нации с павшими героями. В то время как обычная статуя XIX века — это герой на коне (возможно, даже заставшим момент установки памятника самому себе), современные монументы чаще всего чтят память жертв массовых трагедий. Смена политических режимов, начавшаяся после 1989 года, сопровождалась заменой статуй (на более абстрактные монументы) [Verdery 1999: 4–13; Williams 2008]. Напротив, память о революционерах-неудачниках (Че Гевара) и звездах массовой культуры, чья известность стала общемировой (Мэрилин Монро, Элвис Пресли, Джеймс Дин), большей частью увековечивается в печатных изображениях, чем в камне. Каменные памятники обычно расположены в местах, имеющих символически важное значение для всей нации или ее части, а печатные изображения копируются и распространяются повсюду, отражая общемировое, а не локальное значение, которое несет в себе герой массовой культуры.

Другие социальные группы. За счет апелляции к предшественникам индустрия печати и грамотность позволяют идентифицировать себя в качестве обособленной группы и многим другим сообществам. Например — научным: своим школьным познаниям в физике и в химии, как и в социологии, полученным уже в университете, я обязан в основном отцам-основателям этих дисциплин и людям, сыгравшим ключевую роль в истории их развития. Само название одного из вводных курсов по социологии «Мертвые белые мужчины и другие „значительные люди“: большие идеи в социологии» [Fevre & Bancroft 2010] предполагает не только важность изучения института предков для тех, кто хочет идентифицировать себя как социолога, но также и то, что сама социология — это своего рода племя, в котором пол и этническая принадлежность определяют статус и авторитет. У бизнесов [Rowlinson et al. 2010], профсоюзов и многих других организаций часто есть предки-основатели, чья тщательно сохраненная история играет роль репрезентативного фокуса этой группы [Zerubavel 1996].

Телеграф и телефон

Телеграф и телефон — единственные из обсуждаемых в этой статье технологий связи, которые рассчитаны на общение между собой только двух людей (если, конечно, вынести за скобки режим телефонных конференций). Сотни людей могут внимать рассказчику, тысячи — созерцать статую, миллионы — читать книгу, но по телефону разговаривают двое, и двое обмениваются текстами по телеграфу. Возможно именно поэтому телеграф и традиционная телефония оказались единственными средствами коммуникации, не сыгравшими почти никакой роли в усилении социальной активности покойников⁴.

Однако в конце XIX века, когда они были изобретены, в эпоху всеобщего очарования как новыми технологиями, так и практикой общения с мертвецами, а также перспективой, что они могут стимулировать развитие друг друга, ситуация виделась иначе [Sterne 2003]. Телеграф был первой коммуникационной технологией, создавшей эффект «телеприсутствия» — форму соприсутствия, не обусловленного физическим наличием другого собеседника или необходимостью физически перемещать письма. Это перекликалось с идеей, как могут общаться друг с другом мертвые и живые. Спиритизм, возникнув в США в 1848 году, сразу проявил интерес к экспериментам с электричеством и новым технологиям связи, пытаясь научно доказать возможность коммуникации с мертвецами. В попытках доказать, что духи могут принимать материальную форму, использовалась и фотография.

В этих опытах принимали участие многие уважаемые ученые [Cargoll 1997], включая Томаса Эдисона, который планировал создать телефонное устройство, позволяющее мертвым говорить с живыми [Lescarbourg 1920]. Однако, не достигнув никаких результатов в этом направлении, спиритизм в начале XX века отходит от экспериментов с высокотехнологичной связью и на волне шока от массовой бойни Первой мировой войны обращается к более насущной задаче утешения скорбящих в том, что их близкие сумели обрести покой [Bourke 2007; Hazelgrove 2000]. Спиритизм и сейчас занят в основном именно этим [Walliss 2001], несмотря на возрождение с 1990-х годов интереса к сверхъестественным явлениям, включая телефонные звонки от мертвых [Cooper 2012].

⁴ Возможности современных смартфонов для связи с мертвецами будут рассмотрены ниже.

Фотография, звукозапись и масс-медиа

Изобретение фотографии и фонографии (звукозаписи) и культура смерти XIX века были тесно связаны: викторианцы хотели, чтобы мертвые продолжали жить, и новые технологии (за исключением телеграфа и телефона) делали такую жизнь возможной. Так, первоначально считалось, что Ниппер, собака с лейбла звукозаписывающей компании His Master's Voice, внимает голосу своего мертвого хозяина. Так что возникновение новых технологий, наделявших мертвых голосами и создававших долгосрочный эффект их присутствия, происходило не спонтанно — одним из факторов, способствовавших их появлению, стало культурно обусловленное желание людей видеть и слышать мертвецов [Peters 1999; Sterne 2003].

Несмотря на то, что фотография так и не сумела зафиксировать материальные следы присутствия мертвых во время спиритических сеансов, она заключала в себе, да и до сих пор содержит, огромный потенциал активной социализации покойников в других сферах человеческой активности. Представитель немецкого Ренессанса художник Альбрехт Дюрер заметил, что одна из главных задач живописи состоит в том, чтобы «сохранять точные образы людей после их смерти» [Sturgis 2012: 59]. Однако в его время это определение было актуальным лишь для тех мужчин и женщин, чьи семьи могли оплатить написание портрета. Фотография более демократична. К концу XIX века представитель среднего класса мог оплатить изготовление как минимум одного фотопортрета каждого члена своей семьи, включая умерших детей, возможность быстро запечатлеть которых предоставляла новая технология [Burns 1990]. В первой половине XX века с распространением дешевых и портативных камер в индустриальных обществах почти не осталось семей, чья память об умерших родственниках не подкреплялась бы собранием фотографий из семейного альбома [Riches & Dawson 1998]. В XXI веке такая память формируется уже цифровыми фото. В отличие от постановочных студийных портретов, эти спонтанные снимки, а также домашнюю киносъемку и видео, отличает одно замечательное свойство — способность «схватить момент», так что следующие поколения продолжают каким-то почти необъяснимым образом воспринимать умершего предка как живого. Если посредством чтения газет люди воображают нацию, то посредством фотосъемки и просмотра снимков люди воображают *род*.

Подписанные имена на фотографиях (за исключением, конечно же, семейных) — привилегия, закрепленная за людьми богатыми, наделенными властью или влиятельными — изображения бедняков оставались безымянными [Sontag 2004: 68]. В случае массовых трагедий, однако, положение меняется. Печально знаменитые фотографии последствий

массовой резни или концлагерей с горами наваленных друг на друга трупов обычно безымянны, а безымянность в системе восприятия общества позднего модерна лишь усугубляет ужас [Giddens 1991]. Отсюда стремление поименовать всех мертвых, как, например, подписанные именами жертв фотографии в музеях Холокоста [Zelizer 1998], или фотографии, появившиеся после терактов 9 сентября 2011 года в публичном пространстве и в СМИ [Hume 2003], или газетные снимки авиакатастроф и терактов [Riley 2008]. Более того, одна из задач современных мемориалов [Doss 2010], в том числе спонтанных [Santino 2006], а также мемориальных музеев [Williams 2007] состоит в перечислении жертв по имени. Самые яркие примеры — Яд ва-Шем, мемориал жертв Холокоста в Израиле, и проект мемориала в Сан-Франциско, посвященного жертвам СПИД. Значительную долю изображений и текстов новостных медиа могут составлять имена и фотографии простых людей, погибших при чрезвычайных обстоятельствах [Hanusch 2010; McIlwain 2005]. Зачастую списки погибших уже не прячут в колонках некрологов, а выносят на первые полосы газет. Одного взгляда на такую газету или нескольких минут, потраченных на просмотр телевизора, подчас достаточно, чтобы почувствовать себя посетителем большого пантеона.

Но функция фотографии вовсе не сводится к эффекту визуального присутствия того, кто умер. Как показали Барт [Barthes 1982] и Белофф [Beloff 2007], фотография — это ситуация *memento mori*: изображая сегодняшнего старика или уже умершего человека молодым, в расцвете сил, фотография напоминает зрителю, что он тоже станет стариком и умрет. Здесь фотография пересекается с фонографией, или звукозаписью [Keightley & Pickering 2006], возвращающей слушателя непосредственно к моменту записи, а иногда и к месту, где она была сделана, что вызывает пронзительные чувства, особенно в том случае, если исполнитель трагически погиб в молодом возрасте. Почти невозможно слушать записи Кэтлин Ферриер, Жаклин Дю Пре, Джона Леннона или Эми Уайнхауз, не абстрагируясь полностью от их преждевременной кончины. Также невозможно смотреть кино с Мэрилин Монро или рассматривать фото принцессы Дианы, не вспоминая об обстоятельствах их смерти и, соответственно, о неотвратимости своей.

Фотография и звукозапись обладают замечательной способностью продлевать или даже приумножать славу того, кто умер. Почитание знаменитого при жизни человека (например, композитора) сходит на нет, если его известность не поддерживается после смерти: в этом смысле главной наградой знаменитости является, конечно же, бессмертие [Giles 2000]. Умершая знаменитость продолжает оставаться экономическим актором еще долгое время после своей физической кончины, зачастую и зарабатывая больше, чем при жизни, и принося больше

пользы экономике [Kearl 2010]. Пантеон социально значимых покойников населен сейчас не только семейными предками, основателями религии, святыми, художниками и национальными героями, но также исполнителями популярной музыки, киноактерами, спортсменами и прочими медиа-звездами. Некоторые из них известны во всем мире, известность других не выходит за пределы одной страны, третьи могут идентифицировать себя с определенным этносом. Популярность одних универсальна, слава других апеллирует к чувству национальной принадлежности, а смерть иных порождает культы, объединяющие преданных адептов, которые посредством своей рефлексии, а также фотографий, видео и музыки способствуют возникновению нео-племенных типов идентичности, основанных, например, на музыке или видах спорта [Maffesoli 1996]. Заметим также, что в контексте воображаемой национальности радио в XX веке сыграло, пожалуй, даже более значительную роль, чем телевидение. Голос британского премьер-министра Невилла Чемберлена, объявляющего по Би-Би-Си «Мы вступили в войну с Германией», речь Мартина Лютера Кинга «У меня есть мечта», реплика Маргарет Тэтчер «Эта леди не будет разворачиваться!» в случае британцев и американцев влияют как на восприятие ими самих себя, так и на восприятие ими истории своей страны. И хотя выступления Кинга и Тэтчер пришлось на эпоху телевидения, именно их голоса отпечатались в коллективной памяти.

Фотографические и фонографические архивы могут увековечивать даже простых людей. В минималистской композиции Гэвина Брайарса «*Jesus' Blood Never Failed Me Yet*» 1971 года оркестр и хор аккомпанируют записанному на магнитофон голосу умершего бродяги, спевшего две строчки из старого гимна Армии Спасения — музыка создается здесь при участии живых и мертвых. Другой пример дуэта с мертвецом — Натали Коул, спевшая и записавшая «*Unforgettable*» со своим отцом Нэтом Кингом Коулом, который уже 26 лет как лежал в могиле.

Интернет

Если письменность и грамотность радикально увеличили число и номенклатуру занятий знаменитых мертвецов, то интернет и цифровые технологии продвинулись еще дальше. Сейчас, наведя смартфон на могильный памятник с QR-кодом можно получить информацию о покойном, но это всего лишь трюк. Более важно, что если «в доцифровую эпоху» тексты о мертвецах способствовали появлению мировых религий и конструировали нации, то сейчас посвященные мертвецам публикации онлайн порождают в обществе уже намного более разновекторную кросс-религиозную и кросс-национальную реакцию подчас в обход, а иногда даже в качестве источника новостей национальных медиа (как в случае

с выложенным на Youtube любительским видео смерти иранской мученицы Неды Ага-Солтан). Также особым образом демонстрируют скорбь в случае чьей-то виртуальной «смерти» и участники онлайн-игр, известные друг другу только в виде аватаров [Boellstorff 2009].

Технологии XXI века обладают одним замечательным свойством — мгновенно сплачивать в момент скорби как родственников умершего, так и людей, ранее друг другу совершенно не известных. Благодаря социально-сетевым платформам, таким, например, как Фейсбук, могут возобновить контакты знакомые покойного, давно выпавшие из общего круга общения — в точности, как это происходит и в офлайн после чьей-то смерти. Онлайн-кладбища и онлайн-мемориалы с возможностью оставить записи появились еще в середине 90-х, но лишь к середине следующего десятилетия они стали достаточно интерактивными, чтобы любой скорбящий или просто посетитель мог оповестить всех о своем визите, а также добавить информацию или даже отредактировать представленную [Roberts 2012; Sofka et al. 2012]. Поколение Фейсбука исходит из того, что онлайн-контент не принадлежит никому в отдельности — он и не «мой», и не «твой», а «наш», поэтому все имеют право реагировать на него (как в случае Фейсбука) или его изменять (принцип Вики). Онлайн-пантеон стал теперь интерактивным и не отличает хранителя от посетителя.

Таким образом, не только траур становится более социальным, более «расшаренным» и, потенциально, более конфликтным — социально-сетевые технологии позволяют и самим покойникам вести себя более активно в семейном и дружеском кругу. После смерти владельца его страница в Фейсбуке может получить статус «мемориальной», но Каскет [Kasket 2012] отмечает, что скорбящие чаще посещают еще активную страницу Фейсбука как «пропитанную» духом умершего. Одновременно многие онлайн-послания содержат личные обращения к покойному. Общение с мертвыми — явление, конечно, далеко не новое, но в секуляризованных протестантских обществах оно приняло довольно условные формы и обычно происходит в специально отведенное время, как, скажем, ежегодная публикация некрологов британскими газетами в специальных рубриках *In memoriams* [Davies 1994], или традиция исландских некрологов [Árnason et al. 2003]. Конечно, общение с мертвыми может происходить на кладбище — безмолвное или, если нет никого вокруг, вербальное. Но в ситуации «онлайн» пользователь соцсети, адресуя свои тексты мертвому, знает, что он делает это в присутствии живой аудитории, которая не только прочитает адресованное умершему сообщение, но даже может активно с ним солидаризироваться, тем самым легитимируя практику, которая другими может восприниматься как довольно странная. Таким образом, традиция обращения к мертвецам через газеты в ситуации «онлайн» превращается в неформальную практику,

и на многих интернет-ресурсах такая практика стала уже новой нормой [Kasket 2012]. Более того, мобильные технологии предполагают, что мне больше не нужно идти в специально отведенное место (к тому же компьютеру), чтобы встретиться с покойниками: где мой смартфон, там и они, то есть — повсюду. Покойников теперь не реквизируют.

Отметим также, что способ общения с мертвецами в компьютерных сетях (набор текста на клавиатуре и его последующая публикация онлайн) формально ничем не отличается от онлайн-общения с живыми в отличие от разговоров с мертвыми на кладбище («говорение в пустоту») или сочинения писем без указания адреса. Некоторые посты отражают это: высказывается, как минимум, надежда, что покойный как-то сумеет увидеть сообщение [Kasket 2012]. Киберпространство, таким образом, заменяет или дополняет собой небеса — непостижимое, таинственное место, где обитают мертвые. Более странно и даже зловеще выглядят поздравления (например, с днем рождения), рассылаемые мертвецами своим близким с помощью специальных сервисов: такие послания из киберпространства аналогичны, если сравнивать буквально, письмам из могил. Цифровые технологии также позволяют манипулировать текстовыми сообщениями и письмами в ящиках электронного аккаунта после смерти его владельца — это еще один способ продлить общение после смерти. На все эти изменения обращают внимание не только исследователи феномена продленной связи, тот же Каскет, но также критики новых практик, встревоженные тем, что онлайн-среда препятствует скорбящим «проститься с мертвыми».

Цифровая собственность может быть унаследована не только отдельными людьми, но и целыми сообществами. Напротив, материальные объекты, включая (в случае утери негатива) даже фотоснимки, могут быть завещены только одному лицу. Таким положением вещей обусловлен и феномен личной памяти: я помню об умершем, пользуясь его мебелью или поставив фото на полку над камином. Между тем цифровой контент может быть скопирован любым числом наследников или выставлен в сети на всеобщее обозрение. Иначе говоря, распределенный цифровой контент усиливает и умножает присутствие мертвецов внутри отдельных сообществ и в публичной (как, впрочем, и в частной) сфере. Если письменность и технология печати позволили словам выйти за пределы устного общения с глазу на глаз, то цифровое распространение артефактов, таких, как фотография или музыка, вывело процесс наследования за пределы института личного наследства. В моем ноутбуке, например, есть фото недавно скончавшегося члена моего спорт-клуба — ее сделал другой член клуба, но всего один щелчок мыши сделал ее достоянием всего клубного сообщества: статус клубного «предка» был, таким образом, окончательно удостоверен в его случае.

Новые технологии, таким образом, позволяют умершим покидать пределы семейных родословных, чтобы стать частью других формальных и неформальных групп и организаций.

Цифровое бессмертие, однако, ничем не гарантировано. В то время как одни материалы, как, например, фото моего спортивного коллеги, попав в киберпространство, могут циркулировать в нем неопределенно долго, у других цифровых активов есть шансы исчезнуть навсегда, как только администратор интернет-ресурса будет извещен о смерти пользователя (впрочем, некоторые люди все-таки читают набранные мелким шрифтом условия пользовательских соглашений и заранее знают о таком повороте дела). Как невозможно предсказать, переживут ли вас, как долго и какие именно клочки бумаги и прочее материальное имущество, также приходится иметь дело с полной неопределенностью и в оценке шансов на посмертное существование цифровых битов.

Между тем, довольно существенная часть документов, оставленных после себя теми, кто ушел из жизни до наступления эпохи интернета, уже не остается погребенной в пыльных подвалах архивных фондов, а доступна онлайн, способствуя росту интереса к семейной генеалогии [Kramer 2011]. Онлайн-архивы, несомненно, являются одним из факторов демократизации памяти, поскольку обеспечивают доступ к культурной памяти в обход музеев и историков, однако, как указывает Хэскинс [Haskins 2007], результатом этого может стать и возрастание амнезии. Любому преподавателю истории известно, с какой легкостью современные студенты повышают уровень своей информированности о мертвецах, отыскивая оригинальные исторические источники онлайн: благодаря интернету каждое новое поколение людей сможет получать все больше оригинальной информации о жизни в прошлом, но ценой этому будет постепенное забвение офлайн-архивов. Онлайн-покойники будут заявлять о себе студентам и генеалогам все громче, чаще и настойчивей, а вот офлайн-покойники рискуют стать еще большими покойниками, чем были раньше, пока какой-нибудь особенно въедливый историк или генеалог не проберется в недра пыльного хранилища, чтобы воскресить их.

Заключение

Эти рассуждения приводят к двум оригинальным выводам. Во-первых, характер и масштаб присутствия мертвецов в социуме в немалой степени определяются доступными обществу информационными и коммуникационными технологиями. Робин Данбар [Stiller & Dunbar 2007] показал, что на число людей, с которыми человек устанавливает связи, наложено естественное ограничение. Я, в свою очередь, утверждаю, что информационные и коммуникационные технологии существенным образом

влияют на число, разнообразие и значимость покойников, с которыми устанавливают связь живые люди. В частности, средства связи, основанные на технологии «телеприсутствия», то есть формы соприсутствия, не обусловленного физическим наличием другого собеседника, стремительно развились с момента их изобретения в середине XIX века, при этом каждое, в большей или в меньшей степени, может функционировать как средство связи между покойниками и живыми. Развитие технологий обладает кумулятивным эффектом: так, текст, телефония, фотография и фонография в совокупности породили современные цифровые технологии, которые позволяют пользователям интегрировать музыку, изображения, голоса и тексты мертвых в разнообразный, социально доступный и непрерывный опыт их присутствия.

Я совсем не утверждаю, что характер и масштаб присутствия мертвых в социуме полностью *определяются* технологиями связи, но что последние предоставляют лишь определенные возможности для этого. Будут ли они использованы и каким конкретно образом, зависит от индивидуальной мотивации и особенностей культуры. Например, в Корее технология печати с деревянных и позже металлических матриц известна с VIII и XIII века соответственно, однако до сих пор сильнейшим фактором личной идентичности в случае корейца остается его родословная. В век масс-медиа и интернета в Корее не наблюдается ничего похожего на западные компании массовой скорби по, скажем, Майклу Джексону — его память почтили там лишь отдельные фанаты. Несмотря на доступ к самым последним коммуникационным технологиям мертвецы в Корее — мертвецы в большинстве своем домашние⁵.

Во-вторых, с каждой новой коммуникационной технологией у мертвых появляются и новые возможности для участия в формировании и легитимации социальных групп, начиная с устного выстраивания родовых связей, утверждения вожеств посредством мегалитов и письменного конструирования мировых религий и наций, продолжая основанным на культе знаменитостей фотографическим и фонографическим нео-трайбализмом, и заканчивая цифровой реконструкцией семьи и дружбы. Список можно расширить онлайн-хранилищем сведений о людях, крещенных мормонами посмертно и, таким образом, ставших членами Мормонской церкви⁶.

5 Благодарю Пак Чан Вона за эту информацию.

6 Крещение умерших — таинство в мормонизме. Получить крещение за умершего может опосредованно любой член Церкви Иисуса Христа Святых

последних дней. Мормонская церковь активно поощряет исследования в области генеалогии, и теоретически членом этой церкви после смерти может стать каждый человек на Земле — с точки зрения, конечно же, мормонской догмы. *Прим. АРС.*

Причинно-следственные отношения между технологиями связи, мертвыми и социальными институтами разнообразны. Сооружение древних мегалитов было мотивировано стремлением более крупных, чем одна семья, социальных групп увековечить своих предков, но мегалиты порождали сходное желание у других. Пропаганда учения умершего основателя религии мотивировала миссионеров распространять грамотность. В середине XIX века романтическая привязанность людей к покойникам способствовала росту интереса к новым средствам связи, и наоборот. Наконец, интерес, который проявляют мормоны к мертвым, способствовал оцифровке огромных массивов архивных материалов.

Олик [Olick 1999: 342] утверждал: «мы не просто обращаемся к памяти, принадлежа к каким-то социальным группам, но мы создаем эти группы и одновременно определяем принадлежность к ним в ходе таких воспоминаний». В современном обществе, не богатом на ритуалы, но переполненном информацией и технологиями коммуникации, апелляция к предкам, формирование социальных групп и индивидуальная принадлежность к этим группам осуществляются уже не посредством ритуала, как полагал Дюркгейм [Durkheim 1915], но посредством коллективной памяти, усиленной и расширенной благодаря новым технологиям.

Благодарности

Я благодарю Тару Бэйли, Дэвида Кларка, Кэрол Инэйхоро, Маргарет Гибсон, Клэр Гиттингс, Анну Хэверинен, Малкольма Джонсона, Кингстона Каджизи, Аллана Келльхиара, Яну Кралову, Лайзу МакКормик, Марейки Майс, Уэнди Монкур, Стейси Питсиллес, Дункана Сейера, Джона Тройера, Джоанну Воджковяк и анонимных рецензентов за продуктивные замечания, указания на литературу и чтение черновиков статьи. Приношу извинения всем, кого я не упомянул.

Литература

- Anderson 1991* — Anderson, B. Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1991.
- Árnason et al. 2003* — Árnason, A., Hafsteinsson, S. B., & G Rétarsdóttir, T. Letters to the dead: Obituaries and identity, memory and forgetting in Iceland. *Mortality*, 8(2003), pp. 271–287.
- Assmann 2006* — Assmann, J. Religion and cultural memory. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Assmann 2008* — Assmann, A. Canon and archive. In A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies*. Berlin: de Gruyter, 2008, pp. 97–107.
- Barrett & Fewster 1998* — Barrett, J. C., & Fewster, K. J. Stonehenge: Is the medium the message? *Antiquity*, 72(1998), pp. 847–852.
- Barthes 1982* — Barthes, R. Camera Lucida: Reflections on photography. London: Cape, 1982.
- Baudrillard 1993* — Baudrillard, J. Symbolic exchange and death. London: Sage, 1993.
- Beloff 2007* — Beloff, H. Immortality work: Photographs as memento mori. In M. Mitchell (Ed.), *Remember me: Constructing immortality*. London: Routledge, 2007, pp. 179–192.
- Bennett 1987* — Bennett, G. Traditions of belief: Women, folklore and the supernatural today. London: Penguin, 1987.
- Blauner 1966* — Blauner, R. Death and social structure. *Psychiatry*, 29(1966), pp. 378–394.
- Bloch 1971* — Bloch, M. Placing the dead: Tombs, ancestral villages and kinship organisation in Madagascar. London: Seminar Press, 1971.
- Boellstorff 2009* — Boellstorff, T. Coming of age in second life: An anthropologist explores the virtually human. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Bourke 2007* — Bourke, J. Rachel comforted: Spiritualism and the reconstruction of the body after death. In M. Mitchell (Ed.), *Remember me*. London: Routledge, 2007, pp. 51–62.
- Burns 1990* — Burns, S. B. Sleeping beauty: Memorial photography in America. Altadena, CA: Twelvetrees Press, 1990.
- Carroll 1997* — Carroll, B. Spiritualism in Antebellum America. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- Childe 1945* — Childe, V. G. Directional changes in funerary practice during 50,000 years. *Man*, 45(1945), pp. 13–19.
- Cooper, C. E.* Telephone calls from the dead. Portsmouth: Tricorn, 2012.
- Davies 1994* — Davies, J. One hundred billion dead: A general theology of death. In J. Davies (Ed.), *Ritual and remembrance*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 24–39.
- De Baets 2004* — De Baets, A. A declaration of the responsibilities of present generations toward past generations. *History & Theory*, 43(2004), pp. 130–164.

Doss 2010 — Doss, E. Memorial mania. Chicago, IL: Chicago University Press, 2010.

Durkheim 1915 — Durkheim, E. The elementary forms of the religious life. London: Unwin, 1915.

Edmonds 1999 — Edmonds, M. Ancestral geographies: Landscape monuments and memory. London: Routledge, 1999.

ErlI 2008 — ErlI, A. Cultural memory studies: An introduction. In A. ErlI & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies*. Berlin: de Gruyter, 2008, pp. 1–15.

Fevre & Bancroft 2010 — Fevre, R., & Bancroft, A. Dead white men and other important people: Sociology's big ideas. Basingstoke: Palgrave, 2010.

Finch 2007 — Finch, J. Displaying families. *Sociology*, 41(2007), pp. 65–81.

Finch & Mason 2000 — Finch, J., & Mason, J. Passing on: Kinship and inheritance in England. London: Routledge, 2000.

Fitzpatrick 2011 — Fitzpatrick, P. Widows at the wall: An exploration of the letters left at the Vietnam War Memorial. *Mortality*, 16(2011), pp. 70–86.

Fowler 2006 — Fowler, B. Collective memory and forgetting: Components for a study of obituaries. *Theory, Culture and Society*, 22(2006), pp. 53–72.

Fox 1967 — Fox, R. Kinship and marriage. Harmondsworth: Penguin, 1967.

Frazer 1914 — Frazer, J. The golden bough, vol. 2: Taboo and the sacred. London: Macmillan, 1914.

Giddens 1991 — Giddens, A. Modernity and self-identity. Cambridge: Polity, 1991.

Giles 2000 — Giles, D. C. Illusions of immortality: A psychology of fame and celebrity. Basingstoke: Palgrave, 2000.

Goody & Watts 1963 — Goody, J., & Watts, I. The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society & History*, 5(1963), pp. 304–345.

Halbwachs 1925 — Halbwachs, M. On collective memory. Chicago: University of Chicago Press, 1925/1992.

Hallam & Hockey 2000 — Hallam, E., & Hockey, J. Death, memory and material culture. Oxford: Berg, 2000.

Hanusch 2010 — Hanusch, F. Representing death in the news. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

Harrison 2003 — Harrison, R. P. The dominion of the dead. Chicago, IL: Chicago University Press, 2003.

Haskins 2007 — Haskins, E. Between archive and participation: Public memory in a digital age. *Rhetoric Society Quarterly*, 37(2007), pp. 401–422.

Hazelgrove 2000 — Hazelgrove, J. Spiritualism & British society between the wars. Manchester, NH: Manchester University Press, 2000.

Hume 2003 — Hume, J. Portraits of grief: Reflectors of values: The New York Times remembers victims of September 11. *Journalism and Mass Communication Quarterly*, 80(2003), pp. 166–182.

Humphrey 1979 — Humphrey, C. The uses of genealogy: A historical study of the nomadic and sedentary Buryat. In *Equipe Ecologie* (Ed.), Pastoral production and society. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 235–260.

Johnson 1995 — Johnson, N. Cast in stone: Monuments, geography, and nationalism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13(1995), pp. 51–65.

Kasket 2012 — Kasket, E. Continuing bonds in the age of social networking: Facebook as a modern-day medium. *Bereavement Care*, 31(2012), pp. 62–69.

Kearl 2010 — Kearl, M. C. The proliferation of postselves in American civic and popular cultures. *Mortality*, 15(2010), pp. 47–63.

Kearl & Rinaldi 1983 — Kearl, M. C., & Rinaldi, A. The political uses of the dead as symbols in contemporary civil religions. *Social Forces*, 61(1983), pp. 693–708.

Keightley & Pickering 2006 — Keightley, E., & Pickering, M. For the record: Popular music and photography as technologies of memory. *European Journal of Cultural Studies*, 9(2006), pp. 149–165.

King 1998 — King, A. Memorials of the great war in Britain: The symbolism and politics of remembrance. Oxford: Berg, 1998.

Kitch & Hume 2008 — Kitch, C., & Hume, J. Journalism in a culture of grief. New York, NY: Routledge, 2008.

Kittler 1999 — Kittler, F. Gramophone, film, typewriter. (G. W.-Y. a. M. WUTZ, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Klass & Goss 2005 — Klass, D., & Goss, R. E. Dead but not lost: Grief narratives in religious traditions. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2005.

Kramer 2011 — Kramer, A.-M. Kinship, affinity and connectedness: Exploring the role of genealogy in personal lives. *Sociology*, 45(2011), pp. 379–395.

Lescarbourea 1920 — Lescarbourea, A. C. Edison's views on life and death. *Scientific American*, 123(1920), pp. 444–460.

Maffesoli 1996 — Maffesoli, M. The time of the tribes: The decline of individualism in mass society. London: Sage, 1996.

McIlwain 2005 — McIlwain, C. D. When death goes pop: Death, media and the remaking of community. New York, NY: Peter Lang, 2005.

Morgan 2011 — Morgan, D. Rethinking family practices. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

Nora 1989 — Nora, P. Between History and Memory: les lieux de Mémoire. *Representations*, 26(1989), pp. 7–24.

Olick 1999 — Olick, J. Collective memory: The two cultures. *Sociological Theory*, 17(1999), pp. 333–348.

Ong 1982 — Ong, W. J. Orality and literacy: The technologizing of the word. London: Routledge, 1982/2012.

Parker Pearson 1999 — Parker Pearson, M. The archaeology of death and burial. Stroud: Sutton, 1999.

Parker Pearson & Ramilisonina 1998 — Parker Pearson, M., & Ramilisonina. Stonehenge for the ancestors: The stones pass on the message. *Antiquity*, 72(1998), pp. 308–326.

Peters 1999—Peters, J. Speaking into the air. Chicago, IL: Chicago University Press, 1999.

Rees 1971—Rees, W. D. The Hallucinations of Widowhood. *British Medical Journal*, 4(1971), pp. 37–41.

Riches & Dawson 1998—Riches, G., & Dawson, B. Lost children, living memories: The role of photographs in processes of grief and adjustment amongst bereaved parents. *Death Studies*, 22(1998), pp. 121–140.

Riley 2008—Riley, A. On the role of images in the construction of narratives about the crash of United Airlines Flight 93. *Visual Studies*, 23(2008), pp. 4–19.

Roberts 2012—Roberts, P. '2 people like this': Mourning according to format. *Bereavement Care*, 31(2012), pp. 55–61.

Rowlinson et al. 2010—Rowlinson, M., Booth, C., Clark, P., Delahaye, A., & Procter, S. . Social remembering and organizational memory. *Organization Studies*, 31(2010), pp. 69–87.

Ruchatz 2008—Ruchatz, J. The photograph as externalization and trace. In A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies*. Berlin: de Gruyter, 2008, pp. 367–378.

Santino 2006—Santino, J. (Ed.). *Spontaneous shrines and the public memorialization of death*. Basinstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

Seale 2001—Seale, C. F. Sporting cancer: Struggle language in news reports of people with cancer. *Sociology of Health & Illness*, 23(2001), pp. 308–329.

Smith 1974—Smith, R. J. *Ancestor worship in contemporary Japan*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974.

Sofka et al. 2012—Sofka, C., Cupit, I. N., & Gilbert, K. Dying, death, and grief in an online universe: For counselors and educators. New York, NY: Springer, 2012.

Sontag 2004—Sontag, S. *Regarding the pain of others*. London: Penguin, 2004.

Steadman et al. 1996—Steadman, L. B., Palmer, C. T., & Tilley, C. F. The universality of ancestor worship. *Ethnology*, 35(1996), pp. 63–76.

Sterne 2003—Sterne, J. *The audible past*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

Stiller & Dunbar 2007—Stiller, J., & Dunbar, R. I. M. Perspective-taking and memory capacity predict social network size. *Social Networks*, 29(2007), pp. 93–104.

Sturgis 2012—Sturgis, A. *Presence: The art of portrait sculpture*. Woodbridge: Antique Collectors' Club, 2012.

Tilley 1994—Tilley, C. F. *A phenomenology of landscape: Places, paths and monuments*. Oxford: Berg, 1994.

Vansima 1985—Vansima, J. *Oral tradition as history*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985.

Verdery 1999—Verdery, K. *The political lives of dead bodies: Reburial and postsocialist change*. New York, NY: Columbia University Press, 1999.

Walliss 2001—Walliss, J. Continuing bonds: Relationships between the living and the dead within contemporary spiritualism. *Mortality*, 6(2001), pp. 127–145.

Walter 2005—Walter, T. Mediator deathwork. *Death Studies*, 29(2005), pp. 383–412.

Walter n.d.—Walter, T. (n.d.). *The social presence of the dead: Collective memory or ancestral agency?* Unpublished paper.

Whitley 2002—Whitley, J. Too many ancestors? *Antiquity*(2002), 76, pp. 119–126.

Williams 2007—Williams, P. *Memorial museums: The global rush to commemorate atrocities*. Oxford: Berg, 2007.

Williams 2008—Williams, P. The afterlife of communist statuary: Hungary's Szoborpark and Lithuania's Grutas park. *Forum for Modern Language Studies*, 44(2008), pp. 185–198.

Wilson 1989—Wilson, E. *The domestication of the human species*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Zelizer 1998—Zelizer, B. *Remembering to forget: Holocaust memory through the camera's eye*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1998.

Zerubavel 1996—Zerubavel, E. Social memories: Steps to a sociology of the past. *Qualitative Sociology*, 19(1996), pp. 283–299.

Zerubavel 2003—Zerubavel, E. *Time maps*. Chicago, IL: Chicago University Press, 2003.

Нэнси Шепер-Хьюз

СМЕРТЬ БЕЗ ПЛАЧА: ПОХОРОНЫ АНГЕЛОВ¹

Нэнси Шепер-Хьюз. Профессор антропологии, руководитель программы медицинской антропологии Университета Беркли (Калифорния, США), гражданский активист. Сфера интересов — антропология телесности, психиатрия, социальные «практики страдания», геноцид. Изданная в начале 90-х годов прошлого века книга «Смерть без плача: насилие в повседневной жизни Бразилии» основана на материалах, собранных автором за 25 лет полевых исследований в экономически отсталых северо-восточных областях Бразилии. Помимо этой, Нэнси Шепер-Хьюз является автором книги «Святые, ученые и шизофреники: психические болезни в сельских областях Ирландии» (1979). Ее исследования, посвященные как открытым, так и подпольным международным сетям торговли донорскими органами вызвали в 90-х годах сильный общественный резонанс и спровоцировали в США серию уголовных расследований.

Перевод Юрий Шубин под ред. Ивана Куликова

Смертоносные недуги, неминуемые смерти

В то время как врачи в клиниках и госпиталях Бон-Жезуш² не утруждали себя тем, чтобы надлежащим образом диагностировать и документировать причины детской смертности среди бедного населения этого муниципалитета, женщины из Алто охотно поделились со мной своими соображениями по этому поводу. Я поставила перед ними два вопроса. Во-первых, общий: «Почему так много детей умирает на Алто-до-Крузейро?» Затем, в ходе записи материнских историй, я просила каждую женщину рассказать мне во всех подробностях об обстоятельствах смерти каждого ребенка, наблюдавшихся симптомах, шагах, которые она предприняла, чтобы справиться с болезнью, а также о ее собственном понимании причины смерти. На два этих вопроса были получены совершенно разные ответы.

В ответ на общий вопрос о причинах высокой детской смертности в этом районе, женщины из Алто охотно описывали неблагоприятные условия, в которых они и их дети вынуждены жить и умирать.

Они отвечали:

«Наши дети умирают, потому что мы бедны и недоедаем».

«Они умирают, потому что вода, которую мы пьем, загрязнена микробами».

1 Schepher-Hughes, Nancy. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press, 1992, pp. 312–316, 416–433.

2 В антропологических исследованиях, содержащих информацию личного характера, полученную на основе интервью, не принято указывать точное место проживания респондентов. Сразу несколько бразильских муниципалитетов содержат в своих названиях Бон-Жезуш (порт. Bom Jesus). Однако в штате Перамбуку, где, по ее собственным словам, Нэнси Шепер-Хьюз собирала полевой материал, который лег в основу книги «Смерть без плача», нет муниципалитета Бон-Жезуш да Мата

(Bom Jesus da Mata), постоянно упоминаемого в тексте. Ближайший к Перамбуку Бон-Жезуш находится в соседнем штате Параиба. Интересно, что недалеко от него находится и Алто-до-Крузейро (или просто Алто, основное «поле» Хьюз) — сейчас это район города Sousa (в книге — район города Бон-Жезуш). Скорей всего, именно в штате Параиба, а не в Перамбуку, жили главные герои «Смерть без плача». Оба штата входят в состав Северо-восточного региона — административной области Бразилии с преимущественно аграрным и очень бедным населением, зависимым от выращивания и первичной переработки традиционной для этих мест монокультуры — сахарного тростника. *Прим. ред.*

«Они умирают, потому что мы не можем позволить себе купить им обувь».

«Они умирают, потому что мы получаем никчемную медицинскую помощь».

«Они умирают из-за того, что остаются одни. Мы часто вынуждены оставлять их дома одних, когда уходим на работу. Вы подмываете их, кормите, даете соску и молитесь Деве в надежде, что они будут живы, когда вы вернетесь домой. Да, они умирают от небрежения (*a míngua*), но это происходит не из-за отсутствия доброй воли по отношению к нашим детям. Проблема не в *vontade* (готовности), но в *poder* (силе, способности)».

Когда спрашиваешь, в чем новорожденные нуждаются больше всего, чтобы выжить в первый и самый опасный год своей жизни, женщины из Алто неизменно отвечают, что дети нуждаются в чистой и простой пище: «Разве может такое быть, что матери десяти, двенадцати, даже шестнадцати детей, не знали, что нужно ребенку, чтобы выжить? Конечно, мы знаем! У детей богатых людей есть подходящая пища. Наши дети питаются только тем, что удастся найти. В некоторые дни у нас есть только один ингредиент для детского питания (*mingau*), но нет другого. У нас может быть крупа маниоки (*farinha*), но нет сахара. Или у нас может быть сахар, но нет сухого молока. Поэтому мы импровизируем. Что еще мы можем сделать?»

Другая женщина качала головой в недоумении: «Я не знаю, почему так много умирает. Некоторые дети рождаются достаточно сильными и здоровыми. Их животы, когда они круглые и полные, приносят радость! Но что-то не так с пищей, которую мы даем им. Сколько бы мы их ни кормили, они теряют свой жир и превращаются в зубочистки. Это вызывает уныние».

Еще одна женщина смогла определить точную проблему и ее решение: «Они умирают из-за этих убогих ухищрений (*engano*) с болтушкой (*para d'agua*³). Детям нужна пища, чтобы жить. Дети постарше нуждаются по меньшей мере в двух банках по 400 граммов каждая сухого молока в неделю. Но люди здесь могут позволить себе только одну банку, поэтому дети сидят здесь в основном на одной воде. Вскоре их кровь также превращается в воду. Деньги решили бы все наши проблемы».

Многие соглашались с ней: «Здесь, в Алто, множество детей, которые живут без присмотра, едят объедки, оставшиеся от других, обсасывают банановую кожуру и апельсиновые корки. Это потому, что их родители не зарабатывают достаточно, чтобы прокормить их, и единственное решение — выставить детей на улицу».

3 Пара d'agua (*порт.*) — смесь воды и крахмала, суррогат молочного детского питания. *Прим. ред.*

Другими словами, матери из Алто давали сильно политизированные ответы на вопрос о причинах детской смертности вообще, подчеркивая внешние условия, ограничивающие их возможность заботиться о своих отпрысках. Но когда тех же женщин просили назвать непосредственные причины смерти *их собственных* детей, ответы становились более беспристрастными: эти причины, казалось, были больше связаны с их личной ситуацией, и подчас воспринимались как внутренне связанные с самим ребенком. Часто они полагали, что мертвому младенцу не хватило жизненной силы, его собственной или материнской «воли» к жизни. Ни одна из матерей из Алто не утверждала, что голод был причиной смерти кого-либо из ее детей, хотя многие из умерших описывались как «истощенные» или «иссохшие», «сморщенные» или «съежившиеся до ничтожных размеров». В ответ на вопрос о причинах, по которым конкретный младенец «истощился», женщины из Алто часто отвечали, что ребенок был рожден с «хрупким», «нервным» или «слабым» строением. Голод, казалось, убивал детей из Алто только в теории. Он, возможно, может убить кого-то из чужих детей, но только не твоих собственных. Быть может, матерям из Алто пришлось научиться этому искусству отрицания, ведь в противном случае признание того, что твой собственный ребенок медленно умирает от голода, стало бы чересчур болезненным или, учитывая, какую роль сама мать играет в сокращении кормления, привело бы к избыточному психологическому стрессу.

Женщины из Алто проводили различие между детскими смертями, которые рассматривались как «естественные» (посланные Богом или природой), и теми, которые могли быть вызваны колдовством, сглазом и заговором. Они объясняли большинство смертей своих детей естественными причинами, прежде всего инфекционными болезнями. Также они объясняли детскую смертность ошибками в ходе вынашивания, включая пренебрежение мерами предосторожности в послеродовой период, беспечностью, а также сильными эмоциями и страстями. Таблица ниже дает очень сжатый перечень главных патогенов, влияющих, по мнению матерей из Алто, на жизни их потомства.

Так, матери из Алто полагают, что простая диарея — это величайший убийца, унесший жизни 71 из 255 детей. Более «комплексные» и осложненные формы диареи также связывались ими с народной «детской хворью» (*doença de criança*), а в некоторых случаях и с *dentição* (прорезыванием зубов), с *gasto* (истощением), *susto* (страхом) и *fraqueza* (общей слабостью). Если бы мы включили все народные диагнозы, в которых диарея была бы по меньшей мере вторичным симптомом, тогда получилось бы, что 189 из 255 смертей, то есть, 74 процента из всех смертей новорожденных и маленьких детей в Алто, объяснялись бы диареей.

Матери проводили различие среди множества разных подтипов (*qualidades*) диарей у новорожденных (например, *intestine, quentura, barriga desmantelada*⁴), в зависимости от цвета, консистенции, запаха и частоты стула. Они сохраняли грязные памперсы своих больных детей, чтобы обсудить нюансы диагноза с соседями и пожилыми целительницами из Алто. В общем, тяжесть этой болезни признавалась всеми матерями, считающими ее главным убийцей детей в Алто. Среди других заразных болезней обычно упоминались (в порядке важности): корь, пневмония и другие респираторные заболевания, детская желтуха, столбняк, лихорадка, коклюш, оспа и прочие кожные болезни и инфекции.

Те же принципы, которые сформировали представления женщин из Алто о «нервном» теле, лежат и в основе этих различных этиологических концепций смерти. Здесь жизнь опять концептуализирована как *luta* — энергичная «борьба» между большим и малым, сильным и слабым. Младенцы рождались «слабыми» и «горячими», их крошечные организмы легко перегружались. Несчастные младенцы были испорчены еще в утробе. По мнению женщин, будучи потомками преждевременно

ПРИЧИНЫ СМЕРТИ ДЕТЕЙ И НОВОРОЖДЕННЫХ (ОБЪЯСНЕНИЯ МАТЕРЕЙ ИЗ АЛТО)

Причина	Число смертей
Диарея/рвота	71
Корь, оспа, пневмония, другие инфекционные детские заболевания	41
<i>Doença de criança</i> (синдром «обреченного ребенка», различные подтипы)	39
<i>Fraqueza</i> (слабость, истощение)	37
<i>Pasmo, susto</i> (испуг, шок и другие негативные переживания)	14
<i>Dentição</i> (злокачественное прорезывание зубов)	13
Заболевания кожи, печени, крови	13
<i>De repente</i> (внезапная смерть)	9
<i>Maltrato</i> (сознательный или неумышленный плохой уход)	6
<i>Resguardo quebrado</i> (нарушение предписаний в послеродовой период, насилие)	5
<i>Castigo</i> (кара, божественное возмездие)	4
Неизвестная матери причина	3

Примечание: N = 55 смертей.

Источник: Антропологические интервью женщин из Алто.

4 Intestine — кишечная, quentura — лихорадочная, barriga desmantelada — букв. «сломанный живот» (*порт.*). *Прим. ред.*

постаревших мужчин со «слабой и истощенной» кровью и «утомленным» семенем и женщин, кормивших своих младенцев кровью и инфекциями вместо сытного грудного молока, новорожденные из Алто, «покрытые синяками и обесцвеченные», с «распухшими во рту языками», «испытывали жажду и голод еще в утробе».

Дети богачей описывались толстыми и красивыми при рождении и «жадными» до жизни. Они появлялись из утробы с громким криком. Дети из Алто, «бедняжки», покидали утробы «мокрыми как птички, еле щебечущими», а от еды их «тошнило». «Наши дети, — часто слышала я, — рождаясь, уже хотели умереть». Хотя немногие матери могли назвать точный вес детей при рождении, их описания «тощих», «истощенных», «бледных», «молчаливых» младенцев, которые появлялись на свет без всякого *gosto* (вкуса) к жизни и без желания сосать грудь, очень сильно походили на описания недоношенных младенцев и новорожденных с дефицитом веса, то есть на детей, которые, по собственному признанию женщин из Алто, «рождались уже дефектными»⁵.

Качества, которые ожидали увидеть матери в своих новорожденных, должны были демонстрировать готовность к трудной борьбе, которой является жизнь. Логично, что матери из Алто отдавали предпочтение тем детям, которые рано проявляли физические, психологические и социальные черты бойцов и победителей. Активные, быстрые, отзывчивые и резвые дети нравились им гораздо больше тихих, покладистых, малоподвижных малышей, которых называли «тупыми», «вялыми» и безжизненными. Несмотря на то, что различия в характерах младенцев признавались врожденными, в таких неблагоприятных условиях, как в Алто, паразитарные инфекции, неполноценное питание и обезвоживание становились причиной проявления этих самых «пораженческих» черт в большом числе младенцев. В свою очередь, смертоносная форма отрицательной обратной связи в некоторых случаях приводила к тому, что матери из Алто постепенно покидали апатичных новорожденных, чья «пассивность» с самого начала была результатом голода.

И наоборот, мать из Алто с гордостью заявляла, что она и ее ребенок преодолели множество «кризисов» во время первого года его жизни, а «преодоление» и проявленное терпение являлось для нее заветным доказательством скрытой внутренней силы и энергии ребенка.

5 Хорошо показано, что у недоношенных новорожденных и тех, что родились с низким весовым показателем, значительно выше риск смерти в первые месяцы жизни. Ф. С. Баррос и др. [Barros et al. 1987] изучили причины смерти 215 новорожденных

в популяционной группе из 5, 914 новорожденных детей на юге Бразилии: 87 процентов смертей случились в первые шесть месяцев жизни, а 53 процента новорожденных из тех, которые погибли, весили меньше, чем 7,9 процентов выживших.

Так, толстым, жизнерадостным детям приписывалась *força*, врожденная харизматическая мощь и сила. Многие слабые младенцы попросту не выдерживали и погибали от прорезывания зубов, потому что внутренняя *força* зубов, прорезывающихся сквозь мягкие десна, которые их сдерживали, перегружала маленькое тело, делая новорожденного уязвимым для любой из смертельных и неизлечимых детских болезней. Возможно, этнопедиатрическое заболевание *gasto* лучше всего соответствует образу измученного маленького тела, не способного противостоять мощным силам. При *gasto*, смертельной форме детского гастроэнтерита, детское тело не способно оказывать «сопротивление» и быстро превращается в тонкую трубку или решето. Все, что попадает в детский рот, исторгается в мучительных приступах рвоты и диареи. Ребенок быстро «иссыкает», «истощается», изматывается, его жизненная энергия утрачивается.

[...]

Дети-Ангелы: Velório de Anjinhos⁶

Умерев в ангельском возрасте, маленький ребенок становится объектом поклонения. Мать торжествует над смертью ангела... рыдает с восторгом, потому что Господь забрал ее пятого ребенка.

*Жильберто Фрейре*⁷ [Freyre 1936: 58]

Со времен колониальной Бразилии смерть младенца или ребенка воспринималась большинством как благословение, событие, которое «должно принимать почти что с радостью, без всякого ужаса» [Freyre 1933: 144]. Мертвый ребенок — это *anjinho*, «маленький херувим», или *inocente*, «невинное создание», которое не оплакивали, потому что не сомневались в уготованном для него счастье. Тела маленьких ангелов⁸ омывались, их кудри аккуратно причесывали, их одевали в небесно-голубые или белые сорочки и повязывали на пояс ленту Девы. Их руки складывали в молитвенном жесте, глаза оставляли открытыми в ожидании видения райского блаженства. Дети-ангелы укрывались дикими цветами, на их головы надевали цветочные венки, в руки умерших вкладывали

6 Velório de Anjinhos — похороны ангелов (*порт.*).

7 Жильберто Фрейре (1900–1987) — бразильский социолог, антрополог, поэт и политик, автор концепции «лузотропикализма» («расово демократичного», в силу склонности к метисации, и «более гуманного» португальского

колониализма), активно поддержанной португальским диктатором Антониу Салазаром. *Прим. ред.*

8 Нэнси Шепер-Хьюз здесь и далее часто использует это обозначение детей, умерших новорожденными или несколько месяцев отроду. Так их называют местные жители в Алто-до-Крузейро. *Прим. перев.*

маленькие молитвенные прошения и послания святым, которые будут доставлены Деве Марии. Даже самых бедных клали на деревянные доски, накрытые цветами, или в большие, украшенные картонные коробки «наподобие тех, которые используются для мужских рубашек» [Freyre 1933: 388]. *Velório de anjinbo* увековечены в классической книге Эуклидаса да Кунья «Восстание в Пустоше»: «Смерть ребенка — это праздник. В лачуге бедных родителей радостно звенят гитары, нет слез; снова танцуют шумную и страстную самбу, а местные поэты громко зачитывают четверостишия в то время, как тут же, между двумя сальными свечами, увенчанный цветами, возлежит мертвый младенец: от его последней улыбки, застывшей в смерти, исходит высшее удовлетворение того, кто собирается вернуться на небеса к вечному блаженству» [Da Cunha 1904: 113]. Торжественное празднование ангельских поминок распространилось с Пиренейского полуострова, повсеместно наблюдалось в Латинской Америке от Анд в Перу до пампасов Аргентины и вплоть до регионов на тропическом побережье Бразилии и Колумбии [Foster 1960: 143–166; Schechter 1983, 1988; Belote and Belote 1984; Dominguez 1960; Lenz 1953]. Его находили среди америндов, черных, белых и *criollos*, как среди обеспеченных, так и среди бедных. Роджер Бастид приписывает обычай ангельских поминок началу «барокко» в Бразилии, в то время как Фрейре [Freyre 1933: 388] полагает, что иезуиты привили верования, связанные с *anjinho*, для того, чтобы утешить тревогу местных женщин, вызванную ростом смертности среди индейских детей в ходе колонизации.

Гуляния на протяжении всей ночи, пиршество, игры, ритуалы ухаживания, специальные музыкальные номера, а также танцы распространены во многих культурных областях Южной Америки, где поминки умершего новорожденного могут длиться три или четыре дня подряд [Schechter 1983]. Плач на таких поминках новорожденных запрещен, потому что материнские слезы делают путь ребенка-ангела скользким и размачивают его хрупкие крылья [Nations and Rebhun 1988]. Скорей от матери ожидают выражение радости, как в случае хозяйки плантации из Рио-де-Жанейро, которая воскликнула: «О, как я счастлива! О, как я счастлива! Когда я умру и подойду к воротам Рая, я смогу войти, потому что там будет пятеро маленьких детей, прижимающихся ко мне, дергающих меня за юбку, и говорящих: «О, мамочка, заходи, заходи» [Freyre 1933: 388]. В сельской местности Венесуэлы мать умершего ребенка, как правило, танцует первый танец на поминках для того, чтобы ее ангел мог счастливо подняться к небесному царству [Dominguez 1960: 31].

Тело умершего младенца фетишизировалось во время традиционных ангельских поминок в сельской местности Латинской Америки. Маленький трупик иногда вынимали из крошечного гроба и держали как куклу или живого ребенка. С трупом могли обращаться, как

со святым, прислоняя его к домашнему алтарю между подсвечниками и вазами с ароматными цветами. Мертвого ребенка могли усаживать на маленький стул, приподнимать на небольшой платформе, устанавливая в открытой коробке, привязывать к лестнице, которую ставили на крышку гроба (чтобы изобразить восхождение ангела к небесам), или даже привязывать к качелям, подвешенным за балки дома. Полет малыша на качелях должен был символизировать его превращение в ангела. Обычай брать на время трупы ангелов, чтобы оживить местные праздничные гуляния, был описан в конце девятнадцатого века и прослеживался в течение всего двадцатого в пампасах Аргентины, а также в Венесуэле, Чили и Эквадоре [Ebelot 1943; Lillo 1942]. В целом традиционные поминки по младенцам были хорошим предложением для «необузданного веселья»: возможно, как полагают некоторые, они выполняли функцию культурной, институционализированной «защиты» от горя и скорби там, где смерть детей была частым событием.

Но как быть в ситуации, когда нет ни радости, ни глубокой скорби? Мои собственные этнографические наблюдения детей-ангелов и *velório de anjinbo* в современном Бон-Жезуш дают иную картину и приводят меня к другим выводам, которые я должна затронуть в рамках обсуждения материнской любви, привязанности, скорби и морального сознания. Сегодня в Бон-Жезуш, где в среднем каждый день по одному ребенку-ангелу отправляется на небеса, поминки малышкой проходят очень быстро, редко длятся больше пары часов и ограничиваются минимальной церемонией. *Velório* младенца младше одного года в лучшем случае носят чисто формальный характер. Нет ни музыкальных аккомпанементов, ни песен, ни молитв, ни ритуальных выступлений. Гостям не предлагают ни воды, ни питья, большинство из них — просто любопытные соседские дети. Жизнь домочадцев течет без всяких изменений рядом с маленьким гробом младенца, который может быть установлен на кухонный стол или на два кухонных стула. Руководит церемонией, как правило, бабушка или крестная новорожденного, также есть специальная пожилая женщина, которая готовит тело к погребению. Никто не выражает ни большой радости, ни скорби: покойный новорожденный редко становится предметом разговора.

Я помню одни особенно горькие поминки по новорожденному, которые проходили в Алто в 1987 году на следующий день после празднования первого дня рождения и крестин другого ребенка из этого же дома. Мариана, мать годовалого *caçula*⁹, женщина средних лет, купила одежду для крестин, большой нарядный торт со свечами, безалкогольные

9 *Caçula* — самый младший и самый любимый ребенок в семье (*порт.*).

напитки, винный пунш для взрослых, надувные шары и подарки для гостей. Глазированный торт был гвоздем программы — Мариана довольно сильно беспокоилась о нем: отгоняла мух и несколько раз смахивала со стола процессию настырных муравьев. Взятый напрокат магнитофон был включен на полную громкость; самба и ламбада раздавались на главной улице Алто, а танцы вышли за пределы крошечного дома. Праздник продолжался большую часть воскресного дня и вечера. Маленькая именинница в нарядном платье была центром общего внимания. Между тем, старшая шестнадцатилетняя дочь Марианы, одинокая мать четырехмесячного малыша, большую часть праздника держалась в стороне. Ее молодой человек, как говорили, пропал. Чтобы как-то вовлечь и развеселить девушку, я спросила, можно ли взглянуть на малыша. Она привела меня в заднюю комнату, где ее малышка, истощенная от недоедания, спала на протяжении всей вечеринки. На следующее утро меня пригласили на короткие, скромные поминки по ней и похороны.

Молодая мать сидела в гостиной, подшивая рыбацкую сеть. Единственной репликой бабушки были обычные слова утешения: «Человек делает, Бог забирает». «Белоснежный ребенок» в белой тунике, усыпанный ароматными незабудками, занял место праздничного торта в центре стола в гостиной. Немного крошек торта и глазури остались на столе со вчерашнего дня; пара розовых сдутых шаров лежала на грязном полу. Украшения из гофрированной бумаги все еще были на месте. Маленькая именинница, у которой вчера был день рождения, казалось, была смущена молчанием и непонятными для нее чувствами окружающих: все случилось почти сразу после ее собственного праздника, она была суетлива и требовательна, и настаивала, чтобы ее приподняли посмотреть на свою новорожденную племянницу. Наконец Мариана поднесла ребенка к столу и позволила заглянуть внутрь маленького гроба. «Малышка, малышка», — сказал ребенок. «Да», — ответила уставшая мать, — «малышка спит». И, когда Мариана наклонилась, чтобы поправить малышку в ее маленьком картонном гробу, я снова увидела ее руку, машинально отгоняющую муравьев, на этот раз — от покрытого глазурью белого лица ребенка.

Мужчины редко присутствуют на *velório de anjinbo*. Родственницы, соседки и дети часто находятся где-то поблизости, а женщины и девушки из семьи покойного даже не прекращают своих домашних дел. Они стирают одежду, отбирают бобы для главного блюда и выполняют сдельную работу для местного производства гамаков, пока дети занимаются работой по дому, играют в шашки, вырезают бумажные куклы или читают комиксы на полу.

Из этих детей спонтанно формируется похоронная процессия ангелов. Не используется никакой специальной одежды. Иногда перед разношерстной группой несут маленький цветочный венок. Некоторые

взрослые (но не мать покойного малыша) могут также последовать за процессией на кладбище. В одном случае отец, крестный отец и дед по отцовской линии присутствовали на похоронах первенца и было видно, что они глубоко тронуты. В другом случае крестный отец (он также приходился дядей умершему ребенку) последовал за детской процессией, но держался на некотором расстоянии, а рядом катил свой велосипед. Дойдя до самого кладбища, он ушел еще до того, как ребенка опустили в могилу, чтобы не пропустить футбольную игру.

Процессия ангелов выбирает главную и единственную асфальтированную улицу Алто, но в нескольких шагах от холма ее маршрут отклоняется от главной *praça*¹⁰ города и огибает церковь Носса Сеньора дас Дорес. Процессия не останавливается (как однажды она делала) ради благословения священника — колокола церкви Нашей Матери всех скорбящих больше не отмечают своим звоном смерть каждого ребенка в Бон-Жезуш да Мата. Такой способ подсчета умерших последовал за многими другими народными католическими торжествами — все они были сметены реформистским духом Ватиканского Собора и философией социализма, присущей новой теологии освобождения. Священник не сопровождает процессию на кладбище, тела погребают хаотично, и сегодня в Бон-Жезуш да Мата только дети хоронят детей. Там когда-то священнослужители и монахини учили относиться к детским смертям и другим домашним трагедиям с терпимостью и смирением как к проявлениям неисповедимой божьей воли. Теперь новая церковь разделяет общее безразличие и смущение в отношении смерти новорожденных, смерти, которая предстает лишь как перепачканный кровью плод вопиющего противоречия со священными заповедями и учением, которое поощряет рождаемость. Так что вместо церковной *praça* в безжизненном центре Бон-Жезуш процессия ангелов украдкой проходит по задворкам города, под железнодорожными эстакадами и через рельсы, через открытый овощной рынок, минуя здания, где живут рабочие сахарного синдиката, движется под решетчатыми окнами муниципальной тюрьмы и мимо новой реформаторской школы для бездомных детей, которой руководит ФЕВЕМ¹¹, и далее вверх по грязной тропинке к местному кладбищу на самой окраине города. Дети знают маршрут наизусть: большинство из них принимали участие в других процессиях на похоронах своих братьев и сестер, или братьев и сестер своих друзей. Процессия делит улицу с машинами, грузовиками, осликами, повозками и тележками.

10 Праça — площадь (*порт.*).

11 Fundação Estadual para o Bem Estar do Menor (FEVEM) — Государственный фонд благосостояния несовершенно-

летних. Сейчас носит название Fundação Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente (Fundação CASA/SP) — Фонд «Социально-образовательный центр для подростков» (Фонд CASA/SP). *Прим. ред.*

Большинство машин и грузовиков быстро проносятся мимо, и детям приходится бежать по обочине со своим маленьким грузом.

На кладбище вспыльчивый инвалид и местный могильщик Сеу Валдимар и его помощник подводят процессию к месту, где хоронят нищих детей. Как правило, место погребения уже готово: через несколько минут гроб опускают в могилу и засыпают, оставляя холмик, чтобы как-то обозначить это место. Молитвы не читаются, не воздвигаются никаких крестов, глубина могилы небольшая. На кладбище Валдимар часто ругает детей по разным поводам. То гроб оказался больше, чем ожидалось, и нужно увеличивать могилу, то крышка гроба не плотно прибита, хотя он, конечно, хорошо знает местные обычаи. «У вас что, совсем не было гвоздей или болтов?», спросил он брата одного заболевшего ребенка. «Жуки быстрее доберутся до твоей маленькой сестренки», бросает он как бы невзначай.

Иногда Валдимар добр с детьми, но в своей особой манере. «У тебя есть цветы?», спросил он однажды старшую сестру малышки, которую только что похоронили. «Нет», она грустно покачала головой. «Ну тогда поспеши и принеси немного... У меня не весь день свободен». Разрешение получено, дети разбежались в разные стороны, чтобы собрать цветы с других свежих могил. «Не так много, аккуратней», прикрикнул Валдимар.



Случайно сфотографированные дети, несущие гроб с телом ребенка. Архив автора

Дети вернулись, чтобы побросать собранные цветы в изголовье могилы. Так выглядит обычная церемония, не включая мытье грязных рук и ног у общего крана на выходе.

Если на похоронах присутствует взрослый, дети вправе ждать угощения на обратном пути. «Picolé, picolé!¹²», кричат они взрослому и тянут его к витрине маленькой лачуги. Я наблюдала за стариком, который привел детей в маленький магазин и пересчитывал несколько крузудо, которые у него были, тихо договариваясь с продавцом, чтобы каждый ребенок в процессии получил бы по две конфеты. Он сам, грустно улыбаясь, аккуратно раздал сладости, по две каждому ребенку.

Работая с людьми в Алто, особенно с женщинами и детьми, я пыталась представить себе, что значат для них новорожденные-ангелы и *velório de anjinbo*. Иногда кажется, что для женщин из Алто умерший младенец — это «переходный объект»¹³ не только в ритуальном, антропологическом смысле пограничного существования между социальными статусами («Ни там, ни тут», как сказала одна мать умирающего ребенка), но в психоаналитическом значении пограничной переходной привязанности (как к плюшевому мишке или к одеялу), которая создается воображением и успокаивает [Winnicott 1964: 167–172].

Anjinbos позволяют матерям из Алто «отпустить» своих многочисленных новорожденных младенцев, «держась» за идеализированный образ детей-духов, заполняющих небеса подобно звездам, которые можно разглядеть в тихую ночь. Все переходные объекты в конечном счете способствуют возникновению автономии и независимости посредством слома «невозможных» привязанностей (как в случае младенцев плюшевый мишка замещает «невозможное» желание всегда получать материнскую грудь по требованию). Для женщин из Алто эти *anjinbos* на небесах также заменяют невозможную привязанность к полуживым детям в люльке-гамаке.

Формирование эмоций и реакций на смерть ребенка закладывается в раннем детстве: для детей в Алто такая смерть начинает восприниматься как нормальная, так как рано или поздно им самим делегируются роли несущих гроб или могильщиков их братьев и сестер, или братьев и сестер их друзей. Девочка из Алто в возрасте от пяти до тринадцати лет принимает участие в двух или более ангельских процессиях каждый год.

12 Picolé — эскимо (*порт.*).

13 Нэнси Шепер-Хьюз здесь и далее использует этот концепт в том виде, в котором он был сформирован в психологии британским детским психологом и педиатром Дональдом

Винникотом в 50-х годах. По мнению Винникота, такие объекты, как детские игрушки или одеяла, являются переходной ступенью между мирами психического и реального. У взрослых такую функцию может выполнять, например, одежда. *Прим. перев.*

Мальчик принимает участие в таких мероприятиях по меньшей мере один раз в год. Наблюдая за поведением и играми детей из Алто, видно, какое сильное влияние оказывают эти ранние «сцены» на формирование реакции взрослых на детскую смерть в последствии — на ее замалчивание и восприятие в качестве рутинного события.

У многих девочек из Алто-до-Крузейро нет кукол. Они не придумывают для них модные наряды, тем более что из подручных материалов есть только обрывки, например, порванные носки или кукурузная шелуха, оставшаяся на главных улицах после *feira*, сельских ярмарок (июнь и июль). Они не наряжают куклы и не делают для них игрушечную мебель, хотя могли бы смастерить ее из красной глины, которую находят недалеко от местной реки. Девочки из Алто предпочитают активные игры, хорыводы, также они любят играть в «шоу талантов», в котором изображают прелестную и соблазнительную телезвезду по имени Шуша. Девочки мечтают о футбольных мячах, которые есть у более везучих старших братьев. Игры с куклами и кукольным домиком им не интересны. Я стала приносить в качестве подарков для девочек из Алто бижутерию, ленты для волос, игрушечную косметику и видеоигры, а маленьких кукол, которые вызывают у них так мало интереса, оставлять дома. В полудюжине более обеспеченных домов в Алто, где у детей много игрушек, девочки получают куклы в качестве подарков, но они рассматриваются ими как демонстративные, а не как игровые объекты, и они часто держат их на полках в закрытых коробках, в которых они продавались, откуда вынимают их только для гостей, чтобы полюбоваться и бережно вернуть на место.

Почему детям из Алто не интересны игры, популярные среди всех девочек по всему миру? Возможно, отсутствие интереса к ним берет начало в ранних и негативных ассоциациях между безжизненными куклами в красивых картонных коробках и безжизненными братьями и сестрами в украшенных картонных гробах. Такое объяснение пришло мне в голову во время разговора с пожилой женщиной из Алто по имени Шикинья, которая омывала и одевала умерших детей для ангельских поминок с момента, когда ей было семь с половиной лет. Шикинья объяснила, как она стала специалистом по ангельским поминкам в столь юном возрасте.

«Где бы на Руа дос Сапос, это там, где я росла, ни умирали дети, соседи звали меня, когда я была крошечным ребенком, потому что мне всегда нравилось наряжать ребенка на поминки по нему. Другие маленькие девочки убегали, некоторым даже не нравилось быть в процессии ангелов. Но не мне, я обожала все это. Я брала малыша к себе на колени, и он был в точности, как маленькая кукла, с которой я могу играть. Маленькие ангельские тела отличаются от [мертвых] больших тел. Ангельские тела остаются мягкими и гибкими, так что вы можете их с легкостью двигать. Я мыла его и надевала на него синюю или белую одежду

и вуаль для девочек, и, если она была у матери, опоясывала синей лентой. Все девочки-ангелочки одеты как маленькие невесты. Белый — это цвет девственниц, а они все такие. Когда ребенок рождается мертвым, люди называют его ангел-*carobim* [возможно, происходит от слова «херувим»], потому что его не касался этот мир. Синий — это цвет, который Дева Мария любит больше всего. Поэтому вам хочется, чтобы маленькие ангелы были одеты именно так, когда они будут приветствовать Деву у ворот на небесах».

Когда мои бразильские информанты говорят мне, что они не оплакивают своих детей и что им приятно иметь маленькое *coração santa*¹⁴ на небесах, которое заботится о них, я склонна верить им и принимать это за чистую монету. Вера в детей-ангелов не только «утешает» *moradores*¹⁵, но формирует и определяет то, как переживается смерть.

Однажды, когда я и моя пятнадцатилетняя дочь Дженифер ехали в Алто на ангельские поминки, которые должны были состояться неподалеку от самой верхушки холма, разгневанная Дженифер разразилась слезами. Она должна была стать «официальным» фотографом на поминках, потому что мать ребенка не могла оплатить профессионального фотографа из города. Я была чересчур настойчива, предлагая Дженифер эту работу. «Но я не хочу фотографировать мертвого ребенка», кричала Дженифер. Я извинилась и по пути на поминки завела ее в дом Терезины, чтобы она взяла себя в руки. Терезина и ее дочь-подросток были обеспокоены. Почему Дженифер была так расстроена? У нее «проблемы с парнем»? Когда я объяснила, что она расстроена из-за того, что ей нужно



Ребенок на могиле своего брата.
Архив автора

14 *Coração santa* — святое сердце (*порт.*).

15 *Moradores* — жители, поселенцы (*порт.*).

присутствовать на поминках новорожденного, они, не веря, уставились на нее. «Почему?», спросили они — «Это всего лишь ребенок!».

Только в одном случае из дюжины на ангельских поминках и похоронах, которые я посещала на протяжении нескольких лет, один ребенок, хоть и сдержанно, но испытывал чувство скорби. Это было в тот момент, когда тело маленькой Мерсии опускали в землю: ее семилетний кузен Леонардо повернулся ко мне и с тревогой сказал: «Нэнси, я не хочу, чтобы кто-то еще из моих умер». Пристыженная я убрала свою камеру и мокрый от дождя блокнот, позволив себе присесть на низкий мраморный камень, чтобы открыть для себя заново скорбь и боль: «Я тоже не хочу, Леонардо. И я не хочу».

Работа скорби: политическая экономия эмоций

Как печь закрытая, немое горе
Сжигает в пепел сердце, где живет.
*Уильям Шекспир. Тит Андроник.*¹⁶

Итак, когда новорожденный умирает в Алто-до-Крузейро, слез проливается немного, а женщины склонны утверждать, что смерть пришла как благословение или как великое облегчение. «Я чувствую свободу» или «я чувствую, как спало бремя» — так говорят многие. Это, однако, не означает, что женщины «холодны» и бесчувственны, очень часто мать выражает жалость (*pena*) к умершему ребенку, говоря: «*Faz pena* [какой стыд], *menina*¹⁷, видеть, как они страдают и умирают». Но жалость явно отличается от чувств скорби (*desgosto, nojo, luto*¹⁸), печали (*tristeza*), от депрессии (*depressão, deprimida*), горькой тоски и грусти от потери или смерти любимого человека (*saudade*). И так же, как нет видимых признаков скорби или траура у большинства матерей в Алто, я не нашла доказательств «отсроченной» или «замещенной» скорби через несколько дней, недель и месяцев после смерти младенца, хотя, возможно, новую беременность и можно рассматривать в таком контексте.

Я считала необходимым посещать дома женщин, которые недавно потеряли новорожденного ребенка, чтобы, с одной стороны, поддержать их, а с другой — понаблюдать за их реакцией на смерть. То, что я обнаружила, не подтверждало общепринятую биологическую точку зрения о «нормальности» чувства скорби, вызванного смертью ребенка в рамках

16 Уильям Шекспир. Тит Андроник. Перевод А. Курошевой.

17 «*Faz pena, menina...*» — «Какой стыд, девушка...» (*порт.*).

18 *Desgosto, nojo, luto* — большое горе, отвращение, траур (*порт.*).

модели поведения, предложенной такими авторитетными психологами как Джон Боулби [Bowlby 1961a; 1961b; 1980], Элизабет Кюблер-Росс [Kübler-Ross 1969] и Роберт Джей Лифтон [Lifton 1967; 1975; 1979].

Несколько дней после смерти и похорон ее первого ребенка, трехмесячной Даниелы, я навестила Аниту. Она была спокойной, собранной, не пролила ни одной слезы во время поминок и вышла на работу на следующий день. «Вам *triste*¹⁹?», спросила я. «Нет, мэм, не очень. Марио говорит, что скоро у меня будет еще один». «Вы плакали?». «О, нет! Плакать нехорошо, потому что это не даст ребенку подняться на небеса». «Вы хорошо спали?». «О, да, я очень устала вчера». «Ты хорошо ела?». «Нет, плохо», сказала она грустно, добавив: «В доме было нечего есть, кроме *fuba*²⁰, а я ненавижу *fuba*!». Затем Анита вышла на улицу, чтобы постирать одежду. При этом она напевала популярную мелодию, которую крутят на радио. Я осталась, чтобы поговорить с несколькими ее соседями, которые подтвердили, что она действительно не скучала по ребенку.

Подчас объяснение, почему скорбь о смерти невинного «ангела» не наступает, довольно очевидно. Когда Дона Амор получила известие о том, что ее приемная и психически нездоровая дочь-подросток, которую изнасиловал сутенер, родила ее первого и единственного внука чахлым и слабым, она поспешила поставить свечку в Сау Антонио своему ангелу-хранителю. Она молила, чтобы ангел-хранитель забрал малыша, которому всего один день, она говорила, что он рожден от «расы зверей». Молитвы Амор были услышаны в тот же день. Смеясь и хлопая в ладоши, она рассказала, что пошла в местный магазин и выбрала маленький гроб. Она отнесла гроб в больницу, где омыла и одела малыша в крестильную/похоронную одежду. Затем небрежно, будто «это была корзина фруктов», Амор водрузила маленький гроб себе на голову и пошла через город на кладбище. Когда дети на улице засмеялись при виде того, как Дона Амор удерживает маленький гроб у себя на голове в одиночной процессии, одна пожилая женщина с криком прогнала их, сказав: «Нет стыда в том, чтобы хоронить мертвых». Конечно, в этом не было и печали.

Эти обычные реакции на смерти новорожденных в Алто-до-Крузейро противоречат современным психиатрическим теориям, которые противопоставляют «здоровое» и «нарушенное» горевание и лежат в основе современной теории эмоций. Психологи и психиатры утраты [Freud 1957: 244–5; Bowlby 1980; Lifton 1967] полагают, что детская смерть, и смерть новорожденных в особенности, являются одними из самых тяжелых переживаний утраты из всех, особенно для матери, которая еще

19 Triste — грустно (*норм.*).

20 Fuba — кукурузная мука (*норм.*).

не чувствует себя отделившейся от новорожденного. «Смерть новорожденного — это такая смерть», указал Маршалл Клаус²¹ в личной беседе, «которая не отличается для нас от потери конечности». Боулби [Bowlby 1980: 113–24] описывает фазы нормального горевания после смерти маленького ребенка: оцепенение и шок, неверие, гнев, депрессия, дезорганизация и реорганизация²².

Каждый крупный госпиталь сегодня имеет в распоряжении социальных работников и медсестер, которые специализируются на помощи женщинам и мужчинам, скорбящим о преждевременной смерти своего новорожденного ребенка. Они распространяют такие буклеты, как «Смерть новорожденного» [Johnson et al. 1982] в помощь понесшим утрату родителям. Рекомендации авторов отличаются ясностью и лаконичностью. Так, они советуют родителям «посмотреть на ребенка, взять его или прикоснуться, а также дать имя новорожденному», подчеркивая важность присутствия матери на похоронах. Оплакивание умершего рассматривается как человеческое право и необходимость: «Мы наконец пришли к пониманию того, что в слезах есть сила... Помните, вы имеете право плакать, когда ваш ребенок умирает. Позвольте своим слезам пролиться, а общение с другими может помочь вам пройти через ваше горе». Но буклет предостерегает от того, чтобы принимать к сердцу «бесчувственные» комментарии родственников и друзей, которые, возможно, не знают нужных слов. Те, кто окружает вас, могут дать такие советы или утешение, которые «вам не нужны»: «Каждый родитель услышит, как какой-нибудь хороший человек скажет, что вы сможете родить еще одного ребенка. Вам будут говорить фразы в духе «не плачь» и «просто

21 Маршалл Клаус (Marshall H. Klaus) — американский неонатолог, автор книги «Maternal-Infant Bonding» (1976, совместно с Джоном Кеннелом), в которой обосновывал огромную важность первого физического и психического контакта матери и новорожденного. Концепция Клауса оказала большое влияние на развитие неонатологии, устройство современных перинатальных центров, а также на медицинскую антропологию и психотерапию. *Прим. ред.*

22 См. [Klaus and Kennell 1976; 1982], [Klaus et al. 1972], [Lozoff et al. 1977]. Редукционистские версии теории матеральной связи неоднократно подвергались критике рядом исследователей, особенно Майклом Лэммом [Lamb 1982]: в серии критических обзоров в американских журналах по педиатрии они указывали

на неубедительность и доказательную недостаточность литературы по этому вопросу. При этом неуспешными оказались и результаты продолжительных наблюдений, согласно которым характер отношений матери и ребенка в первые недели после родов не вызывает никаких долгосрочных позитивных или негативных эффектов [Curry 1979], [de Chateau 1980], [Ali and Lowry 1981], [Chess and Thomas 1982]. В Англии Майкл Раттер [Rutter 1972] скрупулезно проанализировал большой объем исследований на тему матеральной связи, разлучения «матери и ребенка» и потери «матери», на которые ссылался Джон Боулби, и также пришел к выводу, что предположения о долгосрочных последствиях при нарушении матеральной связи не подтверждаются данными, полученными в ходе долгих наблюдений. *Прим. Н. Шэер-Хьюз.*

забуди об этом». Некоторые будут вести себя так, будто вашего ребенка никогда не существовало. Другие будут вести себя так, будто вам немного грустно, но не так сильно, как если бы ваш ребенок был постарше. Как будто количество печали зависит от размеров умершего человека».

Если внутренние психологические конфликты, вызванные потерей новорожденного или очень маленького ребенка, не получают разрешения, считается, что это может стать причиной развития патологий, например такой, как хроническое переживание утраты (сравнимое с фрейдовским понятием меланхолии) или его противоположности — «продолжительного отсутствия осознания утраты» [Bowlby 1980: 139]. Отсутствие скорби или «неспособность к горю» была впервые обнаружена Еленой Дойч [Deutsch 1937] во время ее клинической практики с женщинами, некоторые из которых были «веселыми» вдовами. Отрицание «должной» скорби может длиться годами, десятилетиями, а в некоторых случаях и «на протяжении всей оставшейся жизни человека», пишет Боулби [Bowlby 1980: 139]. «Человек с нарушенной формой переживания утраты» может чувствовать облегчение, быть довольно жизнерадостным и казаться уравновешенным. Некоторые даже заявляют об облегчении и эйфории, которые следуют за смертью любимого человека. Но такие чувства запрещены и патологизированы. Лифтон прямо говорит: «Неспособность испытывать скорбь — это неспособность включиться в великий человеческий цикл смерти и перерождения; это неспособность „жить снова“» [Lifton 1975: vii]. Тех, кто не может испытывать скорбь, вряд ли можно причислить к людям. И вправду — тяжеловесный морализм.

Мне кажется неслучайным, что так много психологической литературы о нарушенном переживании утраты посвящено пациентам-женщинам, которые, согласно канонам психотерапии, подвергаются «высокому риску» неправильных эмоций в ответ на смерть — либо чересчур сильно, либо недостаточному гореванию. В литературе, посвященной скорби и утрате, как и в литературе о привязанности и сближении, мы сталкиваемся с биологически предписанной женщинам обязанностью не только выходить замуж и продолжать род, но и любить потомство и оплакивать умерших членов семьи. Эмоциональная работа зачастую гендерно маркирована, поэтому мы вправе предположить, что психологические теории материнской любви, привязанности, скорби и утраты могут являться выражением «риторики контроля» [Rosaldo 1984], властным дискурсом, оперирующим «другими средствами».

В этой связи Кэтрин Лутц [Lutz 1988] недавно указала, что конвенциональные медицинские теории эмоций представляют собой американскую «этнопсихологию», основанную на западных понятиях разума и тела, чувственного и разумного, природы и культуры, себя и другого, мужского и женского, индивида и общества. Психотерапия озабочена

воспитанием эмоций, «говорением правды» о глубоко скрытых, подавленных участках эмоциональной жизни индивида, преодолением «культурных» ограничителей, которые искажают и препятствуют тому, что человек на самом деле думает и чувствует²³. Предполагается существование некоего бинарного раскола между публичными эмоциями и личными чувствами, между тем, что является культурным и что — «естественным». Культура возникает как искусственный фасад, камуфлирующий сильные и опасные человеческие страсти и желания — скрытые или бессознательные. Таким образом, «реальное», «аутентичное» оказывается тем, что сильнее всего сокрыто.

Согласно такому бинарному различию, всему женскому, как и женщинам, присуща связь с природой, телом и чувствами, а всему мужскому, как и мужчинам — с культурой, разумом и рациональностью. Ожидается, что женщины более эмоционально ответственны, чем мужчины, поэтому общество требует от них больше эмоциональной работы, включая работу любви и работу скорби. В обширной психологической литературе на тему скорби и горя (см. напр. [Glick et al. 1974: 263–5; Scheff 1979]) эмоции обусловлены гендерным различием. Утверждается, что мужчины плачут реже, чем женщины, если в семье умирает член семьи, и реже впадают в депрессию. Часто они не демонстрируют свои эмоции в связи со смертью близкого. Но это воспринимается как нормальное поведение, присущее этому полу. В психологии немногочисленность авторитетных

23 Подавление (repression) подразумевает вытеснение из сознания неприятных переживаний по поводу собственных (морально запрещенных) агрессивных или сексуальных импульсов. Отрицание (denial) является механизмом, защищающим индивида от отрицательных переживаний, связанных с реальным, внешним миром. Овладев сознанием, такие переживания могут спровоцировать непереносимую тревогу или глубокоую неудовлетворенность. Между тем, индивид может реструктурировать этот опыт как незначительный и несущественный посредством игнорирования — отрицания — реальности. В данном случае это способ самозащиты. Я не отрицаю существования индивидуальных механизмов защиты и неврозов как таковых. Но я испытываю дискомфорт, когда психодинамические концепции применяются к нормативным, культурным институтам и коллективным способам мышления и восприятия.

Я против того, чтобы обозначить всех женщин с Алто-до-Крузейро, которые «отказываются» оплакивать смерть своих детей, как находящихся в состоянии «отрицания», «психологической контузии» или «посттравматического стресса» точно также, как и называть «истериками» тех, кто легко входит в состояние «диссоциативной» религиозной одержимости или транса, будь то последователи культа Шангу (Xangô — синкретическая или глубокоу верований, совмещающая африканские, индейские и христианские традиции, и популярных на северо-востоке Бразилии. — прим. ред.) или евангелические протестанты. Руководствоваться подобной психологической терминологией означает игнорировать реальное состояние людей. Более того, способствуя быстрым (и упрощенным) объяснениям, она позволяет считать, что понимание феномена исчерпано, в то время как процесс понимания только начинается. Прим. Н. Шепер-Хьюз.

исследований на тему «неспособности мужчин плакать» несравнима с огромным числом работ на тему «неспособности матерей любить». Клинические же портреты «неспособных испытывать скорбь» почти всегда описывают отсутствие «должной» эмоциональности у женщин после смерти мужа или ребенка.

Траурные обычаи в разных регионах мира [Kligman 1988; Rosenblatt et al. 1976: 26–7] обычно предписывают горевать женщинам как во время самих похорон, так и продолжительное время после них. Именно вдовы обычно обрезают свои волосы, обмазывают себя пеплом, калечат свои тела или облачаются в черное на всю оставшуюся жизнь, в то время как вдовцы продолжают жить свободно и не отличаются от «обычных» мужчин. Подобная кросскультурная «специализация» женщин в разделении эмоционального труда может быть связана с их низким статусом в наблюдаемых обществах. Подобно тому, как женщины обязаны в первую очередь накормить мужчин и лишь потом себя, или же нести самую тяжелую поклажу, их принуждают и к тому, чтобы нести бремя обязательной скорби. Как плебеи, обязанные громко оплакивать смерть короля, женщины должны проявить «почтение», публично оплакивая смерть родственника.

С другой стороны, представление, что о мертвых должны скорбеть именно женщины, может быть следствием разделения труда в сельских и крестьянских обществах, которые делегировали пожилым женщинам работу по подготовке трупов к погребению. Так происходит в двух этнографических регионах, которые я знаю лучшего всего: в Западной Ирландии и в сельских районах северо-восточной Бразилии. В Ирландии пожилые женщины, которые одевают умерших, также должны долго декламировать ритуальные скорбные песни. В Алто-до-Крузейро пожилые женщины, которые одевают умерших, должны декламировать специальные погребальные молитвы, но они делают это только в случае смерти взрослого. «Зачем молиться за умерших ангелочков, которым не нужны наши молитвы?», вопрошает Шикинья. «Это их работа — молиться за нас!» Возможно, что отказ скорбеть о смерти новорожденных является, особенно в контексте «принудительного» характера беременности в Алто-до-Крузейро, жестом неповиновения. В этой связи я вспоминаю, например, Лорд, чей муж испытывал садистское «наслаждение», видя ее беременной снова и снова. Возможно, это своего рода протест: «Ты можешь делать меня беременной снова и снова, но заставить любить, или сохранить их всех ты уже не в силах...».

Смерть без плача

В связи со всем вышеизложенным, я настаиваю на том, что для женщин из Алто, которые стойко, и даже со своего рода *belle indifférence*²⁴ переносят смерть своих детей, такое поведение является культурно приемлемой реакцией. Никто в Алто-до-Крузейро не критикует мать за то, что она не горюет о смерти своего ребенка. Психиатр, педиатр или социальный работник не приходит к матерям в их дома и не говорит с ними о том, что «полагается» чувствовать на конкретной «стадии» горевания. Им не заявляют, что плач — это здоровая (и женственная) реакция на смерть ребенка, или что «естественно» чувствовать горечь и досаду (которые сводят гнев до управляемого медицинского «симптома»), или что они должны «бороться» со своей потерей и преодолевать свое нездоровое эмоциональное «оцепенение».

«Работа» бразильцев над собой и своими эмоциями протекает в абсолютно нетипичном стиле. Вместо предписания горевать матерей из Алто окружающие их мужчины и женщины обучают искусству смирения (*confortação*) и «праведного безразличия» к капризам судьбы в надежде на лучшую жизнь после смерти. В этой культурной среде недостаток эмоций не видится чем-то нездоровым или проблематичным, как в излишне сдержанной англосаксонской культуре Соединенных Штатов. Таковым, скорей, представляется их избыток. Испытывать сильные эмоции и страсть — любовь и похоть, зависть и гнев, восторг и радость, скорбь и тоску — для большинства бразильцев, как богатых, так и бедных, городских жителей и сельских, является «естественным» и ожидаемым поведением. Проявлять эмоции — значит быть человеком. Но если эмоциям дают излишнюю свободу, их начинают воспринимать уже как предвестников большого горя и страдания. Безудержные эмоции могут разрушить как большие и богатые, так и маленькие и бедные семьи. Они могут разрушить как отдельные жизни, так и целые хозяйства, испортить отношения, спровоцировать физические и психические болезни. Бразильская народная этнопсихология эмоций основана на абсолютно другом представлении о теле, эго, личности и обществе. Можно, например, сравнить когда-то популярную среди американцев веру в то, что раковые заболевания являются следствием подавления внутреннего «я», то есть следствием страсти, направленной вовнутрь и питающей саму себя [Sontag 1979], с популярным бразильским верованием, что эмоциональные вспышки могут уничтожить человека, отравить кровь, вызвать туберкулез или рак.

24 Прекрасным безразличием (*фр.*).

Строгое предписание *не* выражать скорбь в связи со смертью ребенка и не плакать на поминках активно подкрепляется *Nordestino*²⁵ — народной набожностью, приписываемой жителям северо-востока, а именно верой в то, что за те несколько часов, которые младенец провел в гробу, он уже перестал быть человеческим ребенком, но еще не стал маленьким ангелом. Он нечто другое: ребенок-дух, который пытается покинуть этот мир и найти путь в другой. Он должен карабкаться. Его путь проходит в темноте. Слезы матери могут лишь затруднить этот путь: сделать дорогу скользкой, так что ребенок-дух не сможет идти по ней, или увлажнить его крылья, так что он не сможет летать. Дона Амор рассказала о «глупой» соседке, которая сильно рыдала из-за смерти своего малыша, когда ее прервал голос ребенка, зовущий ее из гроба: «Мама, не плачь обо мне, потому что моя *mortalia*²⁶ очень тяжелая и размокла от твоих слез». «Вы понимаете», сказала Амор, «ребенку пришлось бороться даже после смерти, а его мать сделала ему только хуже. Малыш еще не был ангелом, потому что ангелы никогда не разговаривают. Они немые. Но он больше не был и человеческим ребенком тоже. Он был *alma penada*²⁷».

«Какова судьба такого ребенка?»

«Иногда они оказываются заточенными в своих могилах. Иногда, когда проходишь кладбище, можно увидеть маленькие пузыри и пену, поднимающуюся из земли, где такие малыши похоронены. А поздней ночью можно даже услышать звуки, которые издают потерянные души: это рыдания духов-детей».

Таким образом, создается определенная среда, в которой женщины обучаются сдерживать свои чувства и не поддаваться горю в первый год жизни ребенка, чреватый самыми большими рисками. Однако остается открытым вопрос, действительно ли эти культурные «конвенции» производят желаемый эффект, или же сдержанный стоицизм и прохладное отношение к умершим детям, которое демонстрируют матери из Алто, играют роль прикрытия той «глубины скорби», потери и тоски, которые они испытывают. Нейшнс и Ребан, например, утверждают, что отсутствие горя — это просто фасад: «Внутреннее переживание горя бедными бразильцами может прятаться за уплощением эмоций. Это поведение является частью культурной установленной нормы поведения скорбящего: оно не говорит об отсутствии сильных эмоций по поводу младенческой или детской смерти, оно выдает присутствие скорби» [Nations and Rebhun 1988: 158].

25 *Nordestino* — северо-восточный (*порт.*).

26 *Mortalia* — погребальная одежда, саван (*порт.*).

27 *Alma penada* — страдающая душа (*порт.*).

Черпая вдохновение из написанного Робертом Дж. Лифтоном и другими психологами утраты, эти авторы предполагают, что «безразличие» и «уплощение эмоций», наблюдавшиеся у нескольких бедных женщин с северо-востока <Бразилии> — это «безразличие получивших контузию» [id.: 160]. Они продолжают: «Потеря слишком большая, чтобы ее вынести, слишком большая, чтобы говорить о ней, слишком большая, чтобы испытать ее целиком... Их кажущееся безразличие — это маска, стена, отгораживающая от непереносимого... Чрезмерно открытые в отношении таких эмоций как счастье и сексуальная ревность, они привили себе уплощение эмоций, когда дело касается обсуждения болезненных тем» [id.: 158].

Хотя у меня нет сомнений (и я достаточно хорошо показала это), что местная культура организована так, чтобы защитить женщин от психологически разрушительного характера скорби, я полагаю, что культура здесь весьма преуспела и мы можем воспринимать слова этих женщин именно так, как они есть, когда они говорят: «Нет, я не чувствовала скорби. Смерть ребенка было благословением». Нет нужды говорить о «масках» и «маскировках», или заниматься домыслами на основе чужеродных и импортированных психологических представлений о своем «я», как это делают Нейшнс и Ребан, которые исходят из концепции «расщепленного я», связанной с западной этнопсихиатрией, с разделением между публичным и частным «эго», между «правдивым» и «фальшивым» самовыражением. Кроме того, когда они предполагают, что «материнское» уплощение эмоций как реакция на младенческие смерти происходит больше из народного католицизма, чем из отсутствия эмоциональной привязанности к новорожденным» [id.: 141], они предлагают крайне секулярный взгляд на религиозность как некую поверхностную функцию внутреннего мира, а не как мощную силу, которая проникает в человека и конституирует его.

До недавнего времени большинство культурных и символических антропологов²⁸ были склонны ограничивать свой интерес к эмоциям случаями, когда эмоции включены в формальные, публичные, коллективные, сильно стилизованные и «отчужденные» обряды и ритуалы,

28 В 60-х—80-х годах прошлого века в англоязычной (прежде всего американской) литературе символическая, или интерпретативная антропология, изучающая общество, прежде всего, как сложную систему виртуальных символов, противопоставлялась культурному материализму (*cultural materialism*) — направлению в антропологии, идейно связанному с Венским кружком,

позитивизмом, эпистемологией Карла Поппера и, отчасти, марксизмом. После смерти в 2001 году Марвина Харриса, влиятельного американского антрополога и изобретателя культурного материализма, разделение антропологов на «символических» и «материалистических» постепенно потеряло актуальность и сейчас почти не используется. *Прим. ред.*

такие как врачевание, вселение духа, инициация и другие события жизненного цикла. Они оставляли обсуждение более личных, специфичных чувств отдельным страдающим индивидам психоаналитикам и биомедицинским антропологам, которые зачастую сводили эти чувства к размышлениям об универсальных инстинктах и потребностях. Подобное разделение, основанное на ложной дихотомии между коллективными «культурными» чувствами и индивидуальными «природными» страстями, ведет к стратиграфической модели человеческой природы, в которой биология выступает как основа, а культура как внешнее покрытие и налет, как серия карнавалов масок и маскировок, упомянутых ранее.

Между тем, точка зрения, которую мы здесь представляем, состоит в том, что эмоции не предваряют и не выходят за рамки культуры, но являются ее частью: они стратегически важны для понимания способов, с помощью которых люди формируют собственный мир и, в свою очередь, формируются этим миром. Эмоции — это не вещи в себе, подчиненные некоему внутреннему механизму, который порождает их, регулирует и контролирует. Катерин Лутц [Lutz 1988] и Ли́ла Абу-Лугход [Abu-Lughod 1986], как и некоторые другие исследователи, рассматривают эмоции как «исторические изобретения», «риторические стратегии», которые индивиды используют для самовыражения, предъявления претензий другим, поощрения и подавления определенных видов поведения, и так далее. Другими словами, эмоции являются дискурсом: они сконструированы в рамках языка и взаимодействия между людьми. Они не могут быть поняты вне культуры, которая произвела их. Наиболее радикальным следствием такой точки зрения является то, что без наших культур мы попросту не знали бы, как чувствовать.

В полевой работе, как и в повседневной жизни, мы часто сталкиваемся с радикально чуждым поведением, которое нам не нравится, которое мы не можем быстро идентифицировать и которому не можем сопереживать. Эти «открытия» могут стать для нас источником большого дискомфорта. Как антропологи, обязанные понимать разницу культур, мы обеспокоены, как именно наши наблюдения будут восприняты теми, у кого отсутствует опыт близкого сосуществования с людьми, чью жизнь мы пытаемся описать. Сознательно или неосознанно мы можем «отсеивать» или попросту отказываться принимать на веру то, что видим или о чем говорят другие, как, например, Ренато Розалдо [Rosaldo 1980], который отказался поверить в то, что его друзья из племени илонгот способны охотиться за головами без, как утверждали они сами, всякой цели, но просто ради удовольствия, чтобы «убить» грусть и гнев, которые они испытывали. Розалдо предпочел верить в то, что за охотой за головами, которой занимались илонгот, кроется более «рациональная» и «инструментальная» цель, такая, как месть за смерть любимого человека. Однако

его информанты, после того как Розалдо подробно объяснил им антропологическую модель теории обмена, ответили: «Илонгот вовсе ни о чем таком не думали» [Rosaldo 1983:180].

Соблазн сомневаться в наших информантах особенно силен, когда их собственные объяснения «эмпирически недоступны», контринтуитивны или противоречат нашему социологическому или психологическому пониманию человеческого поведения. Иногда, как в случае Розалдо, сомнение в информантах вызвано тем, что их объяснения могут показаться «слишком простыми, ненасыщенными, мутными, неправдоподобными, стереотипными или, иначе говоря, неудовлетворительными». Схожим образом Томас Грегор, который изучал «психологическое действие» инфантицида у бразильских индейцев Амазонки мехинаку, не мог принять их заявления, что инфантицид осуществляется беспрепятственно и не вызывает ни чувства вины, ни взаимных обвинений: «Мы совершенно не можем принять убийство здоровых младенцев, и по этой причине полагаем, что глубоко внутри мехинаку должны чувствовать также. Однако они утверждают обратное. Они возвели инфантицид в ранг института и считают, что он не причиняет никакой боли: «Белый человек по-настоящему переживает за свое дитя. Мы нет. Новорожденные не представляют для нас ценности» [Gregor 1988: 6].

Эти утверждения вызывают у Грегора когнитивный диссонанс, ведь он исходит из предпосылки об «универсальном человеческом императиве, требующем защищать и воспитывать детей». Защищая свою моральную неприязнь в отношении инфантицида у америндианских поселенцев, Грегор оказался абсолютно неспособным «принять взгляды мехинаку так, как они есть». Часто повторяемая фраза «младенцы не имеют для нас ценности», хотя и символизировала «официальную» культуру инфантицида мехинаку, скрывала, по его мнению, внутреннее раздвоение и сомнения самих индейцев. Мать из племени Мехинаку, пишет Грегор, которая выносила ребенка, попросту не могла «быть эмоционально нейтральной к инфантициду», потому что подчинена тем же психобиологическим чувствам, что и матери Запада. Таким образом, культурные практики мехинаку были интерпретированы как психологическая «защита» и «механизмы отстранения». Так, к отвергнутому новорожденному не относились как к «ребенку», а как к *канифа*, «табуированной» и «запрещенной» вещи, при этом сам инфантицид осуществлялся очень быстро, и т. д. Это привело Грегора к выводу, что, несмотря на заявления индейцев, «новорожденные мехинаку в действительности имеют ценность для поселенцев, а инфантицид окружен моральной и эмоциональной амбивалентностью». Между тем, такое доказательство является очень слабым, преувеличенным и косвенным. Оно не выдерживает критики. Мне кажется неоправданным утверждать

в post hoc манере, что мехинаку должны видеть в своих новорожденных ценность потому, что, согласно психобиологическим теориям, все люди делают так.

Детальные описания Грегора верований мехинаку приводят меня к мысли, что женщины мехинаку воспринимают некоторых своих новорожденных как «еще не людей», аналогично тому, как многие женщины в Соединенных Штатах воспринимают эмбрионов. Если мы хотим провести сравнения и искать аналогии, то, возможно, более уместно рассматривать убийства новорожденных у мехинаку как форму «послеродового аборта», функции которого, по всей видимости, сходны, как сходны и разнообразные чувства, объяснения и эмоции, которые его окружают. И точно так же, как Грегор домысливает реальные чувства своих информантов по этому вопросу, некоторые психологи интерпретируют состояние явного психологического облегчения и «безразличия» у женщин среднего класса, которые сделали аборт, как «отрицание», спровоцированное потерей, скорбью и моральной неопределенностью. В подобных теориях то, что «отрицается» на самом деле — это уникальные голоса и моральные чувства самих женщин.

Ренато Розалдо впоследствии самому пришлось восстанавливаться после личной потери, и он вернулся к своему начальному нежеланию «слушать», что говорили ему его информанты илонгот о «скорби и яростной охоте за головами». Переосмысляя эмоции илонгот в свете собственного недавнего опыта, Розалдо пришел к выводу, что в ответ на смерть любимого человека можно действительно почувствовать страстную, убийственную, но при этом радостную ярость. Возможно также, что на его собственный опыт скорби повлияли его учителя из илонгот, а полевая работа преобразовала его внутреннее «я». Получается, что Розалдо преодолел свой траур, чтобы склонить своих коллег антропологов уделять больше внимания тому, о чем говорят их информанты, всегда оставляя в их абстрактных теоретизированиях место для неожиданно сильных и часто непредсказуемых человеческих переживаний.

Литература

- Abu-Lughod 1986* — Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Ali and Lowry 1981* — Ali, Z. and M. Lowry. *Early Maternal-Child Contact: Effect on Later Behavior*. *Developmental Medicine and Child Neurology* 23 (1981), pp. 337–345.
- Barros et al. 1987* — Barros, F. C., C. G. Victoria, J. P. Vaughn, and A. M. B. Teixeira. *Infant Mortality in Southern Brazil*. *Archives of Disease in Childhood* 62 (1987), pp. 487–90.
- Belote and Belote 1984* — Belote, James, and Belote, Linda. *Suffer the Little Children: Death, Autonomy, and Responsibility in a Changing Low Technology Environment*. *Science, Technology and Human Values* 9 (4), 1984, pp. 35–48.
- Bowlby 1961a* — Bowlby, John. *Childhood Mourning and Its Implications for Psychiatry*. *Journal of American Psychiatry* 118 (1961), pp. 481–98.
- Bowlby 1961b* — Bowlby, John. *Processes of Mourning*. *International Journal of Psychoanalysis* 42 (1961), pp. 317–40.
- Bowlby 1980* — Bowlby, John. *Loss: Sadness and Depression*. New York: Basic Books, 1980.
- Chess and Thomas 1982* — Chess, Stella, and Alexander Thomas. *Infant Bonding: Mystique and Reality*. *American Journal of Orthopsychiatry* 52 (2), 1982, pp. 213–222.
- Curry 1979* — Curry, M. A. H. *Contact During the First Hour with Wrapped or Naked Newborn*. *Birth and Family Journal* 6 (1982), pp. 227–235.
- Da Cunha 1904* — Da Cunha, Euclides. *Rebellion in the Backlands*. Chicago: University of Chicago Press, 1944. (Translation of: *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1904.)
- De Chateau 1980* — De Chateau, Paul. *Parent-Neonate Interaction and Its Long-Term Effects*. In *Early Experience and Early Behavior*, ed. E. G. Simmel, pp. 109–181. New York: Academic, 1980.
- Deutsch 1937* — Deutsch, Helene. *Absence of Grief*. *Psychoanalytic Quarterly* 6 (1937), pp. 12–22.
- Dominguez 1960* — Dominguez, Luis Arturo. *Velório de Angelito*. 2nd edn. Caracas: Ediciones del Ejecutivo del Estado Trujillo, Imprenta Oficial Estado Trujillo, 1960.
- Ebelot 1943* — Ebelot, Alfredo. *La Pampa: Costumbres Argentinas*. Buenos Aires: Alfer and Vays, 1943.
- Foster 1960* — Foster, George M. *The Ritual of Death in Spanish America*. In *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, pp. 143–166. New York: Viking Fund, 1960.

Freud 1957—Freud, Sigmund. Mourning and Melancholia. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, pp. 243–58. London: Hogarth.

Freyre 1936—Freyre, G. *The Mansions and the Shanties: The Making of Modern Brazil*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986. (Translation of: *Sobrados e Macombos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.)

Freyre 1933—Freyre, G. *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986. (Translation of: *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Maia and Schmidt, 1933.)

Glick et al. 1974—Glick, Ira, Roster Weiss, and Murray Parkes. *The First Year of Bereavement*. New York: Wiley, 1974.

Gregor 1988—Gregor, Thomas. *Infants Are Not Precious to Us: The Psychological Impact of Infanticide Among the Mehinaku Indians*. The 1988 Stirling Prize paper recipient, annual meeting of the American Anthropological Association, Phoenix, Arizona, November 16–20.

Johnson et al. 1982—Johnson, J., M. J. Cunningham, S. Ewing, D. Hatcher, and C. Dannen. *Newborn Death*. Omaha: Centering Corp., 1982.

Klaus et al. 1972—Klaus, Marshall, R. Jeraud, and N. C. Kreger. *Maternal Attachment: Importance of the First Postpartum Days*. *New England Journal of Medicine* 286 (1972), pp. 460–463

Klaus and Kennel 1976—Klaus, Marshall, and John Kennel, eds. *Maternal-Infant Bonding*. St. Louis: Mosby, 1976.

Klaus and Kennel 1982—Klaus, Marshall, and John Kennel, eds. *Parent-Infant Bonding*. Rev. ed. St. Louis: Mosby, 1982.

Kligman 1988—Kligman, Gail. *The Wedding of the Dead*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

Kübler-Ross 1969—Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York: Macmillan, 1969.

Lamb 1982—Lamb, Michael. *Maternal Attachment and Mother-Neonate Bonding: A Critical Review*. In *Advances in Developmental Psychology*, ed. Michael Lamb and Anne L. Brown, vol. 2, pp. 1–39. Hillsdale, N.J.: Erlbaum, 1982.

Lenz 1953—Lenz, Rodolfo. *Velório de Angelito*. In *Antología ibérica y americana del folklore*, ed. Félix Coluccio, pp. 115–18. Buenos Aires: Guillermo Kraft, 1953.

Lifton 1967—Lifton, Robert Jay. *Death in Life*. New York: Touchstone, 1967.

Lifton 1975—Lifton, Robert Jay. *Preface In The Inability to Mourn*, by Alexander Mitscherlich and Margarete Mitscherlich, pp. vii–xv. New York: Grove, 1975.

Lifton 1979—Lifton, Robert Jay. *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*. New York: Simon and Schuster, 1979.

Lillo 1942—Lillo, Baldomero. *El Angelito*. In *Relatos Populares*, pp. 219–34. Santiago de Chile: Nascimento, 1942.

Lozoff et al. 1977—Lozoff, Barbara, Thomas G. Brittenham, and Mary Anne Trause. *The Mother-Infant Relationship: Limits of Adaptability*. *Journal of Pediatrics* 91(1977), pp. 1–12.

Lutz 1988—Lutz, Catherine. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Lutz 1990—Lutz, Catherine. *Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life*. In *Language and the Politics of Emotion*, ed. C. Lutz and L. Abu-Lughod, pp. 1–23. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Nations and Rebbun 1988—Nations, Marilyn, and Rebbun, Linda-Anne. *Angels with Wet Wings Can't Fly: Maternal Sentiment in Brazil and the Image of Neglect*. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 12 (1988), pp. 141–200.

Rosaldo 1984—Rosaldo, Michelle. *Toward an Anthropology of Self and Feeling*. In *Culture Theory*, ed. Richard Shweder and Robert LeVine, pp. 137–57. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rosaldo 1980—Rosaldo, Renato. *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980.

Rosaldo 1983—Rosaldo, Renato. *Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotion*. In *Text, Play, and Story*, ed. Steven Plathner and Edward Bruner, pp. 78–195. Washington, DC: American Ethnological Society, 1983.

Rosaldo 1989—Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon, 1989.

Rosenblatt et al. 1976—Rosenblatt, Paul, Patricia Walsh, and Douglas Jackson. *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*. New Haven, Conn.: HRAF Press, 1976.

Rutter 1972—Rutter, Michael. *Maternal Deprivation Reassessed*. London: Penguin, 1972.

Schecter 1983—Schecter, John. *Corona y Baile: Music in the Child's Wake of Ecuador and Hispanic America, Past and Present*. *Revista de música latinoamericana* 4(1), 1983, pp. 1–80.

Schecter 1988—Schecter, John. *Velorio de Angelito / Baquine / Wawa Velorio: The Emblematic Nature of the Transcultural, Yet Local, Latin American Child's Wake*. *Latin American Studies Working Papers*, no. 3. Santa Cruz: University of California, 1988.

Scheff 1979—Scheff, Thomas. *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.

Sontag 1979—Sontag, Susan. *Illness as Metaphor*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1979.

Winnicott 1964—Winnicott, Donald Woods. *The Child, the Family, and the Outside World*. London: Penguin, 1964.

Роберт Джей Лифтон и Эрик Олсон

СИМВОЛИ- ЧЕСКОЕ БЕССМЕРТИЕ¹

Роберт Джей Лифтон и Эрик Олсон. Известные американские психиатры, стоящие у истоков психонистории, исследования войн и травм, а так же активно работающие в области психологии смерти.

Перевод Ксении Чистотольской

Идея бессмертия отвечает на глубинный человеческий вопрос, или даже на два таких вопроса. Первый звучит так: «Что происходит с человеком после смерти?». А второй: «Как человек может жить, не поддаваясь захлестывающей его тревоге перед лицом неизбежной смерти?». За обоими вопросами стоит человеческое стремление жить вечно.

Можно исследовать человеческую историю на предмет сменяющих друг друга, разнообразных ответов на эти вопросы о бессмертии. Возникли религии и империи, развязывались войны, и несчетное множество людей было убито из-за конфликтующих представлений о путях к вечной жизни. Интерес к бессмертию сохранился и в наши дни, а споры о том, что оно собой представляет, продолжаются до сих пор.

Фрейд сказал, что целью жизни является смерть. Этим он пытался донести до нас как минимум две отдельные идеи. Первый вывод из этого утверждения: идея о том, что инстинкт смерти — врожденная склонность возвращаться к неорганическому состоянию.

Инстинкты — это модусы энергии, которые ведут к определенным формам поведения, поддерживающим жизнь. Соответственно, в концепции инстинкта, который ведет к смерти, есть некое противоречие. Как мы уже предположили, однако, идея Фрейда об инстинкте смерти содержала важный элемент истины, который следует защищать: смерть физически присутствует с самого зарождения жизни. Мы хотим сохранить эту догадку Фрейда о психологическом значении смерти. Но мы верим, что влияние смерти на психологическую жизнь объясняется важностью символизации в душевной деятельности, а не тем, что Фрейд называл «инстинктом смерти».

То, что мы называем опытом, может случиться лишь постольку, поскольку наш ум способен придать форму нашим восприятиям. Он структурирует и упорядочивает данные от органов чувств. «Видение» и «распознавание», таким образом, очень тесно связаны, ведь наши внутренние психические структуры создают смыслы и возможности для распознавания. Внутренние формы, или схемы в нашей психике — это образы и символы, которые могут быть ясными и четкими, а могут быть смутными

¹ Robert Jay Lifton and Eric Olson, «Symbolic Immortality» in *Living and Dying* (London: Wildwood House, 1974), pp. 44–49

и туманными. В общих чертах, эти внутренние образы и символы организованы вокруг полюсов «единение — расставание», «движение — покой» и «цельность — распад». Крайняя форма расставания, покоя и распада и есть смерть, и образы, которые связаны с ними, психологически крайне сильны.

Второй вывод из фрейдистской концепции инстинкта смерти: «каждый организм хочет умереть по-своему». Сообразно этому, недавние психиатрические исследователи говорят о «приемлемой» смерти, под которой они подразумевают готовность умереть, потому что полная жизнь достигла своего завершения. Но в этом смысле, она часто неотделима от отчаяния — чувства, что у человека больше нет удовлетворительной причины продолжать жить.

Эти проблемы освещались в основном в литературе, философии и теологии — дисциплинах за пределами науки. Только недавно ими озадачились психологи. Научная картина мира в целом была ограничена вопросами «средств» для жизни, а не вопросами конечной ценности. Смыслы человеческой жизни и вопрос, что происходит после — эти проблемы наука считала для себя неуместными. Поскольку наука обладает большим престижем в нашем обществе, избегание учеными этих ценностных проблем оказывает огромное влияние на нашу культуру и жизнь.

Психология отчасти действует в научной традиции в этом вопросе, а отчасти — вне ее. Большинство ученых психологов больше интересовались психологическими «механизмами» (например, как люди учатся), чем вопросами этических *целей* (например, чему люди должны учиться). В этом вопросе Фрейд был большим мятежником, так как его заботило смягчение человеческого страдания. Чтобы достичь своей цели, он считал, что людей нужно научить принимать реальность, и он был убежден, что научные истины, открытые психологией, приведут к избавлению человека от духовных иллюзий.

Главной иллюзией человечества, с точки зрения Фрейда, была религия. Он видел, какое духовное успокоение дает религия, когда она используется как фальшивая поддержка людьми, переросшими детскую зависимость от родителей. Зрелость, как считал Фрейд, заключается в открытом взгляде на жестокую реальность жизни и смерти, а не в поиске ложных надежд.

Фрейд рассматривал идею бессмертия как величайшую ложную надежду цивилизации. Он утверждал, что эта иллюзия возникает из цепляния за обман, будто мы не умрем, и служит компенсацией реальности смерти, которую слишком трудно принять. Фрейд верил, что, возлагая надежды на иллюзию, будто смерть не является окончательной и всеобщей, цивилизация ставит под сомнение единственную свою настоящую надежду: рациональный поиск истины.

Когда, в поздних работах, Фрейд атаковал религию как иллюзию, он возбуждал почти такие же споры и недовольство, как и ранее, когда

делал упор на важность сексуальности. Фрейд настаивал, что смерть *окончательна* и означает полное уничтожение организма. Он верил, что доктрины бессмертия души проистекают из детского отказа принять финальность смерти.

В начале 1900-х годов, Карл Юнг, когда-то один из последователей Фрейда, повел психологию в совершенно ином направлении. Юнг провел тщательное исследование мировых религий и мифологии, и был поражен открытием, что мифы со всех концов света и во всех эпохах содержали верования о жизни после смерти. Юнг решил, что за долгой историей мифологии должны стоять глубинные истины о природе человеческой психики, которую игнорировала психология. Эти истины Юнг назвал «архетипами» — универсальными психическими образами, которые, как он считал, возникли из глубинного уровня бессознательного. Юнг утверждал, что относительно недавний стресс человечества из-за узкой материалистической науки может привести к утере насущных истин, выражаемых в снах и мифах. Игнорирование этих универсальных архетипических истин приведет к обеднению психической жизни.

Юнг описывал психическую витальность «примитивных» народов, которые жили в гармонии с архетипической истиной. И он наблюдал положительные эффекты верований в мифы у людей, оказывавшихся в близости к смерти. Он говорил, что когда сознательное мышление человека находится в согласии с глубинными истинами бессознательного, которое раскрывается в мифологии, страх смерти перестает довлеть над ним. Жизнь можно проживать полно до самого конца. Тем самым Юнг, в противоположность Фрейду, поощрял верования в религиозные учения, так как считал, что они, по его словам, являются «гигиеническими» — необходимыми для здоровой жизни. Он писал:

Если я живу в доме, который, как я знаю, рухнет мне на голову через пару недель, все мои жизненные функции будут нарушены этой мыслью, но если, напротив, я чувствую себя в безопасности, я могу жить в нем нормально и комфортно.

Юнг был убежден, что бессознательная часть психики не знает времени и что вера в вечную жизнь соответствует безвременью бессознательного. Чтобы достичь психологической цельности, по его мнению, человеку нужно войти в контакт с этой частью бессознательного в своей повседневной жизни. В автобиографии, которая была опубликована посмертно, Юнг писал:

Если мы понимаем и чувствуем, что здесь, в этой жизни мы уже имеем связь с бесконечностью, наши желания и взгляды меняются.

Мы можем почерпнуть нечто важное и от Фрейда, и от Юнга. Но ни один из них, на наш взгляд, не пришел к удовлетворительной точке зрения.

Фрейд настаивал на биологической истине смерти: это абсолютное уничтожение организма. Он также осознавал величайшую человеческую способность к самообману. Хотя он знал, что честное столкновение со смертью может повысить витальность живущего, он не уловил символическое значение образов бессмертия. Тем самым он недооценил человеческую потребность в образах, которые простираются за пределы жизненного цикла отдельного индивида. Эта потребность сама по себе не обманчива и не обязательно приводит к иллюзиям. Фрейд придерживался концепции психической деятельности, которая, как нам представляется, не отдает должное отличительно человеческой тенденции постоянно создавать и воссоздавать образы и внутренние формы. Мы имеем в виду символизацию как процесс, а не как создание конкретных символов. То, что мы назвали процессом психоформирования, охватывает всю эту тенденцию, и она настолько сложна, что ее невозможно сузить до понятий инстинкта смерти или сексуального инстинкта. Важный вопрос тогда заключается в том, как и когда символизация может стать достаточно богатой для поддержания полноценной жизни.

И тут Юнг внес значимый вклад. Он принял религиозные образы всерьез и оценил их значимость в человеческом поиске смысла и попытке его выразить. Недостаток позиции Юнга в том, что он не всегда различал человеческую потребность в символизации на тему бессмертия и буквальное существование жизни после смерти. Мы согласны с Юнгом, что научная традиция, отражаемая в настойчивом рассмотрении Фрейдом религиозных символов как простых иллюзий, упускает из виду суть самих символов. Но отказ Юнга различать символическое значение и буквальный референт ослабляет и искажает и религию, и науку.

В XVII в. французский философ Блез Паскаль предложил своеобразное «пари». Если жизни после смерти нет, и человек не верит в нее, то он ничего не теряет, утверждал Паскаль. Но если она существует, а человека туда не пускают из-за недостатка веры, то все потеряно. Следовательно, рассуждал Паскаль, раз всего можно достичь верой, а терять нечего, нужно заключить пари и решить, верить ли в загробную жизнь. Позиция Юнга сходна с пари Паскаля. Более того, юнгианские символы скорее имеют фиксированные качества, так что то, что Юнг называет архетипическими символами, мало связано с самой историей.

Наш личный взгляд на символическое бессмертие опирается на позиции и Фрейда, и Юнга. Мы отмечаем не только окончательность смерти, но и человеческую потребность в чувстве исторической связи,

простирающейся за пределы индивидуальной жизни. Нам <...> нужно развивать концепции, образы и символы, которые адекватно передадут значимость опыта. Этот психологический процесс создания осмысленных образов лежит в основе того, что мы назовем *символическим бессмертием*.

Мы можем рассматривать чувство символического бессмертия как отражение человеческого родства со всем, с чем он встречается и всем, что за ним следует. Это родство выражается в разного рода символизациях, которые позволяют человеку участвовать в жизни, не отрицая при этом реальность смерти. Без этого бесконечного чувства приверженности целям и принципам, превосходящим «Я», повседневный процесс психоформирования, который мы обсуждали, — так же как и способность чувствовать себя как дома в мире — невозможно поддерживать. Когда люди верят в такие культурные проекты и проявления, они ощущают преданность человечеству, его биологии и истории. Они *ощущают бессмертие*, которое позволяет продолжаться активной, полнокровной жизни.

Это чувство бессмертия выражается в пяти модусах, или категориях: биологическом, творческом, теологическом, природном и опытном.

Биологическое бессмертие, возможно, наиболее очевидный модус. Он означает просто, что человек продолжает жить в своих сыновьях и дочерях и их сыновьях и дочерях в бесконечной цепочке. В дополнение к поколенческой длительности, этот модус также символизирует репродуктивные клетки, которые передаются от родителя к ребенку.

Биологическому модусу бессмертия придается особое значение в Восточной Азии, особенно в Китае и Японии, где неспособность оставить потомство означает неуважение к предкам. Но идея продолжающейся семьи и «семейного имени», которое защищают от позора, важна во всех культурах. Акт написания завещания, чтобы передать унаследованное богатство одному из потомков, отражает эту заботу сохранения будущих поколений.

Этот модус никогда не является исключительно биологическим. Он переживается эмоционально и символически и превосходит биологическую семью человека, включая племя, организацию, народ, нацию и даже весь человеческий род. Схожим образом, чувство биологической длительности смешивается с культурной длительностью по мере того как каждое поколение передает свои традиции следующему.

Можно говорить о своего рода «биосоциальном бессмертии», которое возникает через продолжение семьи и других важных социальных сообществ. Исторически этот модус являлся «палкой о двух концах». Он поощрял сотрудничество за пределами непосредственной семьи (народа), но также приводил к шовинизму и убийству тех, чьи взгляды

были «иными». Тем не менее многие люди по всему миру склонны рассматривать все человечество как единый вид, который имеет общую судьбу. К сожалению, это зарождающееся осознание едва затронуло идеологические и националистические противостояния.

Второй модус — человеческих «трудов», или *творческий* модус. В этой категории человек может ощутить бессмертие, только если будет обучать, создавать предметы искусства, чинить, строить, писать, лечить, изобретать или оказывать длительные воздействия на других людей — воздействия, которые, как человек считает, идут одним курсом со всеобщим человеческим потоком и превосходят его «Я». В научных или художественных профессиях, которые имеют давнее происхождение, человек часто сознает исторические источники своих собственных трудов и традицию, которую поддерживает его вклад.

В помогающих профессиях, например, в медицине или образовании, у человека есть ощущение, что его непосредственное влияние на пациентов или студентов передается на более отдаленных людей, которых он не видит и не знает. Когда попытки лечения или учения кажутся безуспешными, человек может ощутить глубокое отчаяние, возникающее из представления, что его усилия ничего не меняют. Это отчаяние само по себе раскрывает глубинную человеческую потребность оказывать длительное воздействие — оставлять след.

Обычно, когда работа продвигается хорошо, человек почти не сознает ее увековечивающий эффект. Но когда продукты творчества не кажутся достаточными, чтобы воплотить самоощущение человека, вопрос (ранее не осознаваемый) ценности и смысла своей жизни и труда начинает прорываться в сознание.

Христианская традиция различала понятия «труд» и «труды». «Труд» относился к повседневной, часто не удовлетворяющей человека работе, которая не возрождает духовно ни работника, ни общество. «Труды» подразумевают вклад непреходящей ценности в общество; этот вклад осуществляется отчасти через «призвание» человека.

Нахождение призвания изначально зависело от того, слышит ли человек «зов» к определенной работе, и слово «призвание» до сих пор предполагает нечто большее, чем просто работу. Оно подразумевает, что человек ощущает в этой работе связи и обязательства, превосходящие его «Я». На некотором уровне сознания такие действия воспринимаются как вечное продолжение ценностей своей жизни в жизнях других. Через доктрины кармы, служения и долга другие религии выражали схожие идеи.

Теологический модус бессмертия с наибольшей готовностью использует слово «бессмертие». Ибо исторически именно посредством религии и религиозных институтов люди наиболее сознательно выражали стремление победить смерть и жить вечно. Разные религии дают заверения

в бессмертии по-разному, но озабоченность проблемой смысла жизни перед лицом смерти является обыденной для всех религиозных традиций. Ни одна религия не основывается на положении, что человеческая жизнь *незначима* в контексте вечности. Так, Будда, Моисей, Христос и Мухаммед путем различных комбинаций нравственного роста и откровения преодолели индивидуальную смерть и оставили после себя учения, посредством которых их последователи могут достичь того же.

Опасность религиозных образов бессмертия заключается в том, что они быстро теряют символическое качество и приводят к убеждению, что люди вообще не умирают. Веками великие религиозные учителя спорили с институализированной «религией», так как она мешала подлинному духовному росту. Образы рая, ада, реинкарнации и воскресения тела часто понимались в том же смысле, как научные наблюдения за природой. Так, понятие «бессмертной души» — части человека, которая избегает смерти — рассматривалось Фрейдом как характерный пример человеческой способности к самообману через религию.

Мы полагаем, что нападки Фрейда на буквальные доктрины, отрицающие смерть, оправданы. Но Фрейд не оценил, что религиозные символы жизни после смерти или загробного мира могут означать нечто иное, чем буквальные изображения ангелов, безмятежно живущих в благодатном раю, или, напротив, проклятых душ, обреченных на вечное страдание в геенне огненной. Образ бессмертия способен объединяться с переживаниями духовной смерти и воскресения, которые могут случиться много раз на протяжении земного существования. Духовное возрождение в этом смысле можно интерпретировать как умирание нечестивого, пошлого существования и воскресение на более полной и осмысленной грани бытия, опыт, который дает глубокую и обновляющую надежду. Иудейская религия описывает возрождение как то, что порой случается с целым народом или нацией. Христианство более сосредоточено на индивидуальном духовном росте и спасении.

Образы возрождения обнаруживаются в индуизме и буддизме так же, как и в иудаизме и христианстве. А всюду, где есть образы, есть и опасность буквального понимания. Но главной для всех этих традиций, и более совместимой с нашей психоформирующей позицией, является концепция трансценденции смерти через духовный рост, который связывает человека с вечными принципами.

Так, идея «избранности Богом», переживание благодати Божьей, или, в восточных религиях, снятие покрова обыденного бытия — все эти образы символизируют измененное переживание времени, когда смерть теряет свое жало. Будь то через молитву, поклонение, созерцание или медитацию — все религии учат, как изменить свое отношение к времени и смерти. Об этой переориентации часто говорят как о духовном

перерождении, которому должна предшествовать смерть прежнего «Я». Это выражено в христианской традиции фразой: «сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее»² — парадоксальный образ, предполагающий одновременно смерть и возрождение.

Четвертый модус — это чувство бессмертия, которое достигается через продолжение в *природе*. «Прах ты и в прах обратишься»³ — Ветхий Завет запрещает предаваться гордыне, а также выражает уверенность, что сама земля не умирает. Что бы ни случилось с человеком, деревья, горы, моря и реки выдержат испытание временем. Отчасти по этой причине мы постоянно возвращаемся к природе, пусть и кратко, ради духовного восстановления и обновления.

В традиционной японской культуре природа рассматривается как священное воплощение богов гор, долин, дождей, ветров, полей и ручьев. Изысканная красота японских садов — выражение данного культурного наследия. В Индии боги всегда изображаются сидящими среди покрытых пышной растительностью гор и долин: природа — их идеальный духовный дом. Американцы тоже сильно озабочены «бескрайним простором» — эта забота изначально проявляется в том, какое значение они придают великим рубежам — все расширяющимся горизонтам земного царства человека.

Образ природы как великого рубежа присутствует и в наших путешествиях на Луну, и в стремлениях достичь еще более далеких границ. (Эти путешествия и устремления, как человеческие предприятия, подпорчены состязательной настойчивостью одной нации быть в них первой — по сути, она заявила об увековечивающем ее преимуществе.) Страстный интерес к различным видам спорта на открытом воздухе и растущая озабоченность экологией свидетельствуют о непреходящей значимости контакта с естественной средой обитания. Забота об экологии возникла из весьма реальной вероятности гибели природы, а также из непреходящей значимости природы для нашего воображения. В этом смысле, несокрушимые ритмы природы важны именно потому, что они не затухают, и возможно, даже усиливаются для тех горожан, кому они больше не очевидны.

Пятый модус бессмертия, который мы называем *опытной трансценденцией*, чуть отличается от других, поскольку зависит исключительно от психологического состояния. Это состояние — опыт вдохновения или восторга, достигаемый, когда время словно исчезает. Термин «трансценденция», который означает «выход за пределы», описывает чувство

2 Евангелие от Матфея, 10:39. *Прим. перевод.*

3 Книга Бытия, 3:19. *Прим. перевод.*

выхода за границы и рубежи обычной, повседневной жизни. Моменты трансценденции экстатичны, и слово «экстаз» означает «нахождение вовне» — то есть вовне себя. В этом смысле, моменты переживания трансценденции есть моменты, преодолевающие прозаичную жизнь и саму смерть.

Опытная трансценденция схожа с духовной переориентацией, о которой мы говорили при религиозном возрождении. Но такой психологический опыт также можно найти в музыке, танце, битве, спорте, механическом полете, созерцании прошлого, художественном или интеллектуальном творении, плотской любви, деторождении, товариществе и совместном труде на благо общего дела. Этот опыт может возникнуть в отношении любого из прочих четырех модусов (биологического, творческого, теологического, природного) и, по сути, может оказаться обязательным для интеграции любого из них в жизнь конкретного человека. Когда случается опытная трансценденция, она включает чувство безвременья, о котором говорил Юнг. Похоже, действительно существует универсальный психический потенциал и даже потребность эпизодической остановки обычного осознания времени.

Состояния опытной трансценденции можно достичь посредством наркотиков, голодания, физического истощения или недосыпа. Но, несмотря на искусственную природу, это состояние ощущается как необычайная психологическая целостность, которой сопутствует интенсивная осознанность сенсорных впечатлений и невыразимое озарение и просветление. После такого опыта жизнь перестает быть прежней. Вообще, именно результат таких переживаний — ощущение «новой жизни» — ценится больше, чем сами переживания.

Трансцендентные переживания приводят к реорганизации ведущих символов и образов в жизни человека. Итогом может стать новый тон витальности, новое ощущение приверженности своим проектам, или же отказ от старых проектов и обязательств в пользу совершенно нового стиля жизни. Реорганизация также может привести к большей этической цельности и более отважным нравственным поступкам. Переживания такого рода могут быть большей или меньшей интенсивности. Но даже относительно слабые и более обыденные переживания, как напряжение на теннисном корте или в спринте, момент озарения или тишины, или нежное чувственное прикосновение, могут включать измененное ощущение времени и чувство расширенного жизненного пространства.

На протяжении столетий люди часто использовали наркотики в погоне за этими переживаниями. В последние годы наркотики употребляются все чаще, часто в сочетании с музыкой, для достижения разного рода «кайфов». Многие люди, описывая такие «трипы», отмечают

важность обстановки, в которой были приняты наркотики, человека, с которым разделяется опыт («проводник»), и ожидания, которые человек привносит в опыт. Все это относится к символическому контексту или набору образов, присутствующих в психике до и во время употребления наркотика. Это, в свою очередь, предполагает, что наркотики *сами по себе* не приносят духовную перестройку. Большое количество людей прибегают к разным видам духовной практики, например, к медитации, которые могут предложить схожий опыт без обращения к наркотикам.

«Кайф», который отдельные люди испытывают с наркотиками (или алкоголем), достигается другими людьми иначе. Уильям Джеймс давно отметил, что опьянение служило беднякам заменой того переживания, которое богат получал от прослушивания симфонического концерта. Правда это или нет, можно только гадать, что бы он сказал сегодня о современной комбинации прослушивания *Stones*, будучи «прибитыми»⁴. В любом случае, любопытно, что результат курения марихуаны называется именно так — «быть прибитым», почти как про результат употребления алкоголя часто говорят «быть пьяным в стельку». В обоих случаях это образ бесчувствия, даже безжизненности — но весьма особого рода, который воспринимается крайне приятным и превосходящим боль. Хотя алкоголь в первую очередь депрессант, а марихуана как правило обостряет восприятие, оба вещества могут привести либо к обостренной чувствительности, либо к обратному, в зависимости от обстановки и ожиданий, которые человек привносит в употребление.

Те, кто связывает употребление наркотиков с опытом трансценденции (как мы сейчас), тем не менее вынуждены отметить зависимость и упадок, к которому оно также может привести. Смерти Дженис Джоплин и Джими Хендрикса, к примеру, показывают, как употребление наркотиков может привести человека к саморазрушению и даже смертельному трипу.

Когда переориентация и обновление уступают безусловной опоре на химическое влияние наркотика, может возникнуть привыкание и даже зависимость. Не имея доступа к освобождающим образам, «прежнее Я» остается в состоянии символической смерти. Употребление наркотика тогда становится наполненным отчаяния, и нарушение внутренней целостности все больше ассоциируется с такими образами смерти как расставание, покой и распад. Тревога, связанная с ними, побуждает зависимого в жалкой деградации с нарастающим отчаянием обращаться к наркотику. У многих людей отношение к наркотикам представляет собой смешение этих крайностей, которое включает и элементы символической переориентации и возрождения, и привыкание и тревогу.

⁴ В оригинале игра слов: listening stoned to the Stones.
Прим. перевод.

Поиск опытной трансценденции обычно связан не только с поиском нового, но и с развертыванием древнейшего и глубинного в себе. Возрождение и новая жизнь — сквозные образы во всех религиозных традициях, христианское духовное послание, по сути, переводится как «благая весть». Опыт зависимости, не только от наркотиков, но и вообще, есть отчаянный поиск новизны (всегда новый кайф) со все меньшим переживанием чего-то по-настоящему нового. Таким образом, зависимость оказывается опытом, в котором нет ничего нового — обнуление метафоры движения жизни. Вместо этого она становится мертвым бесчувствием, очнуться от которого непросто.

Процесс терапии в психиатрии включает символическую переориентацию, подобную той, которая возникает при опытной трансценденции. Если терапия успешна, пациент ощущает расширение пространства своей жизни. Словно узкие схемы, посредством которых он видел реальность, были реорганизованы так, что прошлое становится более связным, а будущее — более заманчивым. Метафоры смерти переосмыляются, а метафоры жизни: близости, движения, цельности — становятся преобладающими.

Во многих обществах опытная трансценденция поощряется посредством карнавалов, торжеств, праздников, фестивалей, которые помогают людям вырваться из рутины и петь, плясать, пить, смеяться и любить в избытке. Такие празднования резко прерывают повседневную жизнь и позволяют участникам забыть про время и ответственность. Такие события часто являются религиозными, священными днями, которые имеют корни в мифах о возникновении данного общества. Празднование — это своего рода день рождения, в который отмечается зарождение общества и обновление жизней его людей.

Опытная трансценденция, таким образом, — ключ к переживанию бессмертия в любом модусе. Ибо в основе опытной трансценденции лежит переориентация во времени, которая необходима и для других модусов, поскольку они призваны соединять нас с вечностью. Опытная трансценденция включает проникновение в так называемое «мифическое время», в котором восприятие смерти минимизировано, а угроза уничтожения больше не довлеет над человеком. Он чувствует себя живым, в «длящемся настоящем», в котором сочетаются древнее прошлое и далекое будущее.

Ранее мы говорили о естественных метафорах смерти: расставании, распаде и покое. Пять модусов символического бессмертия обеспечивают способы, которыми можно одолеть тревогу смерти, связанную с этими образами. Если человек овладевает этими способами, его жизнь обретает качества длительности, а образы единения, движения и цельности

подтверждаются. Можно сказать, что потребность одолеть тревогу смерти является базовой для человеческого состояния, и мы можем наблюдать, как модусы символического бессмертия обеспечивают пути для ее удовлетворения.

Можно считать, что человеческая жизнь в каждое мгновение колеблется между двух полюсов: образов окончательного прерывания (смерть) и образов длительности (символическое бессмертие). Они существуют в своеобразном балансе и не способны упразднить друг друга. Метафоры смерти делают поиск символического бессмертия остро необходимым, обеспечивают стимул для творческих усилий любого рода. Образы длительности и бессмертия делают неизбежность смерти менее угрожающей. Моменты опытной трансценденции или крепкое чувство родства с другими модусами символического бессмертия позволяют человеку утвердить длительность жизни, не отрицая смерть. Большую часть времени эти вопросы не осознаются, хотя они поддерживают тон и качество нашего сознания, лежат в его основе. Однако в кризисные моменты и переходные времена они выходят на поверхность.

Периоды исторических неурядиц характеризуются отсутствием веры в общественные институты. Но такие институты: семья, церковь, правительство, работа, школа — сами по себе являются структурами, которые облегчают распространение образов увековечивающего единения. Во времена, подобные нашим, когда эти институты претерпевают изменения, задача каждого индивида — поддержание чувства бессмертия — становится все более трудной.

Тревога смерти зашкаливает, когда человек вынужден столкнуться с ней в одиночку. Общества и социальные институты — когда люди участвуют в них — способны помочь одолеть тревогу смерти, создавая разделяемые метафоры длительности, выходящие за пределы жизни каждого отдельного человека. Способность жить со смертью порождается доступными социальными схемами так же, как и схемами, более доступными в своей собственной жизни.

Суицид, таким образом, никогда не является исключительно частным делом. Когда человек уничтожает свою собственную жизнь, он не только показывает этим свою неудачу побороть тревогу смерти — он раскрывает и социальную неудачу. Общество не смогло поделиться с ним своими символами длительности. Совершая суицид, человек делает окончательную попытку одолеть тревогу смерти раз и навсегда.

Парадоксально, суицид может быть попыткой утвердить символическую целостность: это способ защитить определенные принципы или активно очертить свои жизненные границы, утвердить ценности. Это не значит, что суицид не вызван отчаянием. Но жить с отчаянием — одно, а совершить окончательный акт завершения своей жизни — другое.

Суицид можно рассматривать как способ фальшивого совладания: человек совершает суицид, когда он не способен жить со знанием смерти или же вообразить стойкую связь с другими людьми за ее пределами.

То, что суицид не может быть понят исключительно как поступок бессмысленного отчаяния, видно в традиционной японской практике харакири. Этим актом ритуального суицида умирание с достоинством преодолевает унижение поражения. В соответствии с кодексом самурая, суицид — это почетный акт, через который человек может очиститься и достичь бессмертия для своего имени и страны, и, в акте умирания, утвердить бессмертные принципы. Юкио Мисима, великий японский писатель, пытался оживить эту традицию и передать в своем собственном суициде послание, что современная Япония теряет свою национальную сущность. Хотя многие сочли его акт ритуального самоубийства абсурдным, он сильно повлиял на японское общество.

Так что же насчет других типов суицида? Определенно не каждый, кто совершает самоубийство, живет в соответствии с требовательным кодексом, подобным самурайскому. Тем не менее человек, который добровольно кончает с собой, утверждает позитивно — пусть и через негативный акт — что при определенных обстоятельствах жизнь является невыносимой. Акт самоубийства, таким образом, предполагает присутствие неких стандартов сносной жизни. В экстремальных условиях, например, в нацистских концентрационных лагерях, суицид может стать утверждением свободы (наложить на себя руки, не дожидаясь убийства) и даже вдохновением на восстание. Чтобы это случилось, суицид должен быть связан с образом обновления жизни, превосходящим доминанту смерти в текущий момент.

Суицид редко является источником такого обновления. Для него более характерна окончательная неудача совладать с тем, с чем никогда нельзя совладать полностью: с самой смертью. Но к разрушительным и саморазрушительным поступкам редко обращаются, если человек вдохновлен чувством бессмертия.

Денис Шалагинов, Людмила Жигалова

НЕКРОЭТИКА: УПРАВЛЯЕМОЕ БУДУЩЕЕ И СИМУЛЯЦИЯ

Рецензия на книгу «Technologies of Life and Death: From Cloning to Capital Punishment» by Kelly Oliver, 2013 New York, Fordham University Press, 2013, pp. 272

Programmed to appease you
We are symbols of perfection
Humanoids run by your laws
Destroy erase improve¹.

*Meshuggah,
Future Breed Machine.*

Обратимся к будущему. Точнее — к одному из тех его дистопических сценариев, которыми переполнен современный научно-фантастический кинематограф. Этот сценарий изображает строго упорядоченное и генетически прозрачное общество: через несколько секунд после рождения человека уже известны точные время и причина его смерти. Размножение людей стало технологическим процессом: извлеченные яйцеклетки оплодотворяются сперматозоидами, а затем подвергаются сортировке. Эта «молекулярная евгеника» позволяет исключить любые наследственные заболевания, избавиться от потенциально опасных генов и запрограммировать физические характеристики человека. Подобный подход обеспечивает новорожденному «наилучший старт». Таким образом, возникает новая генетическая элита, а с ней и так называемый *геноизм* — сверхсовременная форма дискриминации, отбраковывающая всех рожденных «не по науке» как генетически второсортных, а значит — навсегда отрезанных от сфер занятости и способов существования, предназначенных только для элиты. Территориальные границы в этом мире значат меньше генетических барьеров: не важно, где вы родились и что написано в вашем паспорте — «у крови нет национальности». Эта вариация на тему управляемого будущего представлена в кинофильме «Гаттака»², которая прекрасно иллюстрирует ключевые положения книги американского философа Келли Оливер «Технологии жизни и смерти: от клонирования к смертной казни». Разберем ее основные «сюжетные линии» и попытаемся понять, способна ли разрабатываемая Оливер модель гиперболической этики ответить на современные технологические вызовы.

То, что раньше воспринималось как научная фантастика, сегодня опознается как повседневный опыт: генетики способны повлиять на ДНК практически любого живого существа, а клонирование, генетическая инженерия и трансплантация органов стали реальностью, которая расшатывает традиционные противопоставления *своего* и *чужого*. Новейшие технологии позволяют воспроизводить все что угодно — от генов до видео на YouTube, бросая вызов фундаментальным философским проблемам

¹ Запрограммированные ублажать вас, мы — символ совершенства, гуманоиды, управляемые вашими законами: разрушь, сотри, исправь.

² «Гаттака», реж. Эндру Никкол, США, 1997.

жизни и смерти. Американский философ, анализируя различные дискурсы о рождении и смерти — от клонирования до смертной казни — ставит под вопрос опознаваемую в них волю к господству, претензию на устранение случайности и «природности». Вопрос, от которого отталкивается Оливер, состоит в том, возможен ли полный технологический контроль над жизнью, способны ли мы декодировать ее «программу», имея довольно размытое представление о том, как в действительности она работает и является ли программой в том смысле, какой мы в это слово вкладываем? Этот вопрос отсылает к другому: как новейшие технологии изменяют наше понимание рождения, жизни и смерти? Оливер демонстрирует, что эти вопросы так или иначе связаны с проблемой *суверенного субъекта*, обладающего правом решать и выбирать (это наиболее очевидно в дебатах о смертной казни в связке с суверенностью государства). Ее стратегия заключается в последовательной разбалансировке самой оппозиции между выбором и случаем, которая в пределе отсылает к другому фундаментальному разделению — культуры и природы. Для этого она обращается к методу деконструкции. Последнее тем более уместно, что в ряде своих работ Жак Деррида настаивал на том, что «природа» неотделима от технологического дополнения (supplement). Исходя из этого, Келли Оливер формулирует на первый взгляд провокационный тезис: как таковая деконструкция всегда была связана с проблематикой клонирования.

Дело в том, что на протяжении всей своей философской карьеры Деррида так или иначе обращался к вопросам воспроизводства, в частности — текстов и образов, то есть к вопросам репродуктивных технологий. Об этом, в частности, свидетельствует ходовая метафора *машины*, которая отсылает к зоне неразличимости между оригиналом и копией, природой и культурой, случаем и выбором. Замысел Оливер состоит в том, чтобы продемонстрировать, как эти термины, используемые в дебатах о клонировании, суррогатном материнстве, генетической инженерии, меняются, если мы мобилизуем метод деконструкции. Важно заметить, что концепция книги ориентирована не столько на каталогизацию дерридеанских машин³, сколько на перевод разработанной им методологии в русло дебатов о технологиях жизни и смерти. При этом, опираясь на идею Деррида о том, что отсутствие, подобно призраку, преследует присутствие, следует признать, что смерть пребывает в самом сердце жизни, а значит, технологии жизни — это всегда еще и технологии смерти. Цель работы Оливер заключается в том, чтобы обратить пристальное внимание на неотделимые от этих технологий этические и политические проблемы и тем самым

3 Согласно Оливер в корпусе текстов Жака Деррида машина, как и животное, отсылает к фигуре неразрешимости

и в этом смысле является лишь другим именем знаменитого концепта различения [Oliver 2013: 7].

обеспечить подступ к этической модели политики. Обращение к деконструкции обусловлено отнюдь не стремлением устранить бинарные оппозиции, а, скорее, осознанием необходимости борьбы с упрощением (вспомним тезис Деррида «простота — лживая добродетель» [Деррида 2007: III]). В этом смысле отстаиваемая в книге модель деконструктивной этики расщепляет традиционные оппозиции, чтобы умножить различия, а не отменить их. Подобная этика открыто противопоставляется морали:

Как только мораль сводится к необходимости следования правилам и принципам, она рискует стать механической. И если политика состоит лишь в соблюдении законов, мы рискуем упустить из вида справедливость. Каким же образом избежать механизации в вопросах этики и политики? Что нам сделать, чтобы не превратиться в простые машины ответа (answering machines)? Я полагаю, что это осуществимо благодаря признанию и изучению механизмов по обе стороны бинарных оппозиций; даже если мы не можем остановить машину, <...> мы способны обратить ее против самой себя и тем самым замедлить ее действие... [Oliver 2013: 8].

В качестве главного «врага», разрабатываемого в книге проекта деконструктивной этики, выступает традиционная оппозиция природа/культура, которая сыграла основополагающую роль в таких явлениях, как сексизм, рабство, геноцид, истребление животных и т. д. Поэтому бинарной логике и устоявшимся иерархиям следует, по мысли Оливер, противопоставить этическое «правило, ставящее под вопрос все правила». Необходимо, иначе говоря, не просто некритично следовать законам и блюсти обычаи, но относиться к ним с той степенью осторожности и ответственности, которую, по Оливер, способна обеспечить лишь деконструктивная, или гиперболическая, этика. Речь идет об этике, начало которой кладет радикальное гостеприимство по отношению к другому, сколь бы опасным для нас он ни был. Тем самым мы сумеем преодолеть логику исключения, которая тенью следует за либеральным дискурсом о справедливости, свободе и демократии. В ходе разработки модели гиперболической этики Оливер осуществляет интерпретацию базовых дерридеанских концептов, а также предлагает дополнить деконструкцию психоанализом, чтобы «подключить» ответственность не только к области человеческих поступков, но и к сфере бессознательных желаний.

Чтобы продемонстрировать эффективность своей модели, исследовательница обращается к различным позициям в современных дискуссиях на тему биоэтики — в первую очередь речь идет об идеях британского теоретика Джона Харриса и немецкого философа Юргена Хабермаса. Полемизируя с первым, Оливер утверждает, что Харрис, отстаивающий необходимость активного вмешательства в «естественный» ход вещей,

корректировки и ускорения человеческой эволюции, исходит из идеи свободного суверенного выбора, который призван исключить случайность из сферы морали. Однако либеральная мораль зиждется на абстрактной концепции свободы, и в основе позиции Харриса лежит фундаментальная непоследовательность: с одной стороны, защита свободы выбора подталкивает его к дисквалификации любых апелляций к некоей «человеческой природе», которую якобы необходимо сохранить. С другой стороны, сама свобода выбора включена в стереотипичное представление о человеческой природе, которое Харрис как раз и пытается ликвидировать. Тем самым философ выступает за свободу выбора, опираясь на термины, которые сам предварительно дисквалифицировал. Кроме того, нельзя не заметить, что осуществленная Харрисом концептуализация генетической интервенции является теоретическим выражением воли к тотальному менеджменту: конструирование управляемого будущего а-ля «Гаттака» становится эдаким этическим императивом.

Позиция Хабермаса на первый взгляд кажется полярной: генетические вмешательства ставят нас перед риском утраты необходимой взаимосвязи этики и случайности. Тем не менее Хабермас, как и Харрис, исходит из утверждения либерального понятия суверенного индивида, способного контролировать собственное будущее. Чтобы оспорить эту идею, которую Оливер связывает с мифом о человеке, порождающем самого себя посредством собственной изобретательности, исследовательница обращается за помощью к дерридеанской концепции события — непрогнозируемого и непрограммируемого источника свободы. Если Харрис полагает, что технологическая машина способна обеспечить контроль над «генетической лотереей», то Деррида настаивает на зазоре, избытке, который всегда включен в машину и выводит будущее за пределы контроля. Если Хабермас беспокоится об исчезновении случайности, необходимой для принятия индивидуального морального решения, то отстаиваемая Деррида гиперболическая этика уклоняется от утверждения суверенного субъекта, совершающего рациональный выбор, и основана, во-первых, на принятии другого во всей его инаковости и, во-вторых, утверждении бесконечной ответственности. Гиперболическая этика предполагает открытость неожиданному, грядущему и требует отбросить моральные нормы и универсальные правила действия. В этом смысле она корректирует мораль: если мораль основывается на устойчивом разделении добра и зла, то гиперболическая этика требует постоянного вопрошания и пересмотра норм и оппозиций.

Конструируемый Оливер теоретический ландшафт насыщен разнообразными «сюжетными линиями». Речь, в частности, заходит о «невозможности» биологического родительства, поскольку не совсем ясно, что мы можем понимать под «матерью» и «отцом» во времена, когда зачатие ребенка вполне осуществимо без соития человеческих особей мужского

и женского пола, а в воспроизводство может быть вовлечено множество совершенно незнакомых друг с другом людей — доноров генетического материала. В таком случае «биологические родители», например, вполне могут быть мертвыми к моменту зачатия или рождения ребенка. Кроме того, Оливер формулирует провокационный тезис о том, что материнство никогда не было естественным — никогда не было ни «матери природы», ни «природной матери». Материнство и родительство в целом — это легальная фикция: официальная история о зачатии, подтверждаемая свидетельством о рождении, но репрезентируемая исключительно в форме воспроизводимого нарратива. При этом Оливер, разумеется, не обходит стороной вопрос о фаллологоцентризме, который в ее трактовке оказывается позицией, состоящей в исключении шанса и *обесценивании материнства*, которого, впрочем, никогда и не было. Оливер, предпочитая не замечать эту явную логическую нестыковку, оказывается верной последовательницей Деррида, чью «миссию» она резюмирует следующим образом: «наслаждаться множественными, *даже противоречивыми*, значениями, превосходящими контроль и господство». Борьба с фаллологоцентризмом выражается, в частности, в заявлении, что технологии, включая генетическую инженерию и клонирование, соотносятся с полюсом мужской, фаллической власти, то есть суверенности, которая, однако, является сугубо перформативной. Вероятно, именно недовольство «мужской» суверенностью подталкивает ее к «женским» психоаналитическим спекуляциям Юлии Кристевой, которым посвящена четвертая глава книги. Там же мы встречаемся со ставкой на искусство как «анти-метафизическую метафизику», которая открывает новые способы видения и тем самым ставит под вопрос все стабильные основания, препятствуя возникновению любых форм фундаментализма.

Тематизация новых способов видения самым непосредственным образом связана с проблемой суверенности, которая неотделима от задачи *видеть, не будучи видимым*, точнее — будучи видимым исключительно опосредованно, через разные формы репрезентации. При этом Оливер акцентирует внимание на любопытном соседстве суверенности, философии, зрелища и смерти. Если суверенная власть зиждется на смерти, некоем разыгрываемом насильственном спектакле, то поиск знания движим жадной аутопсии, рассечения и расчленения: в этом смысле спекуляция соседствует со спектаклем, теория — с театром. Здесь Оливер вспоминает о том, что Томас Эдисон активно прибегал к «помощи» животных, как в ходе изобретения движущихся образов, так и в процессе создания электрического стула⁴. Таким образом, смертная казнь, суверенная власть, наука

4 Оливер не обходит стороной и спор о том, какой из видов казни является более гуманным: электрический стул versus смертельная инъекция.

и даже философия неотделимы от связки смерти и зрелища. Причем в этом контексте мы наблюдаем любопытный случай *coincidentia oppositorum*⁵: «машинами смерти» оказываются как наука, чье стремление к знанию обращивается жадной аутопсии, так и религия, неотделимая от нигилистического желания иной жизни, которое приводит к обесцениванию земного «животного» тела. Этим машинам смерти Оливер и противопоставляет гиперболическую этику, трактуемую как грядущая справедливость: подобный подход, как нас пытаются убедить, позволит ценить единичность, уникальность любой жизни — даже той, что радикально отлична от нашей.

Здесь самое время задаться вопросом: можем ли мы сказать, что подобный завет противостоит наступлению управляемого будущего? Если попытаться ответить на него иронично, то да, разумеется, противостоит, но это противостояние рискует оказаться столь же бесконечным, сколь и ответственность, предполагаемая гиперболической этикой и грядущим решением, обусловленным некоей грядущей справедливостью⁶. Иначе говоря, «гомеопатическая» борьба с оппозициями в случае Оливер коллапсирует в ту самую бинарную логику, от которой она пытается уклониться: гиперболическая этика *versus* гиперболическая суверенность. Не является ли «гиперболический суверен» той самой инстанцией радикальной инаковости, которую «этика, достойная своего имени», должна принять даже ценой смерти принимающего? Если это не так, то не переходит ли этика из регистра «гиперболического прекраснотушия» в регистр «террора благой жизни»? В этом смысле этический дискурс, озабоченный правом других на различие, оказывается сопряженным с неизбежным форматированием другого *в того же самого*, внешнего во внутреннее. Эту ситуацию вполне исчерпывающим образом описал Бадью:

...Апостолы этики и «права на различие» явным образом впадают в ужас от любых мало-мальски резких отличий. Ведь для них африканские обычаи — варварство, исламисты — изуверы, китайцы погрязли в тоталитаризме, и так далее, и тому подобное. На самом деле, с этим пресловутым «другим» можно иметь дело, только если это хороший другой, а кто это, как не такой же как мы? Ну конечно, уважайте различия! Но с той оговоркой, что отличающийся должен представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение... [Бадью 2006: 43].

Разумеется, следует дистанцироваться от бадьюанской риторики «на самом деле» и акцентировать внимание на том, что в случае Оливер речь

5 Совпадение противоположностей (лат.).

6 Т. е. постоянно откладываемая и, фактически, никогда не наступающая.

идет не о парламентской демократии, а о грядущей, причем гиперболическая этика, как уже было сказано, ориентирована на принятие другого во всей его инаковости, то есть проповедует форму радикального гостеприимства — открытости другому, даже потенциально смертоносному. Но это не решает проблемы: проповедь отказа от насилия отнюдь не столь безобидна, если вспомнить о том, что ненасилие «работает только для привилегированных людей, чей статус защищен насилием» [Гелдерлоос 2014: 33]. Тем самым Оливер подспудно действует в интересах тех, с кем она якобы борется: этика, пусть даже гиперболическая, оказывается запертой в интеллектуальной резервации, а потребителем этической продукции является не столько исключенный (другой), сколько представитель просвещенной элиты, чье негодование — всего лишь изнанка нарциссизма, пусть и выражающегося в «расистской сентиментальности» [Бодрийяр 2015: 178].

Впрочем, отстранимся от проблемы интеллектуального элитизма⁷ и его гуманистического самообмана и попытаемся проиллюстрировать модель гиперболической этики «в действии». Для этого, на наш взгляд, можно обратиться к эпизоду из романа Томаса Пинчона «V». Речь в этом эпизоде идет об отношении уничтожителя и уничтожаемого, а также объединяющем их акте, в котором мы без особого труда сумеем разглядеть черты радикального гостеприимства:

Возвращаясь от Ватерберга с фон Тротой и его штабом, они наткнулись на старуху — та копала дикий лук на обочине дороги. Солдат по фамилии Кониг спрыгнул с лошади и застрелил ее: но прежде, чем нажать на спуск, он прижал дуло к ее лбу и сказал:

— Сейчас я тебя убью.

Она взглянула на него снизу вверх и ответила:

— Благодарю тебя.

Потом, ближе к сумеркам, была одна девчонка гереро, лет шестнадцати или семнадцати, одна на весь взвод; и всадник Огненной Лилии оказался последним. Поимев ее, он, должно быть, помедлил немного, выбирая между револьвером и штыком. Она ему тогда и впрямь улыбнулась; показала на оба и принялась лениво ерзать бедрами в пыли. Оба он и употребил [Пинчон 2014: 354–355].

Разве это не та самая форма благодарности другому лишь за то, что он другой, принятия иного во всей его потенциально разрушительной инаковости, за которое ратует Оливер? Разумеется, деконструкция — это, не либерализм. Последовательное проведение линии гиперболической

7 Вспомним один из тезисов Hostis: краеугольным камнем этического как такового является элитистское стремление быть лучше всех [Hostis 2015].

этики гораздо больше напоминает призыв подставить другую щеку, исходящий (формально) из той самой религии, нигилизму которой Оливер объявляет «войну». В этом смысле вряд ли деконструкция способна стать эффективным инструментом борьбы с нигилизмом, как минимум потому, что сама предположительно заперта в нигилистическом плену: деконструкция — это «негатив негатива, она остается все в той же сфере, питает те же террористические притязания на истину... Она требует все того же хирургического вмешательства в слова, того же разграничения и тех же исключений» [Лиотар 2018: 433], будучи в этом смысле образцом «весьма религиозного» дискурса.

Деконструктивная этика, по словам Оливер, бросает вызов либеральным ценностям, но отнюдь не во имя изобретения альтернативной аксиологической системы, ведь любая система предположительно остается неотделимой от так или иначе понятого насилия. Гиперболическая этика, таким образом, обездвигивает любую попытку противостояния тотальному менеджменту, которая выходит за рамки интеллектуальной игры в грядущую демократию. Задача подобного изоцированного этического подхода состоит лишь в том, чтобы переосмыслить суверенность вне дискурса господства, но это неизбежно блокирует любую возможность выхода к внешнему, замыкая нас в этическом «лабиринте», к которому вполне применимо дерридеанское описание: «Лабиринт — это путь, который замыкает на себя выходы из себя, который включает в себя свои собственные выходы, который открывает сам свои двери, открывая их, таким образом, в себя, который закрывается на мысль о собственном открытии» [Деррида 2007: 475]. Подобное удерживание на пороге неразрешимости Оливер дополняет психоаналитической «прививкой», стремясь (разумеется, из благих гуманистических соображений) распространить ответственность даже на бессознательные желания и в упор не замечая того, что этот жест является зеркальным отражением мечты об абсолютном контроле, осуществлению которой гиперболическая этика якобы призвана противостоять.

Тем не менее в текстах Деррида, на наш взгляд, можно обнаружить средства для того, чтобы попытаться прочертить линию к внешнему. В семинаре «Тварь и суверен», к которому неоднократно обращается Оливер, Деррида акцентирует внимание на такой характеристике суверена, как право на безответственность. В этом смысле суверен обретает любопытное сходство со зверем и даже смертью, то есть с тем, что проходит под рубрикой *исключенного* [Деррида 2010: 129]. Этика, фундированная гипертрофированной ответственностью, лишь замыкает нас в системе вездесущего контроля, однако остается неясной возможность уклониться от тотального менеджмента посредством мобилизации безответственности. Полученный продукт вполне уместно назвать некроэтикой. Но отнюдь не только из полемических соображений. Это становится вполне очевидным, если

мы обратимся к дерридеанской трактовке смерти как «неответа». Уклониться от ответа — значит уклониться от власти. И пример подобного жеста мы находим в картине «Гаттака», которая стала отправной точкой нашего текста. Ключевой персонаж этого фильма рожден «не по науке», а значит, изначально отрезан от тех возможностей, которые доступны генетической элите. Однако, будучи экстерриториальным в мире генетической прозрачности, он принимает рискованное решение «уничтожить следы своей негодной личности в мире годных». Тем самым, исключенный становится симулянт — «членом нового и отчасти отвергнутого общества, одним из тех, кто не стал мириться с предсказанной судьбой»⁸. Важно здесь то, что именно этот персонаж, будучи «социально мертвым» бродячим животным, призраком, симулянт [Бодрийяр 2015: 201], проживая чужую жизнь, отправляется с миссией к Титану, спутнику Сатурна, то есть прочерчивает линию бегства, уклоняясь от системы тотального контроля. Исходя из этого, следует предположить, вопреки Оливер, что этический маршрут — это все что угодно, только не выход. Возможно, мы слишком долго были ответственными и для противостояния властной мечте об управляемом будущем нам, скорее, необходима изрядная доля безответственности.

Литература

- Бадью 2006* — Бадью, А. Этика: Очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.
Бодрийяр 2015 — Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «Постум», 2015.
Гелдерлоос 2014 — Гелдерлоос, П. Как ненасилие защищает государство. М.: Радикальная теория и практика, 2014.
Деррида 2010 — Деррида, Ж. Тварь и суверен. Синий диван, 2010, № 15.
Деррида 2007 — Деррида, Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2007.
Лиотар 2018 — Лиотар, Ж.-Ф. Либидинальная экономика. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.
Пинчон 2014 — Пинчон, Т. V. М.: Эксмо, 2014.
Danowski & Castro 2017 — Danowski, D., Castro, B.V.de. The Ends of the World. Cambridge: Polity Press, 2017.
Hostis 2015 — Hostis. 5 Theses on the Politics of Cruelty. Электронный ресурс: <https://thetragiccommunity.wordpress.com/2015/12/01/5-theses-on-the-politics-of-cruelty/>.

⁸ Этот отказ от примирения, на наш взгляд, является воплощением фигуры сопротивления настоящему, которая

удачно схвачена в формуле «жить внутри и против» [Danowski & Castro 2017: III].

Приглашение к публикации

Уважаемые коллеги!

Российский научный журнал о death studies «Археология русской смерти» приглашает к публикации.

Журнал ориентирован на публикацию научных исследований на русском языке по социологии, социальной антропологии, филологии и смежным областям социально-гуманитарного знания, предметом исследования которых является смерть и умирание. Рубрики журнала: «Тема номера», «Рецензии», «Интервью», «Дискуссия», «Переводы».

Главный редактор: Сергей Мохов.

Ответственный редактор: Иван Куликов

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Sergei Kan (Professor of Anthropology and Native American Studies, Dartmouth College)

Михаил Алексеевский (к. ф. н., руководитель

Центра городской антропологии КБ Стрелка, Москва)

Анна Соколова (к. и. н., ИЭА РАН, Москва)

Денис Ермолин (к. и. н., Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург)

Журнал в рамках death studies «Археология русской смерти» принимает к публикации рукописи ранее не публиковавшихся статей научного характера, обзоров, рецензий. Представляемые материалы должны носить оригинальный характер. Присылая свой текст на рассмотрение, автор подтверждает, что материал не находится на рассмотрении или в печати в других русскоязычных изданиях.

Авторы подаваемых материалов несут ответственность за подбор и точность приведенных фактов, цитат, имен собственных и названий, гарантируют наличие разрешения публикации архивных и прочих материалов. Все статьи, поступающие в журнал, проходят через первоначальный отбор на предмет их соответствия формату и жанру журнала.

Редакционная коллегия журнала имеет право не принимать к рассмотрению рукописи, не соответствующие предъявляемым требованиям. Статьи, принятые по результатам первоначального отбора к рассмотрению, проходят через систему независимого двойного анонимного

рецензирования. Рецензирование осуществляется членами редакционной коллегии и независимыми экспертами. Материалы к рассмотрению принимаются круглый год.

ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Формат файла: Материалы принимаются в электронном виде (документ MS Word, тип файла .doc) на адрес svmhov.hse@gmail.com

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ

- 1) Объем статей до 1,5 а. л. (60 000 знаков, включая непечатаемые символы), рецензий и эссе — до 1 а. л.
- 2) Используемый текстовый редактор — Word, шрифт Times New Roman, кегль 12, интервал полуторный. При использовании иных шрифтов и диакритик присылать дополнительные шрифты и дублировать файлы также в формате pdf.
- 3) Примечания постраничные, нумерация сносок сплошная, шрифт Times New Roman, кегль 10.

ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ ССЫЛОК НА ЛИТЕРАТУРУ В ТЕКСТЕ СТАТЬИ

Ссылки оформляются как сокращения в круглых скобках, номер страницы указывается через двоеточие, например (Зеленин 2004: 35). В случае, если цитируется не страница, а столбец, карта и т. п., после двоеточия указывается: карта № 45; стб. 546 и т. п.

ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ ССЫЛОК НА ЛИТЕРАТУРУ В БИБЛИОГРАФИИ

Для монографий, сборников статей, серийных (продолжающихся) изданий:
на русском языке или с параллельным текстом на русском и иностранном языке (параллельными титульными листами):

Исследования 1990 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская. М., 1990. С. 64–99.

Зеленин 2004 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954 / вступит. ст., сост., подгот. текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 2004.

Евреи Европы и Ближнего Востока: история, языки, традиция, культура = Jews of Europe and the middle east: history, languages, traditions and culture: материалы междунар. науч. конф. памяти Т. Л. Гуриной, 26 апреля 2015 г. / [редкол.: Д. А. Эльяшевич и др.]. СПб., 2015. (Труды по иудаике.

История и этнография / Петербургский ин-т иудаики = Transactions on jewish studies / St. Petersburg institute of jewish studies; вып. 10).
на иностранном языке:

Sapir 1973— Sapir E. Selected writings in language, culture and personality / ed. by D. G. Mandelbaum. Berkeley; Los Angeles; London, 1973.

GUB— Das Geschlechterleben des ukrainischen Bauernvolkes. Leipzig, 1909–1912. Т. 1–2. Т. 1: Folkloristische Erhebungen aus der russischen Ukraina / aufzeichnungen von P. Tarasevskyj, Einleitung und Parallelen nach Weise von V. Hnatjuk, Vorwort und Erläuterungen von F. S. Krauss; Т. 2: In Österreich-Ungarn / folklorische Erhebungen von V. Hnatjuk. (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia; Bd. 3, 5).

Для статей:
на русском языке:

Седакова 1983— Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983. С. 246–262.

на иностранном языке:

Adamowski, Doda, Mickiewicz 1998— Adamowski J., Doda J., Mickiewicz H. Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków mieszkających na Białorusi // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. Lublin, 1998. Т. 9/10. S. 253–318.

Для электронных источников:

Сафронов 2011— Сафронов Е. Кладбище в индивидуальном ракурсе (полевые заметки) // Антропологический форум. 2011. № 15 Online. С. 388–396. Электронный ресурс. Режим доступа: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/015online/safronov_link.pdf.

Статья должна сопровождаться аннотацией на русском и английском языке, название статьи должно быть также переведено на английский язык.

