



ИНТЕРВЬЮ С НИНОЙ ТУМАРКИН

О культе Ленина
и советской культуре смерти

Нина Тумаркин, профессор истории колледжа Уэллсли (шт. Массачусетс, США), доктор исторических наук и научный сотрудник Центра Дэвиса по изучению России и Евразии при Гарвардском университете. Автор книги «Ленин жив! Культ Ленина в Советской России»

— **Нина, здравствуйте! Спасибо, что согласились ответить на несколько наших вопросов.**

— Здравствуйте, Сергей! Всегда с радостью готова помочь коллегам!

— **Нина, давайте для начала мы очертим общее поле разговора: как вы можете описать советскую политическую культуру и роль образа смерти в ней?**

— Прежде всего, это зависит от того, что мы называем советской политической культурой. Конечно, в некоторых крупных советских метанарративах смерть является центральной темой. Например, если речь идет о национальных героях, о подвигах, о храбрых бойцах Великой Отечественной войны, умереть за своих товарищей и за свою страну значит стать героем, обессмертить себя. В первые годы советской власти некоторые большевики (такие как Леонид Красин, например) находились под влиянием идей Николая Фёдорова и русской иммортальной философии. Они были убеждены, что коммунизм, большевизм в частности, может физически преодолеть смерть, решив главную проблему человечества. Собственно, подобные идеи повлияли на то, что тело Ленина было забальзамировано, то есть сохранено до лучших времен, когда коммунизм отменит смерть. Но, конечно, большую часть советской эпохи образ смерти имел дихотомическую структуру: с одной стороны, смерть героя была всегда на виду, всегда была публичной, а с другой, смерть простых граждан была максимально скрыта и целиком вытеснена в поле приватного. Технические аварии, крупные катастрофы, смерти в результате пандемий и т. д. никогда не становились темами новостей на советских телеканалах. С другой стороны, это относится скорее к социальным практикам, чем к политической культуре. Это очень резко контрастирует с тем, как живут люди в Америке и вообще на Западе, с тем, как они относятся к своему здоровью и ценят собственную жизнь. Насколько

я понимаю, у вас до сих пор не пристегиваются ремнями безопасности в автомобиле и едят это ужасно вредное для здоровья сало? Я правильно назвала это?

— Да, Нина, всё так. Стало строже чуть-чуть с правилами безопасности на дороге, но в целом тренд остался такой же. И сало едят.

— Это всё, конечно, очень сильно отличается от того, что происходит у нас: люди много работают, чтобы иметь деньги на медицину, садятся на диеты, занимаются спортом — всё для того, чтобы прожить как можно больше. В России, насколько я помню, ничего такого нет.

— Но как вам кажется, подобное отношение к смерти в советской культуре — это некое проявление табу? Или что это?

— Как я и сказала, всё зависит от того, чья смерть. Когда я проводила полевые исследования в последние годы существования Советского Союза, это были 80-е годы, я брала интервью у художников Центрального музея Вооруженных Сил. Так вот, они рассказывали, что изображать мертвых советских солдат и офицеров не очень-то и приветствовалось. По крайней мере, в период правления Брежнева. В то время как изображать мертвых немецких солдат, наоборот, поощрялось. Хотя, с другой стороны, я должна сказать, что сразу после войны ситуация была другая — образы погибших солдат встречались повсеместно. Мне кажется, что это такой советский прототип Пьеты¹. Как архетип, как визуальный образ, это очень похоже на то, что делали советские художники и скульпторы. Например, монумент «Скорбящая мать», установленный в Волгограде.

Кроме того, я должна сказать о некоем таком же большом нарративе, который касается опыта Советского Союза в этой войне. Постоянное повторение изобретенной Никитой Хрущевым фразы о «20 миллионах погибших», — всё это оказало колоссальное влияние на советскую мемориальную культуру, которая стала разновидностью «встречи живых и мертвых»². Кстати, это весьма сильно

¹ Пьета — в живописи и скульптуре изображение Богоматери, оплакивающей мертвого Христа, лежащего у нее на коленях. — Примеч. ред.

² Miyamoto Yuki. The Ethics of Commemoration: Religion and Politics in Nanjing, Hiroshima and Yasukuni // Journal of the American Academy of Religion. March 2012. Vol. 80. № 1. P. 38.

отличается от того, как это проявлялось в более позднее время и уже потом в современной России

Собственно, отвечая на ваш вопрос: смерть — это основная категория культуры поминовения, которая является в свою очередь основой советской культуры. Поэтому, конечно, смерть никак не табуирована для вашей страны.



— Но всё же есть что-то действительно уникальное в том, как Советский Союз репрезентировал смерть?

— Для этого надо провести сравнительное исследование, чего я, конечно, не делала. Поэтому я уклонюсь от прямого ответа на этот вопрос. Но я должна сказать, что в XX веке и Советский Союз, и Китай оказались среди стран, которые сделали основой национального нарратива кровопролитные войны. В таком контексте, это, конечно, может быть уникально.

— А вы слышали о таком опыте Советского Союза в первые годы его существования, как Институт крови, который проводил в том числе исследования, касающиеся возможности достижения бессмертия? Я имею в виду институт Александра Богданова.

— Честно говоря, никогда не слышала. Но то, что вы говорите, — это вполне укладывается в логику Союза тех лет. Бессмертие, сохранение Ленина и другие амбициозные футуристические идеи. Например, Комиссия по бессмертию, которую создали, когда умер Ленин. Подробнее можно прочесть в моей статье «Религия, большевизм и истоки культа Ленина» («Religion, Bolshevism, and the Origins of the Lenin Cult»), а также в статье Джона Грея (John Gray) о Комиссии по бессмертию «The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death».

— А как мы можем вообще разграничить здесь символическое и физическое бессмертие?

— Вот это сложный вопрос, потому что действительно тут всё очень сильно смешалось. Мне кажется, что тело Ленина изначально сохранили как некий символ советской власти. Ведь смерть Ленина была для многих полной неожиданностью, которая буквально поставила под сомнение существование всей страны. И решение сохранить тело Ленина представляет своеобразное сочетание символического и физического восприятия бессмертия. И, как мы видим, сейчас тело Ленина продолжает нести сакральный смысл и для коммунистов, и, видимо, для российской власти.

— Но мы же не можем сказать, что бальзамирование тела Ленина является какой-то уникальной ситуацией.

— Конечно, нет. Но стоит отметить, что аналогичные случаи происходили в коммунистических странах. Все забальзамированные политические лидеры относятся к коммунистическому лагерю: Мао, Ким Ир Сен и Ким Чен Ир, Хо Ши Мин. Это тоже может нам много сказать о коммунистических типах управления и выстраивания метанарративов. В том числе о роли лидера, его харизмы и т. д.

— Мне кажется, тут еще есть некая связь между практикой поклонения

мощам в православной культуре и неким подсознательным ее вписыванием в советский культурный нарратив. В этом даже признавался отец советской культурной политики Анатолий Луначарский.

— Безусловно. Это глупо отрицать.

— А для современной российской политической культуры тело Ленина значимо? Как вам кажется, его когда-нибудь захоронят?

— Начну со второго вопроса, с вашего позволения. Да, мне кажется, что Ленина когда-нибудь всё же предадут земле. Например, это может быть сделано на 150-летие вождя в 2020 году. Или на столетний юбилей со дня его смерти в 2024 году. Это будет весьма символично для В. Путина, который, очевидно, вновь станет президентом в 2018 году, а к 2024 году срок его полномочий будет заканчиваться. Мне интересен другой момент — как будут выглядеть его похороны? Ведь Ленин был явным антицерковником, я бы даже сказала, ненавистником православия, а ведь именно православие является сейчас неофициальной государственной религией, которая проникла во все некогда бывшие светскими ритуалы.

Что касается реальной роли тела Ленина в современной российской культуре, то я бы сказала, что она близится к нулю. Мавзолей сегодня — это весьма странный элемент Красной площади, даже не самый главный. Почетного караула около него уже нет. Туристов, судя по моим наблюдениям, он не особо привлекает. Скорее всего, тело Ленина и его хранилище, то есть Мавзолей, воспринимается как причудливое наследие советской культуры. Есть какой-то глубокий символизм в том, что на Красной площади лежит мертвое забальзамированное тело вождя, а рядом ходит актер, переодетый в Ленина.

С другой же стороны, тело Ленина остается важным элементом символической борьбы между коммунистами и почвенниками с одной стороны, и либеральной интеллигенцией — с другой.

Покойный Борис Немцов, с которым я была лично знакома, рассказывал, что у Бориса Ельцина под конец президентства было несколько политических желаний:

1. Похоронить останки Романовых;
2. Убедиться, что он был хорошим президентом и оставит о себе положительные воспоминания;
3. Похоронить Ленина.

— Ох как. Спасибо, Нина, мне нравится ваш прогноз! Вернемся к первым годам существования СССР: как идеи бессмертия уживались с культом кремации в том же Советском Союзе в те годы?

— Честно говоря, я бы не называла это культом. Это скорее была одна из первых попыток выстраивания «политически правильных» похорон. Собственно, как вы знаете, в Российской империи не существовало никаких крематориев — это понятно в связи с позицией православной церкви, согласно которой тело должно быть сохранено для будущего воскресения.

С приходом к власти большевиков ситуация немного изменилась. Когда в Москве умер американский коммунист Джон Рид, то его тело отправили на родину для кремации — в России не было крематориев. Карл Маркс был похоронен традиционно вместе с семьей, а вот Фридрих Энгельс, умерший в 1895 году, был уже кремирован. Это была его последняя воля и уже устоявшаяся на тот момент практика. После смерти Ленина его личный помощник Владимир Бонч-Бруевич заявил, что в частных разговорах Ленин упоминал необходимость постройки крематория в новом государстве.

Собственно, согласно некоторым источникам, первый крематорий в Советском Союзе был построен еще в 1920 году. Но проработал несколько месяцев и был закрыт как крайне убыточное предприятие. Нормально действующий же крематорий открыли только в 1927 году, на месте Донского монастыря. Кремация стала пропагандироваться как новый вид захоронений, крайне прогрессивный и политически верный³. «Бок о бок с автомобилем, трактором и электрификацией — освободить место для кремации!»⁴. Уже с 1970-х годов количество крематориев стало стремительно расти.

— Нина, но как вам кажется, смерть — это какой-то особо сильный символ русской культуры? Вы же часто приезжаете в Россию, многое видели.

— Да, я довольно часто бываю в России, но я не буду утверждать, что смерть возведена в некий культ. Это совсем не так. Хотя в сравнении с американской культурой это может показаться именно так. Например, мы избегаем говорить о смерти прямо — ты не

³ Подробнее об этом в настоящем номере в статье С. Ю. Малышевой. — Примеч. ред.

⁴ Davies D. J., Mates L. H. Encyclopedia of Cremation. London: Ashgate Publishing, 2013. P. 369.

можешь сказать «он умер», мы говорим «он ушел». Такие попытки уйти от прямого обсуждения этой темы. В этом смысле русские более реалистично относятся к смерти. Для меня очень показателен конец романа И. С. Тургенева «Отцы и дети», когда дается описание убитых горем родителей Базарова на могиле их сына: «Неужели их молитвы, их слезы бесплодны? Неужели любовь, святая, преданная любовь не всесильна? О нет! Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии “равнодушной” природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной».

Хотя, конечно, определенные смертные интенции прослеживаются и в советской культуре. Но это, как мне кажется, вопрос скорее социальной реальности. Например, некая молодежная увлеченность самоубийствами⁵. Так, в одной из песен поется о самоубийстве как о вполне логичном конце несчастной любви⁶:

*А носил Алешка кудри золотые,
Знал великолепно песни городские.
Как Марусе бедной было не влюбиться,
Ну как же при измене ей не отравиться!*

Если возвратиться к вопросу смерти в русской культуре, то у меня следующее мнение: дело в том, что русские на протяжении многих веков жили в весьма сложных политических и климатических условиях. Я говорю о голоде, тяжелой крестьянской доле, высокой смертности и т. д. Как мне кажется, отсюда определенный фатализм в русской культуре, отношение к жизни как к чему-то совсем не ценному, романтизм и т. д. Здесь показателен рассказ Л. Н. Толстого «Хозяин и работник». Мне представляется русская культура даже немного безразсудной, о чем

⁵ См. в настоящем номере публикацию М. А. Мельниченко мемуаров советского времени, в которых упоминаются самоубийства: «Самоубийства советского времени по материалам электронного корпуса личных дневников “Прожито”». — Примеч. ред.

⁶ «Маруся отравилась». Текст песни см.: <http://www.megalyrics.ru/lyric/iurii-morfiessi-1913/marusia-otravilas.htm#ixzz43ei0z4Rr>.

⁷ Подробно об этом романсе, социальном и литературном контексте его бытования см.: Неклюдов С. Ю. Почему отравилась Маруся? // ГАБРИЭЛИАДА. К 65-летию Г. Г. Суперфина. [Электрон. ресурс. Режим доступа]: <http://www.ruthenia.ru/document/545633.html>, Заглавие с экрана. — Примеч. ред.

я говорила уже, в ней есть какая-то самоотрешенность, неучастие в собственной жизни — русские люди полагаются на «авось».

— В эту русскую культурную модель отношения к смерти как-то вписываются массовые репрессии, разрушительные войны?

— Абсолютно точно. Мне кажется, что здесь христианская культура тоже сыграла свою роль с ее идеей самопожертвования. Это такая логика, что мы должна страдать, как Христос, жизнь без страданий — это не жизнь и т. д. Такой православный романтизм. Тот же святой Глеб был канонизирован не потому, что умер за Христа, а потому что не оказывал сопротивление: «был принесен в жертву Богу, как невинный агнец...»⁸. Также показательно, что для православных христиан главный праздник не Рождество, а Пасха, в то время как у христиан на Западе наоборот. Мне кажется, что марксизм-ленинизм объединил в какой-то мере подобные интенции, даже точнее — трансформировал. Возможно, в этих культурных метафорах и скрыто понимание стойкости советского солдата и умение крестьян переживать самые серьезные потрясения.

Собственно, Первая мировая война, Гражданская война, эпидемии тифа и «испанки» ввергли и без того несчастное крестьянское население России в пучину массовой смерти. И всё это совпало с рождением абсолютно новой государственной формации, такой как Советский Союз. В моей книге «Ленин жив! Культ Ленина в Советской России» я рассматриваю похороны Ленина как первый коллективный акт национальной скорби. Это очень важный момент для молодого государства — ведь именно в это время народ получил шанс почувствовать всю объединяющую мощь совместного переживания горя. До этого подобные коллективные переживания были, пожалуй, на похоронах Л. Н. Толстого. Удивительно, что последовавшие кризисные события, вплоть до смерти Ленина, в России не фиксировали какие-либо подобные обряды и ритуальные практики. В этом плане смерть Ленина можно сравнить с убийством Авраама Линкольна, также в конце войны, в конце колоссальных национальных потрясений.

Однако, конечно, ничто не может сравниться с тем ужасом смерти, который привнесла в Советский Союз и его культуру Вторая мировая война. Десятки миллионов погибших людей

⁸ The Martyrdom of Boris and Gleb // *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales* / ed. by S. A. Zenkovsky. New York: E. P. Dutton, 1974. P. 104.

простились с жизнью. Такое, конечно, не проходит бесследно. Мертвые становятся главным структурным элементом памяти.

— Какую роль здесь тогда играют непогребенные солдаты?

— Я зайду с конца: это, конечно, просто уникальная ситуация, когда тысячи молодых людей заняты поиском и поднятием погибших, но не погребенных солдат Второй мировой. Я совсем не уверена, что молодые ребята в Америке способны на такое. Это просто фантастика, что спустя три четверти века люди занимаются подобными вещами, считая своим долгом достойно захоронить павших солдат. При этом поля сражений, поросшие лесами, таят в себе много опасностей — мины, снаряды и т. д. Что, как не это, может являться свидетельством глубоко укорененной смертности в поздней советской и постсоветской культуре?

— Нина, тогда последний вопрос: что вас больше всего поразило в советской похоронной культуре?

— Я была в Советском Союзе несколько раз, но на похоронах присутствовала всего лишь однажды, когда хоронили Ингу Баллод, дочь Николая Бухарина, которая умерла от рака. Кажется, это был 1987 год. Меня поразил светский характер похорон. Мне кажется, очень нетипичен для советской культуры скорби и того, что я читала об этом ранее. Мне всегда нравилась практика частого посещения могил, распитие напитков и легкая трапеза прямо на местах захоронений. Это выстраивает какие-то совершенно особые, интимные отношения между мертвыми и живыми. Для меня как для американки также весьма удивительно повсеместное присутствие фотографий на надгробиях. У нас такого совсем нет. Это тоже очень сильно визуализирует умерших и включает их в общий культурный ландшафт.

— Нина, спасибо, что уделите время нашему журналу. Отлично получилось!

— И вам спасибо! Удачи с журналом!





Светлана Малышева

**КРАСНЫЙ ТАНАТОС:
НЕКРОСИМВОЛИЗМ
СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Первая публикация этой статьи: Malyševa S. Der rote Thanatos: Nekrosymbolismus in der sowjetischen Kultur // Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2015. Berlin: Metropol, 2015. S. 181-198 (Aus dem Russischen von Julia Schellander-Obid).

Со времен Ф. Арьеса труды по исторической танатологии заняли прочное место в проблематике культурно-исторических исследований, но феномен смерти в коммунистической России изучался редко¹, и в основном только фрагментарно². Между тем анализ дискурса смерти, «прочитываемого» в ритуалах, символах, официальных нарративах, повседневных практиках и поведенческих нормах Советской России, обладает немалым познавательным и объясняющим потенциалом для понимания советской истории и культуры. Анализ дискурса смерти демонстрирует значимые функции некротанатологии при формировании советской культуры, особенно первых десятилетий, что позволяет — с определенными оговорками — говорить о танатологичности как об одной из ее характерных особенностей.

Механизм решения фрейдовской дилеммы между Эросом и Танатосом в российской культуре в пользу последнего был запущен задолго до большевиков — сначала мрачным революционно-радикальным романтизмом конца XIX — начала XX вв., с его пафосом уничтожения и самоуничтожения, повлиявшим на настроения значительной части общества³, а потом — и Первой мировой войной, возведшей разрушение и дегуманизацию в принцип тотальности⁴ и ставшей «наглядным и осязательным воплощением танатологической интенции»⁵. Танатологические интенции советской официальной культуры достигли апогея в раннесоветский период, проявившись в причудливом переплетении романтического культа павших революционеров с цинично-прагматическим танатологическим дискурсом.

Танатологизм раннесоветской культуры неумолимо просвечивал и в буйном цветении большевистского Эроса 1920-х гг., и в спорах о смерти/суициде/бессмертии. Вышедшая из определенных большевистских кругов «сексуальная революция» 1920-х гг. — с ее теориями «стакана воды» и «любви без черемухи», идеями передачи «плодов» этой любви на воспитание государству и широкой практи-

¹ Практически, единственное исследование — (Merridale 2001).

² О смерти и похоронах Ленина: (Tumarkin 1983; Ennker 1997; Rader 2003); о культе павших в Великой Отечественной войне и памяти о войне: (Arnold 1998); о советских некрологах: (Орлова 2009); о постмортальной фотографии: (Бойцова 2010); о политическом культе павших: (Hausmann 2013) и др.

³ См. об этом (Фесенкова 1999; Могильнер 1999).

⁴ (Солонин 1999).

⁵ (Соколов 1999).

кой официально разрешенных аборт — отдавала столь циничным мертвенным прагматизмом, что эта «деструктивная сексуальность» вряд ли может быть представлена в качестве серьезной альтернативы «Красному Танатосу». Весьма примечательно и отношение в эти годы к суициду. Если в революционном дискурсе и традиции политического мученичества начала XX в. самоубийство (официально криминализируемое) приобрело символическое значение, возвысилось до значения важнейшего политического акта, то в раннесоветское время статус суицида изменяется. Он в значительной степени медикализируется и на протяжении 1920-х гг. обсуждается в основном с научной точки зрения, постепенно утрачивая символический героический статус. Однако категорическое отрицание и развенчивание романтики суицида по идеологическим причинам как антисоветского и антисоциального акта оформляется в советской культуре скорее с конца 1920-х гг. (Morrissey 2006: 14–16, 346, 349–350; Pinnow 2010: 1–2). Это же касается весьма своеобразной рецепции в 1920-х гг. идей утопического космизма о преодолении смерти. Так, интерес к идее воскрешения мертвых свидетельствовал не столько об обращении к экзистенциальному смыслу идеи бессмертия и о желании утвердить животворящий Эрос (ведь радости секса и деторождения оказывались в востребованных философских трудах скорее помехой интегральной чистоте бессмертия — Naiman 1997: 28), сколько о болезненном вульгаризированном и прагматическом интересе к «оживлению вождей». Точно так же вульгаризированное освоение идей психоанализа в Советской России 1920-х гг., прагматически нацеленное на задачу «переделки человека», «создания нового человека», приобрело тем самым мизантропические и самоубийственные формы (Эткинд 1993: 420–424). Кажущаяся и демонстрируемая «воля к жизни» советской культуры 1920-х гг. на деле парадоксальным образом оказывалась пропитана танатологическими интенциями.

В связи со сменой политической доктрины (от «революционаризма» к «государственничеству») и с «новой ориентацией» в повседневной жизни с конца 1920-х — начала 1930-х гг. (фактический отказ от революционной аскезы) дискурс смерти перекрывается искусственно насаждаемым «дискурсом радости». Как тут не вспомнить такие признаки «жизнелюбия» этой культуры, ее «здоровой физиологической радости» (Паперный 2006: 165), как культ плодovitости и материнства вкупе с запретом абортов, и упомянутую стигматизацию суицида как антисоветского

и антисоциального явления. Однако танатологичность — в латентном, смазанном виде — оставалась чертой, присущей советской официальной культуре на всем протяжении ее существования.

В статье рассматриваются особенности презентации смерти в советской официальной культуре, роль смертного дискурса в складывании ее особенностей. Внимание сфокусировано преимущественно на первых советских десятилетиях, когда сформировался и ярче всего проявился советский смертный дискурс.

КАЖУЩАЯСЯ И ДЕМОНСТРИРУЕМАЯ "ВОЛЯ К ЖИЗНИ" СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ 1920-Х ГГ. НА ДЕЛЕ ПАРАДОКСАЛЬНЫМ ОБРАЗОМ ОКАЗЫВАЛАСЬ ПРОПИТАНА ТАНАТОЛОГИЧЕСКИМИ ИНТЕНЦИЯМИ

С полей мировой войны — до Марсова поля: истоки советского некросимволизма

В ходе мировой войны обозначились две противоположные тенденции в отношении к смерти и умершим⁶, которые весьма условно можно развести «территориально» — на фронте, в тылу. Первую тенденцию, ярче проявившуюся на полях боевых действий, в прифронтовых областях, отличало «сниженное» отношение к смерти и павшим, отсутствие пиетета, дистанцирование от них — эмоциональное и поведенческое, что нашло отражение в секуляризации и минимизации погребальных ритуалов. Вторая тенденция четче обозначилась в столицах и тыловых городах и отвечала идеологическим потребностям в компенсаторном подтверждении почетности «смерти за отчизну» и в создании культа павших героев. Она была отмечена пышными погребальными обрядами и ритуалами — религиозными, воинскими, общественными. Обе тенденции найдут позже продолжение в советской культуре и смертном дискурсе.

В какой-то степени завершающим аккордом этой диспропорции в отношении к смерти, обозначившейся в годы Первой мировой

⁶ Подробнее: (Malysheva 2014).

войны, станут торжественные массовые захоронения жертв Февральской революции 1917 г., в которых отразились обе тенденции. Нормализации и распространению этого ритуала по России способствовало и визуальное его запечатление и тиражирование — например, в виде почтовых открыток⁷. Особенно показательны похороны жертв революции на Марсовом поле в Петрограде 23 марта 1917 г. С одной стороны — пышность и торжественность изобретенного ритуала: звуки выстрелов орудий Петропавловской крепости⁸, музыка, торжественные процессии горожан, пришедших почтить память павших, и т.д. Но с другой стороны — несмотря на персональные гробы (одинаковые, но с именными ленточками), захоронение представляло собой ту же «братскую», или общую могилу, в которую рядами укладывали умерших. Это обстоятельство деиндивидуализировало захоронение и тем самым наделяло чертами анонимности и символически и эмоционально «снижало» значение места погребения конкретного человека. Недаром родственники некоторых из павших отказались от этих пышных похорон и увезли тела на другие кладбища. К тому же «снижающий» эффект этой деиндивидуализации усиливала и «технизация» похорон, долженствовавшая придать им торжественность и черты организованности: для опускания каждого очередного гроба в могилу использовалась сложная система сигналов — от взмаха флажком и телефонного звонка до выстрела орудия из Петропавловской крепости. Эти торжественные массовые похороны были пропитаны манипуляционными технологиями, они стали своеобразной площадкой для экспериментальных экзерсисов охваченных революционными настроениями политических и художественных кругов. В них было очень много игры, и покойники в этих похоронах играли непрременную, но далеко не главную роль. И в этом плане похороны на Марсовом поле вполне логично рассматриваются как часть массовых празднеств Февральской революции (Figs 1999: 33, 38, 43–47, 74, 81).

⁷ Например, почтовая открытка «Похороны жертв Февральской революции в Гельсингфорсе», Гельсингфорс, 3 марта 1917 г. (Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГАИПДРТ), ф. 8146, д. 3323; д. 2001).

⁸ Похороны жертв революции. Праздник возрождения // Новое время. Пг., 1917. 25 марта (7 апреля).

Между Крематорием и Мавзолеем: прагматизм «нового быта» и пафос культа

Жан Бодрийяр весьма точно отметил специфику восприятия смерти революционной мыслью и ее использования революционной властью. Он подчеркнул, что право контролировать жизнь и смерть, разделять на живых и мертвых, манипулировать смертью составляет основу любой власти — «здесь, на этой заставе смерти, и образуется власть» (Бодрийяр 2011: 239). Действительно, в ведении революционной власти оказывалось решение (причем как во вполне реальном, так и в символическом смысле) — кому умирать, а кому оставаться «живее всех живых». Разделение на живых

**ВАЖНОСТЬ СИМВОЛИЧЕСКОГО АКТА
РАЗДЕЛЕНИЯ НА ЖИВЫХ И МЕРТВЫХ,
ВАЖНОСТЬ ДИСКУРСА СМЕРТИ ДЛЯ ФОР-
МИРОВАНИЯ И СТАБИЛИЗАЦИИ ВЛАСТИ
ОБЪЯСНЯЕТ СЕРЬЕЗНУЮ СОСРЕДОТОЧЕН-
НОСТЬ БОЛЬШЕВИСТСКОЙ ВЛАСТИ ПЕРВОГО
ДЕСЯТИЛЕТИЯ НА СОЗДАНИИ
"СОВЕТСКОГО КАНОНА" СМЕРТИ**

и мертвых, по Бодрийяру, — первый этап социальной иерархизации, инструмент социального дискриминирования. Потому так важны были для культуры первого советского десятилетия ритуалы символических похорон «старого мира» и его представителей, «врагов», или ритуалы их символического уничтожения⁹.

Важность символического акта разделения на живых и мертвых, важность дискурса смерти для формирования и стабилизации власти объясняет серьезную сосредоточенность большевистской власти первого десятилетия на создании «советского канона» смерти.

⁹ Например, сожжение в ходе празднеств в честь Октябрьской революции в 1918 г. атрибутов «старого мира» и модели «взятой» «Бастилии» (См.: Агитационно-массовое искусство 1971: 12, 44; Цехновицер 1927: 80), а в 1927 г. чучел «врагов советской страны» — Чемберлена, Пуанкаре, Пилсудского и др. (см. Цехновицер 1931: 24).

Материалистическое понимание коммунистами-атеистами жизни и смерти обуславливало — при определенной вариативности высказываний и практик — довольно четкое представление об «окончательности конца» и прагматическое отношение к завершению жизни. Известно одобрительное высказывание В. И. Ленина после самоубийства Поля и Лауры Лафаргов в 1911 г., решивших, что старость лишает их возможности полноценно жить и служить социализму: «если не можешь больше для партии работать, надо уметь посмотреть правде в глаза и умереть так, как Лафарги»¹⁰. Однако присутствие в советском каноне смерти «романтически-идеалистических» элементов, странных для декларирующих атеизм коммунистов, объяснимо.

Так, одним из важных проявлений коммунистического канона смерти стало конструирование образа героической мученической смерти и культа павших «борцов» и «вождей» революции. Модель героической смерти старательно воспроизводили советские некрологи¹¹. В некрологических дискурсивных практиках даже скончавшиеся в первые годы советской власти от болезней коммунисты нередко представляли как «павшие на боевом посту». После смерти Ленина в ряде публикаций тоже привычно использовался этот прием: «Пролетарский вождь был скошен смертью среди огня жестокого боя»¹². Советский вариант типа культурного героя — героя-жертвы (см. Гюнтер 2000: 746 и др.) — весьма прозрачно восходил как к традиции радикальной мифологии начала XX в. (см. Могильнер 1999: 41–60), так и к искусственно прерванному после революции 1917 г. культу павших в Первую мировую войну солдат и офицеров¹³. Культ павших борцов проявился в широкой

¹⁰ Крупская Н.К. Воспоминания о Ленине. Ч. 2. // Ленин. Революционер. Мыслитель. Человек. [Электронный ресурс] <http://leninism.su/memory/1399-vospominaniya-o-lenine-chast-ii.html> (дата обращения: 16.04.2014).

¹¹ По словам Г. Орловой, они отражали «революционную биографию», см. (Орлова 2009).

¹² Коларов В. У могилы тов. Ленина // Правда. 1924. 24 января.

¹³ О проблеме континуальности/дисконтинуальности военно-патриотического дискурса в России см. (Cohen 2003; Petrone 2011).

¹⁴ В России традиция фотографирования умерших сформировалась еще в дореволюционной культуре — как публичной, так и приватной. В конце XIX — начале XX вв. посмертные фотографии появляются как в публичном, так и — постепено — в частном пространстве (об этом см.: Бойцова 2010: 328–329). Правда, в публичном пространстве существовали определенные запреты на фотографирование покойных и похорон, исходившие в основном от Русской православной церкви, однако значительное число случаев не попадало под эти запреты.

практике визуализации в первые годы советской власти «наших мертвецов» в печати и литературе. Так, журналы охотно подхватили традицию посмертной фотографии¹⁴ и печатали фото российских и европейских коммунистических вождей в гробу¹⁵. Позже тиражировались открытки с изображением покойного В.И.Ленина, а потом — изображение его могилы (мавзолея) на открытках и в макетах¹⁶. Фотографии тел убитых врагами «борцов» визуальнo демонстрировали «стигматы» канонизируемых «святых» революционного пантеона и жертвы, принесенные ими ради революции, а также жестокость врагов¹⁷. Весьма значимой оказывалась и визуализация могил «красных героев». Могилы формировали и оформляли пространство праздничных ритуалов: шествие к братским могилам было неотъемлемой частью раннесоветских празднеств, проводившихся нередко в буквальном смысле слова на могилах павших, — около них воздвигались трибуны и триумфальные арки¹⁸. А мавзолей Ленина вообще позиционировался как «источник энергии и мужества, источник неисчерпаемой бодрости для трудящихся всего мира в борьбе за осуществление заветов Ильича»¹⁹. Большевиcтская практика обращения со смертью сделала главную площадь страны кладбищем, а «некрофильский» дискурс наделил мавзолей функцией духовного центра страны и источника революционной энергии, «колыбели свободы всего человечества»²⁰. Таким образом, могилы павших играли важную роль в ритуалах, которые должны

¹⁵ «К. Либкнехт в гробу», «Я. М. Свердлов на смертном одре», «К. Либкнехт на смертном одре»; Т. Самуэли в гробу (Коммунистический Интернационал. 1919. № 1. 1 мая. С. 80–81; № 5, сентябрь. С. 720–721; № 7–8, ноябрь–декабрь. С. 1128–1130); «П. А. Кропоткин на смертном одре» (Коммунальный работник. 1921. № 1–2 (70–71). С. 1) и др.

¹⁶ Например, к 10-летию Октября Одесская окружная праздничная комиссия готовила выставку, один из залов которой должен был полностью быть отведен под большую модель мавзолея Ленина. См.: Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 3316, оп. 42, д. 19, л. 322.

¹⁷ Например, фотография убитого наркома по военным делам Советской Венгрии Тибора Самуэли — обнаженный труп с неестественно запрокинутой головой (Коммунистический Интернационал. 1919. № 7–8, ноябрь–декабрь. С. 1128–1130). Или исколотые вилами и изрубленные топорами тела членов Бугульминского уездного комитета комсомола Хикматова и М. Набиуллина, а также трупы коммунистов г. Заинска, убитых во время крестьянских антисоветских восстаний 1920 г. в Поволжье. См.: ЦГАИПДРТ, ф. 8146, д. 594; д. 2763.

¹⁸ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 17, оп. 60, д. 676, л. 10об.; д. 341, л. 9; д. 300, л. 33об.–34об.

¹⁹ Митницкий Л. Могила Ильича // Правда. 1924. 27 января.

были служить стабилизации режима. Культ павших борцов также имел четкую коммуникативную и стабилизирующую функцию. Выстраивая звенья «генеалогических линий» западноевропейского и российского протестных движений, он символически связывал поколения прошлых и нынешних революционеров, а также обосновывал творимый миф о происхождении власти большевиков, легитимировал эту власть.

Раннесоветскую печать характеризовала и своеобразная «дискурсивная некрофилия», нормализация постоянной дискурсивной включенности мертвых в дела живых. Мертвые товарищи как бы и не были вполне мертвыми. Как заявил А. М. Луначарский после убийства Володарского: «Я видел сегодня труп Володарского, и на меня он *не произвел впечатления трупа*. Мне не казалось, что он одинок, что ему холодно, что он ушел. Я видел: его окружали бесконечно теплой, горячей атмосферой все те, кто был вокруг него»²¹ (выделено мной. — С. М.). Разумеется, «живее всех живых» оказался покойный В. И. Ленин: ибо «в Ленине смертного было очень немного»²² и «физическая смерть В. И. Ленина — особая смерть, отнявшая у мировой семьи трудящихся тело вождя, но лишь закаляющая неугасимый дух ленинизма»²³. В советской риторике чествования покойного Ленина с 1924 г. присутствовала и фигуральная идея о воскресении Ленина («Ленин воскреснет в каждом рабочем, пришедшем в ряды РКП»). А в праздничной инсценировке Пролеткульта 1926 г. вождь фактически представал в образе Святой Троицы — как «отец», «сын» рабочего класса и как «святой дух» Свободы²⁴.

За «заставой смерти» классовая борьба продолжалась, и смерть не освобождала от участия в ней. В контексте большевистского «некрофильского дискурса» вполне гармонично и обыденно смотрелись рубрика «Наши мертвецы», посвященная памяти ушедших товарищей²⁵, или название биографического словаря умерших и погибших членов Московской организации РКП — «Братская

²⁰ «Могила Ленина — колыбель свободы всего человечества» — один из лозунгов Московского комитета РКП по случаю смерти Ленина. См.: Рабочая Москва. Экстренный выпуск. 1924. 22 января. ²¹ [М.] В. Володарский (1891–1918) // Коммунистический Интернационал. М.: Пг., 1919. № 3. 1 июля. С. 349.

²² Сосновский Л. Не стало Ильича // Беднота. 1924. 24 января.

²³ Зоров А. Черное и красное // Труд. 1924. 24 января.

²⁴ Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ), ф. 1230, оп. 1, д. 132, л. 34, 36, 41.

²⁵ Коммунистический Интернационал. М.: Пг., 1919. № 1.

могила»²⁶. Любование революционерами в гробу не исключало и их критики за былые ошибки: так, издание Всесоюзного общества каторжан и ссыльнопоселенцев «Каторга и ссылка» в 1929 г. журили за «некритические некрологи» бывших эсеров и меньшевиков²⁷. Предельным воплощением этого культа и «дискурсивной некрофилии» стали тексты на смерть Ленина. Например, восторженная заметка Г. Зиновьева (с многочисленными восклицаниями «как хорошо, что...!») о Колонном зале Дома Союзов с лежащим в нем телом Ленина: «Прекрасный зал в Доме Союзов стал сказкой. Один этот зал — замечательная, чудесная, великая траурная симфония «...». Кто из нас забудет эти шесть дней — бессонных, тревожных, свинцовых, но и жутко-прекрасных?»²⁸ Ему вторил Борис Волин: «Дом Союзов, дом, где перебивала в эти сказочные дни, тяжелые дни вся Москва, тонет в предраассветном морозном тумане»²⁹ (всё выделено мной. — С. М.).



²⁶ Невский В. [Рец. на:] Братская могила. Биографический словарь умерших и погибших членов Московской организации РКП. Вып. 2. М., 1923 // Пролетарская революция. 1924. Т. 1 (24). С. 239.

²⁷ Письмо в редакцию М. Ольминского // Пролетарская революция. 1929. Т. 12. С. 223.

²⁸ Зиновьев Г. Шесть дней, которых не забудет Россия // Правда. 1924. 29 января.

²⁹ Волин Бор. У крышки гроба (Последнее утро) // Рабочая Москва. 1924. 30 января.

Революционная мысль, по словам Бодрийяра, колебалась «между *диалектизацией* смерти как негативности и *рационалистической* задачей отменить смерть — одолеть ее усилиями науки и техники как «реакционное» препятствие, как союзницу капитала, поставив себе целью бессмертие человеческого рода по ту сторону истории, в эпоху коммунизма. Смерть, как и многое другое, — всего лишь элемент надстройки, и ее судьба будет решена революционным преобразованием базиса» (Бодрийяр 2011: 268). В связи с сомнительным «смертоборчеством» большевиков возникает вопрос о влиянии на их идеи и практику философских исканий «русского космизма». Говоря о степени распространенности взглядов Н. Ф. Федорова в Советской России 1920-х гг., М. Хагемайстер фактически опроверг утверждения о «повальном увлечении» ими и влиянии их на советскую культуру, о внесении идей и проектов Федорова в официальную политику (Hagemeister 1989: 343). Действительно, скорее можно говорить о довольно широком хождении в первые годы советской власти сильно вульгаризованной идеи Федорова о грядущем преодолении смерти и возможности воскрешения умерших. Заметим, популярность этой мысли среди некоторых видных большевиков и части населения была вызвана вовсе не изучением наследия философа, а общим психологическим настроем тех лет, когда эйфория от перспектив социальных преобразований в России вкупе с общемировым бурным развитием естественнонаучных знаний и техники рождали иллюзию всемогущества человека.

В соответствии с этой рационалистической задачей — «отмены» смерти или ее подчинения задачам революционного преобразования — канон «советской смерти» конструировался на протяжении первого десятилетия советской власти в пространстве конкуренции двух обозначившихся в годы военных и социальных катастроф тенденций: «иммориализма тотальной прагматики»³⁰ и пафоса культа «наших мертвецов». Впрочем, две эти тенденции постоянно переплетались, слившись в ходе главного некротосимволического акта стабилизации большевистского режима, в ходе похорон В. И. Ленина. Пышные похороны Ленина, ставшие матрицей для всех последующих — вплоть до распада СССР — похорон советских лидеров³¹, являли собой не только образец и вершину советского танатологического

³⁰ Термин В. В. Гудковой, см. (Гудкова 2008: 324).

³¹ А также «канон советского экранного некролога, см. (Янгиров 2007).

пафоса культа «мертвых товарищей», но и отразили другую сторону формировавшегося канона советской смерти — цинично-прагматическую. Эта циничная прагматика выразилась в полном игнорировании интимности и чувств близких, их (и самого покойного) пожеланий относительно погребения, в таких символических актах «присвоения» тела вождя партией, как вскрытие и подробная публикация его результатов, изъятие мозга и его публичная демонстрация, обсуждение и принятие решения о бальзамировании и не погребении, а выставлении для публичного доступа в Мавзолее, который был сооружен прямо поверх братских могил павших борцов у Кремлевской стены³². Бенно Эннкер вполне справедливо указал на решение о бальзамировании и непогребении тела Ленина как на победу утилитаристско-прагматического дискурса, ссылавшегося на волю «народа» и опиравшегося на главный аргумент детабуизации: «почему нет?» (Ennker 1997: 164).

Сосредоточенность власти на проблемах смерти и ее репрезентации зримо отразилась на обсуждении практических проблем «оптимизации» дела захоронений умерших. Владимир Паперный в предложенной им концепции цикличности российской культуры, развивающейся путем смены двух моделей («культуры 1» и «культуры 2»), верно подметил такую черту раннесоветской культуры («культуры 1»), как ее «пафос сжигания», пропаганду кремации и постоянное противопоставление Крематория Кладбищу (Паперный 2006: 42). Действительно, в первые годы советской власти после муниципализации кладбищ и похоронного дела, согласно декрету от 7 декабря 1918 г., большевики столкнулись с огромными проблемами. Организационно-бюрократическая неразбериха, несогласованность работы городских, районных советов и их отделов, отвечавших за погребение, вкупе с огромной смертностью населения от эпидемий и голода³³ привели в 1918–1919 гг. к настоящему коллапсу похоронного дела в городах. Кладбища не справлялись с захоронениями, на них скапливались непогребенные трупы³⁴.

³² Обо всех этих аспектах см. (Ennker 1997: 71).

³³ В 1919 г. смертность в Москве в два раза превышала довоенную смертность и в три раза — рождаемость. См.: Смертность и рождаемость в Москве // Коммунальное хозяйство. М., 1924. № 1. С. 42.

³⁴ См.: Ансеров А. Этапы похоронного дела в Москве // Коммунальное хозяйство. М., 1922. № 8–9. С. 9.

У советов и их отделов/подотделов не хватало сил и средств для налаживания дела. Кроме того, городские кладбища были переполнены. Так, на конец 1919 г. участки на 33 кладбищах Москвы могли обеспечить потребность в захоронении только на ближайшие 1,5 года³⁵. Запущенные, неухоженные и разрушающиеся кладбища к 1927 г. являли собой ужасное зрелище, они были завалены мусором, склепы-часовни использовались как отхожие места, они стали местом сборищ криминальных элементов³⁶. На фоне этих проблем пропаганда кремации и призывы к строительству крематориев, развернувшиеся на страницах советской печати и увенчавшиеся созданием в конце мая 1927 г. Общества развития и распространения идеи кремации в РСФСР (ОРРИК) и строительством Московского крематория, открытого в октябре 1927 г., выглядели вполне обоснованно и убедительно.

Но необходимые для реализации насущных задач погребения инновации не только должны были быть направлены на решение этих узкопрактических задач, но в первую очередь, должны были дать мощный пропагандистский и даже социально-преобразующий эффект. Пропаганда кремации виделась большевикам удобным инструментом секуляризации повседневности и ее важного сегмента, связанного со смертью, инструментом создания «нового быта» и укоренения утилитарно-прагматического подхода ко всем проявлениям жизни, включая смерть, что должно было способствовать разрыву с прошлым и устранению любых помех на пути коммунистического строительства. Венцом утилитаристского подхода были настроения, отразившиеся в заявлении члена ЦК партии М. С. Ольминского в июле 1924 г.: тот высказался за «осмысленное использование» своего тела после смерти — транспортировку его без всякого ритуала на фабрику для извлечения жира для технических нужд и изготовления удобрений (см. Merridale 2001: 196–197).

Экзерсисы сторонников «огненного погребения» являли собой яркий пример нормализации «иммoralизма тотальной прагматики» в большевистском дискурсе смерти. Так, они с удовлетворением констатировали два обстоятельства, благоприятствовавшие распространению идей кремации в Советской России. Первое из

³⁵ Московское коммунальное хозяйство за 4 года революции // Коммунальное хозяйство. М., 1921. № 7. С. 41.

³⁶ См.: Хальнов, член секции Моссовета. Кладбища г. Москвы // Коммунальное хозяйство. М., 1927. № 17–18, сентябрь. С. 26.

них — «чрезвычайная восприимчивость» масс «ко всем нововведениям, лишь бы они были практичны, целесообразны, удобны и выгодны»³⁷. И второе обстоятельство: «...наблюдающиеся за последние годы, с одной стороны, падение пиетета к мертвым среди широких масс населения, более чем равнодушное отношение их к содержанию могил; с другой стороны, затруднения, испытываемые

**ПРОПАГАНДА КРЕМАЦИИ ВИДЕЛАСЬ
БОЛЬШЕВИКАМ УДОБНЫМ ИНСТРУМЕНТОМ
СЕКУЛЯРИЗАЦИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ И ЕЕ
ВАЖНОГО СЕГМЕНТА, СВЯЗАННОГО СО
СМЕРТЬЮ, ИНСТРУМЕНТОМ СОЗДАНИЯ
"НОВОГО БЫТА" И УКОРЕНЕНИЯ
УТИЛИТАРНО-ПРАГМАТИЧЕСКОГО
ПОДХОДА КО ВСЕМ ПРОЯВЛЕНИЯМ
ЖИЗНИ, ВКЛЮЧАЯ СМЕРТЬ, ЧТО ДОЛЖНО
БЫЛО СПОСОБСТВОВАТЬ РАЗРЫВУ
С ПРОШЛЫМ И УСТРАНЕНИЮ ЛЮБЫХ ПОМЕХ
НА ПУТИ КОММУНИСТИЧЕСКОГО
СТРОИТЕЛЬСТВА**

меньшинством по охране могил близких лиц <...>, создают благоприятную бытовую конъюнктуру для пропаганды кремации»³⁸. Таким образом, равнодушие к покойникам и их могилам, а также энтузиазм в отношении всего нового и удобного, проявившиеся в широких массах, свидетельствовали об успехе прагматики большевистского дискурса смерти и создавали условия для его развития.

Сторонники кремации спешили закрепить этот успех, срывая со смерти последние покровы и нормализуя и тиражируя описания разложения. Так, предлагалось для большего успеха дела

³⁷ Ансеров С. Кремация и ее осуществление // Коммунальное хозяйство. М., 1922. № 11, октябрь. С. 7.

³⁸ В. Федынский, санврач. Кладбищенский кризис в Москве и кремация // Коммунальное хозяйство. М., 1926. № 9–10. 25 мая. С. 28–30.

кремации «на кладбищах <...> иметь особые витрины с фотографическими снимками, показывающими процессы разложения трупов с поедающими их насекомыми»³⁹. Мрачный дискурс поддержали и анкетлируемые журналом «Коммунальное хозяйство» советские функционеры-хозяйственники: «Рабочим, коммунистам, коммунистически настроенной молодежи и дух коммунизма впитывающим пионерам плевать с высокого дерева на то, где он будет: тухнуть в земле или гореть в огне <...>. А загорится авангард — поджариваться пойдут и другие», другой автор удовлетворенно констатировал, что кремация «есть огромный шаг к разрыву существующих связей живых людей с умершими и истлевающими в земле»⁴⁰.

В рамках этого подхода смерть последовательно десакрализировалась, лишалась интимности, превращалась в лабораторный опыт либо аттракцион — чего стоили только массовые экскурсии в Московский крематорий, включавшие наблюдение экскурсантов за процессом сжигания трупов⁴¹. Но вульгаризация и символическое «снижение» смерти не вытесняло ее из советской культуры, не «отменяло» смерть, а напротив, как и в годы Первой мировой войны, пропитывало ее смертью, изливая танатологический дискурс на всё пространство жизни.

От «дискурса смерти» к «дискурсу радости»

Позиции откровенного имморализма стали ослабевать уже к концу 1920-х гг.: противостояние Крематория (как идеи прагматизации и универсализации смерти, ее своеобразной «демократизации») и Кладбища (как идеи отделенного от мира живых иерархизированного сакрального пространства) закончилась победой Кладбища. Стабилизация власти

³⁹ Лавров Ф. К открытию Московского крематория // Коммунальное хозяйство. М., 1927. № 11–12, июнь. С. 6.

⁴⁰ Наша анкета о кремации // Коммунальное хозяйство. М., 1927. № 11–12, июнь. С. 34, 26.

⁴¹ После открытия Московского крематория за год было проведено около 2000 массовых экскурсий с общим количеством экскурсантов в 90 000 человек (см.: Годовщина кремации // Коммунальное хозяйство. М., 1928. № 19–20, октябрь. С. 140), в ходе которых «каждое лицо экскурсионной группы имеет полную возможность ознакомиться с ходом процесса сожжения трупа» (Годовой отчет Общества развития и распространения идеи кремации в РСФСР «ОРРИК» (с 1 октября 1927 по 1 октября 1928 гг.) // Коммунальное хозяйство. М., 1928. № 23–24, 25 декабря. С. 114).

и переориентация в конце 1920-х – 1930-х гг. политической доктрины от «революционаризма» к «государственничеству», а также «новая ориентация» власти в отношении стремления людей к материальным благам (переход в повседневной жизни «от пуританского аскетизма» «к терпимости в отношении людей, наслаждающихся жизнью», см. Фицпатрик 2001: 111–113) сделали весьма ощутимой неловкость от открыто торжествующего дискурса свирепого худосочного Танатоса раннесоветской эпохи.

Тем более что в приватной повседневной жизни «маленького человека» танатологичность советской культуры компенсировалась склонностью к традиционным формам, обрядам и привычкам (несмотря на вышеописанные тенденции «прагматизации» отношения к смерти). А они – в отличие от мрачной революционной «некрофилии» – способствовали сохранению баланса между Танатосом и Эросом, границ между пространством смерти и жизни. Поэтому и многие мемориальные формы, в том числе новые, практикуемые как в публичной, так и в приватной сфере, получали в них разное воплощение. Так, приватная советская посмертная фотография выполняла несколько иные функции и, в отличие от официальной, не подразумевала открытую демонстрацию посмертных снимков в повседневной жизни (см. Бойцова 2010: 340–341, 344–350).

Пространство смерти постепенно если не сакрализировалось, то во всяком случае, отграничивалось от мира живых – физически (в конце 1920-х – начале 1930-х гг. серьезно взялись за приведение в порядок кладбищ и возведение оград) и символически. Так, исчезли шутовские инсценировки похоронных процессий, характерные для раннесоветского времени (похороны «Капитала» и пр.), из сценариев праздничных демонстраций исчезли шествия к могилам павших борцов и гражданские панихиды на них (за исключением Главной Могилы – Мавзолея, непрямого свидетеля и участника всех праздничных шествий). Отграниченный мир смерти, кладбища, так же подлежал упорядочиванию, индивидуализации, иерархизации, как и общество живых. Это обстоятельство подчеркивали нормативные документы: если Декрет СНК о кладбищах и похоронном деле от 7 декабря 1918 г. установил «равное право на погребение» – отменялось деление похорон на разряды и для всех граждан устанавливались одинаковые похороны⁴², а для удешевления погребения в 1920-е гг. широко практиковались захоронения

в братских могилах на 3, 5, 10, 15 человек⁴³, — то Правилами НКВД и Наркомата здравоохранения от 7/11 июня 1929 г. захоронения в братских могилах не допускались (кроме исключительных случаев — «в моменты народных бедствий»), четко прописывались размеры могил, а также устанавливались разные тарифы в зависимости «от материального положения» умершего и родственников⁴⁴. Последнее положение узаконивало уже фактически осуществлявшийся «классовый подход». Так, в феврале 1929 г. Моссовет установил одинаковые тарифы за погребение на кладбищах и за кремацию: 1 рубль для рабочих и служащих, 5 рублей — для лиц свободных профессий и 20 рублей для остальных категорий⁴⁵, а в 1931 г. они были подробно расписаны по четырем категориям в диапазоне от 3 до 35 рублей: 1 — для рабочих и служащих по трем подкатегориям в зависимости от заработка, 2 — для кустарей, отдельно для подкатегорий «одиночки» и «пользующиеся наемным трудом», 3 — для лиц свободных профессий, 4 — для нетрудового населения⁴⁶.

Раннесоветский моральный дискурс не только понес потери вследствие «территориального» отграничения смерти, но и начал вытесняться с конца 1920-х гг. «дискурсом радости». Функцией последнего являлось эмоциональное перекодирование в коммуникативной, а затем — исторической памяти трагических событий Октябрьской революции в категориях радости и веселья, и тем самым — легитимация обстоятельств и момента рождения режима и его современной политики. Развиваясь постепенно на протяжении 1920-х гг., весьма отчетливо эта тенденция проявилась в ходе празднования 10-летия революции. Официальные лозунги празднования являли собой образчики «дискурса радости»: «Под-

⁴² См.: Ансеров А. Этапы похоронного дела в Москве // Коммунальное хозяйство. М., 1922. № 12, октябрь. С. 9.

⁴³ См., например, месячные отчеты кладбищ г. Казани за 1922–1926 гг.: Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ), ф. Р-1803, оп. 1, д. 235, л. 1–155; ф. Р-1130, оп. 1, д. 333, л. 5–12, 42–47, 53, 182, 198 и др.

⁴⁴ См.: Правила № 198/Б/197/мв Народного комиссариата внутренних дел и Народного комиссариата здравоохранения «Об устройстве кладбищ и порядке погребения» 7/11 июня 1929 г. // Бюллетень НКВД. 1929. № 23–24. С. 459–460.

⁴⁵ Бартель Г. Значение железнодорожного транспорта в деле развития кремации // Коммунальное хозяйство. М., 1929. № 3–4 (25 февраля). С. 26.

⁴⁶ Бартель Г. Развитие кремации в Москве в 1930–1931 гг. // Коммунальное хозяйство. М., 1932. № 6, июнь. С. 63.

готовить десятую годовщину Октября — значит пронизать всё и всех яркой радостью октябрьских побед!» и «Праздник Октября — не праздник для масс. Он — торжество самих масс (...)!»⁴⁷. Знаменитое высказывание И. В. Сталина 1935 г. «Жить стало лучше, жить стало веселее, товарищи» стало лишь кульминацией этой тенденции. Чувствуя смену тренда, «дискурс радости» вполне серьезно подхватили, не ощущая его гротескного противоречия с вытесняемым «дискурсом смерти», и прежние утилитаристы — сторонники кремации: так, тот же Гвидо Бартель в 1932 г. выражал искреннюю радость по поводу того, что растет процент кремированных детей среди всего количества сожженных, что, по его мнению, означало ломку косных взглядов на кремацию⁴⁸.

Однако ни искусственно насаждаемый и культивируемый с конца 1920-х гг. дискурс радости, ни расцветавший с 1930-х гг. советский чувственный и жизнелюбивый Эрос⁴⁹ не могли до конца перекрыть бьющего изо всей щелей могильного холода Танатоса советской культуры. Дискурс смерти проявлялся латентно — например, танатологическая прагматика сквозила в радостных сообщениях о создании новых стадионов, скверов и даже детских парков⁵⁰ на территории разрушенных кладбищ, в неафишируемой практике широкого использования каменных надгробий для строительства дорог и даже как постаментов для других надгробных памятников, причем даже в 1950-е гг.⁵¹. Прагматика танатологического дискурса проявлялась не только в бюрократическом включении похоронного дела в социалистическое планирование и соревнование⁵², но и в страшных сухих цифрах засекреченной статистики смертности

⁴⁷ НАРТ, ф. Р-732, оп. 1, д. 1062, л. 78, 80, 81.

⁴⁸ Бартель Г. Развитие кремации в Москве в 1930–1931 гг. С. 61.

⁴⁹ См. (Scheide 2002; Черняева 2004: 120–138) и др.

⁵⁰ Например, в Москве в 1936 г. См.: Родин А.Ф. Планировка города и дети // Строительство Москвы. 1936. № 17. С. 4.

⁵¹ Так, в основании поставленного в 1956 г. Министерством культуры Татарской Республики на Новотатарском кладбище Казани памятника татарскому поэту Г. Тукаю оказалось надгробие XIX в. В 2011 г., когда производились работы по реконструкции надгробия, автор статьи лично видела эти разъятые части памятника с надписями: «Габдулла Тукай. 1886–1913. От Министерства культуры ТАССР» и «Мария Андреевна Толстая. Род. 17 апреля 1827. Сконч. 9 февраля 1893».

⁵² См., например: «Показатели роста производства, выполнения плана и снижения себестоимости за 1935 г. (в рублях) по кладбищам Бауманского района» (НАРТ, ф. Р-1130, оп. 2, д. 371, л. 10 и др.).

от голода 1932–1933 гг., в бесчисленных расстрельных списках гекатомб Большого террора и в практике обращения со смертью в ГУЛАГе. Вытесненный из официального обращения «дискурсом радости», дискурс смерти материализовался в советскую реальность 1930–1940-х гг. В то же самое время официальный танатологический пафос культа «наших мертвецов» подвергся обновлению и «перезагрузке» ввиду новых трагических событий отечественной истории – прежде всего, Великой Отечественной войны⁵³. До самого конца советской эры, а в значительной степени и в постсоветское время именно память о кровавой жертве советского народа в Великой Отечественной войне и о цене Победы, а также соответствующий героико-мортальный дискурс являлись/являются главными моментами, определявшими и определяющими советскую (а ныне – «российскую») идентичность.

Заключение. Символическое воспроизводство смерти и закат советской эпохи

В послевоенные советские десятилетия и до конца советской эпохи латентная танатологичность советской культуры прорывалась наружу не только в эксгумационных порывах 1960-х гг. (вынос тела Сталина из Мавзолея, вскрытие гробницы Ивана Грозного), на которые указывал В. Паперный как на свидетельство возвращения «пафоса эксгумации» «Культуры I» (Паперный 2006: 116). Она проявлялась в регулярном воспроизведении некротанатологических актов торжественного погребения вождей – сначала Сталина в 1953 г., а потом целой серии – начиная со смерти Л. И. Брежнева в 1982 г. То есть в моменты, когда в связи с образовавшейся пустотой в пространстве власти она особенно нуждалась в подобных некротанатологических актах стабилизации – в напоминании народу о том, кто стоит на «заставе смерти». Важность некротанатологических ритуалов для поддержания порядка и престижа власти осознавалась тем больше, чем слабее становилась власть в глазах народа. Эти слишком часто повторявшиеся с начала 1980-х, непомерно затянутые и содержательно пустые ритуалы, транслировавшиеся на всю страну и за рубеж, скорее компрометировали власть, будучи фар-

⁵³ См. об этом (Arnold 1998; Hausmann 2013). Причем авторы справедливо подчеркивают различия частных форм культа погибших и памяти о них – и официальных форм, неизменно превращавших траурные мероприятия в триумф идей социализма.

совым отражением образцового некросимволического акта похорон Ленина. В них скорее «прочитывались» приметы дегенерации власти. Так, одной из них в позднесоветский период стал в общественном мнении известный инцидент при похоронах Брежнева, когда гроб генсека был спущен в могилу неудачно, в связи с чем раздался громкий звук удара либо падения. Этот инцидент обсуждали и трактовали чуть ли не как сбой системы властвования.

**НЕКРОСИМВОЛИЗМ СОВЕТСКОЙ
КУЛЬТУРЫ, ЕЕ ПРАГМАТИКА И ПАФОС,
СЛУЖИВШИЕ СТАБИЛИЗАЦИИ НАРОЖДАВ-
ШЕГОСЯ БОЛЬШЕВИСТСКОГО РЕЖИМА,
К ЕГО КОНЦУ ПРАКТИЧЕСКИ ИСЧЕРПАЛИ
СВОИ ФУНКЦИИ. ЦИНИЧНАЯ ПРАГМАТИ-
КА — В ОТНОШЕНИИ И ЖИВЫХ, И МЕРТ-
ВЫХ — СТАЛА ОДНИМ ИЗ ГЛАВНЫХ
ПУНКТОВ РАЗОБЛАЧЕНИЯ ПРАКТИКИ
БОЛЬШЕВИСТСКОГО ВЛАСТВОВАНИЯ**

Некросимволизм советской культуры, ее прагматика и пафос, служившие стабилизации нарождавшегося большевистского режима, к его концу практически исчерпали свои функции. Циничная прагматика — в отношении и живых, и мертвых — стала одним из главных пунктов разоблачения практики большевистского властвования. А героико-танатологический пафос (за редким исключением — героизация смерти павших в Великую Отечественную войну) практически не работал, он формализовался, отлившись в дискурсивные штампы, не выполнявшие более никакой мобилизационной функции. Более того, образы престарелых немощных «вождей», кремлевской «геронтократии», служили подтверждением слабости режима, карикатурной перверсией танатологического пафоса.

Литература

Агитационно-массовое искусство 1971 — Агитационно-массовое искусство первых лет Октября. Материалы и исследования. М., 1971.

Бодрийяр 2011 — Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. 4-е изд. М.: Добросвет; КДУ, 2011.

Бойцова 2010 — Бойцова О. «Не смотри их, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 327–352.

Гудкова 2008 — Гудкова В. В. Рождение советских сюжетов: типология отечественной драмы 1920-х — начала 1930-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Гюнтер 2000 — Гюнтер Х. Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон / Сб. ст. под общ. ред. Х.Гюнтера и Е.Добренко. СПб., 2000.

Могильнер 1999 — Могильнер М.Б. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М., 1999.

Орлова 2009 — Орлова Г. А. Биография (при)смерти: заметки о советском политическом некрологе // Неприкосновенный запас. 2009. № 2 (64).

[Электронный ресурс] «Журнальный зал в «Русском журнале». [Режим доступа:] <http://magazines.russ.ru/nz/2009/2/or11-pr.html> (дата обращения: 31.05.2011).

Паперный 2006 — Паперный В. Культура Два. 2-е изд., испр., доп. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

Солонин 1999 — Солонин Ю. Н. Опыт войны: от впечатления к метафизике // Первая мировая война. История и психология. Материалы Российской научной конференции 29–30 ноября 1999 г. в г. Санкт-Петербурге. СПб.: Нестор, 1999. С. 7–8.

Соколов 1999 — Соколов Е. Г. Технология производства жизни (Первая мировая война и танатологический дискурс З. Фрейда) // Первая мировая война. История и психология. Материалы Российской научной конференции 29–30 ноября 1999 г. в г. Санкт-Петербурге. СПб.: Нестор, 1999. С. 19–23.

Фесенкова 1999 — Фесенкова Л. В. Тема смерти в русском менталитете и утопическом сознании // Идея смерти в российском менталитете / под ред. Ю. В. Хен. СПб.: Рос. христ. гуманитарн. ин-т, 1999. С. 30–47.

Фицпатрик 2001 — Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М., 2001.

Цехновицер 1927 — Цехновицер О. Демонстрация и карнавал. М., 1927.

Цехновицер 1931 — Цехновицер О. Празднества Революции. 2-е изд. Л., 1931.

Черняева 2004 — Черняева Н. Производство матерей в Советской России: учебники по уходу за детьми эпохи индустриализации // Гендерные исследования. 2004. № 12. С. 120–138.

Эткинд 1993 — Эткинд А. М. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993.

Янгиров 2007 — Янгиров Р. Прощание с мертвым телом. Об одном сюжете российского экранного официоза и его подтекстах // Отечественные записки. 2007. № 2 (35). [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://strana-oz.ru/2007/2/proshchanie-s-mertvym-telom> (дата обращения: 25.11.2013).

Arnold 1998 — Arnold S. Stalingrad im sowjetischen Gedächtnis. Kriegererinnerung und Geschichtsbild im totalitären Staat. Bochum: Projekt, 1998.

Cohen 2011 — Cohen A. J. «Oh, That!» Myth, Memory, and the First World War in the Russian Emigration and the Soviet Union // Slavic Review. 2003. Vol. 62. № 1. P. 69–86.

Ennker 1997 — Ennker B. Die Anfänge des Leninkults in der Sowjetunion. Köln; Weimar; Wien: Boehlau, 1997.

Figes, Kolonitskii 1999 — Figes O., Kolonitskii B. Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917. New Haven; London, 1999.

Hagemeister 1989 — Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München: Verlag Otto Sagner, 1989. S. 343.

Hausmann 2013 — Hausmann G. Die unfriedliche Zeit. Politischer Totenkult im 20. Jahrhundert // Gefallenengedenken im globalen Vergleich. Nationale Tradition, politische Legitimation und Individualisierung der Erinnerung / hrsg. von M. Hettling, J. Echternkamp. München: Oldenbourg, 2013. S. 413–440.

Malysheva 2014 — Malysheva S. Bereavement and Mourning (Russian Empire) // 1914–1918-online. International Encyclopedia of the First World War / ed. by U. Daniel, P. Gattell, O. Janz, H. Jones, J. Keene, A. Kramer, B. Nasson, issued by Freie Universität Berlin, Berlin 2014-10-08. [Электронный ресурс. Режим доступа:] [http://www.1914-1918-online.net/Svetlana_Malysheva_Bereavement_and_Mourning_\(Russian_Empire\)_2014_08_01](http://www.1914-1918-online.net/Svetlana_Malysheva_Bereavement_and_Mourning_(Russian_Empire)_2014_08_01).

Merridale 2001 — Merridale C. Steinerne Nächte. Leiden und Sterben in Russland. Aus dem Eng. München: Karl Blessing Verlag, 2001.

Morrissey 2006 – Morrissey S. K. Suicide and the Body Politic in Imperial Russia. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.

Naiman 1997 – Naiman E. Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology. Princeton: Princeton Univ. Press, 1997.

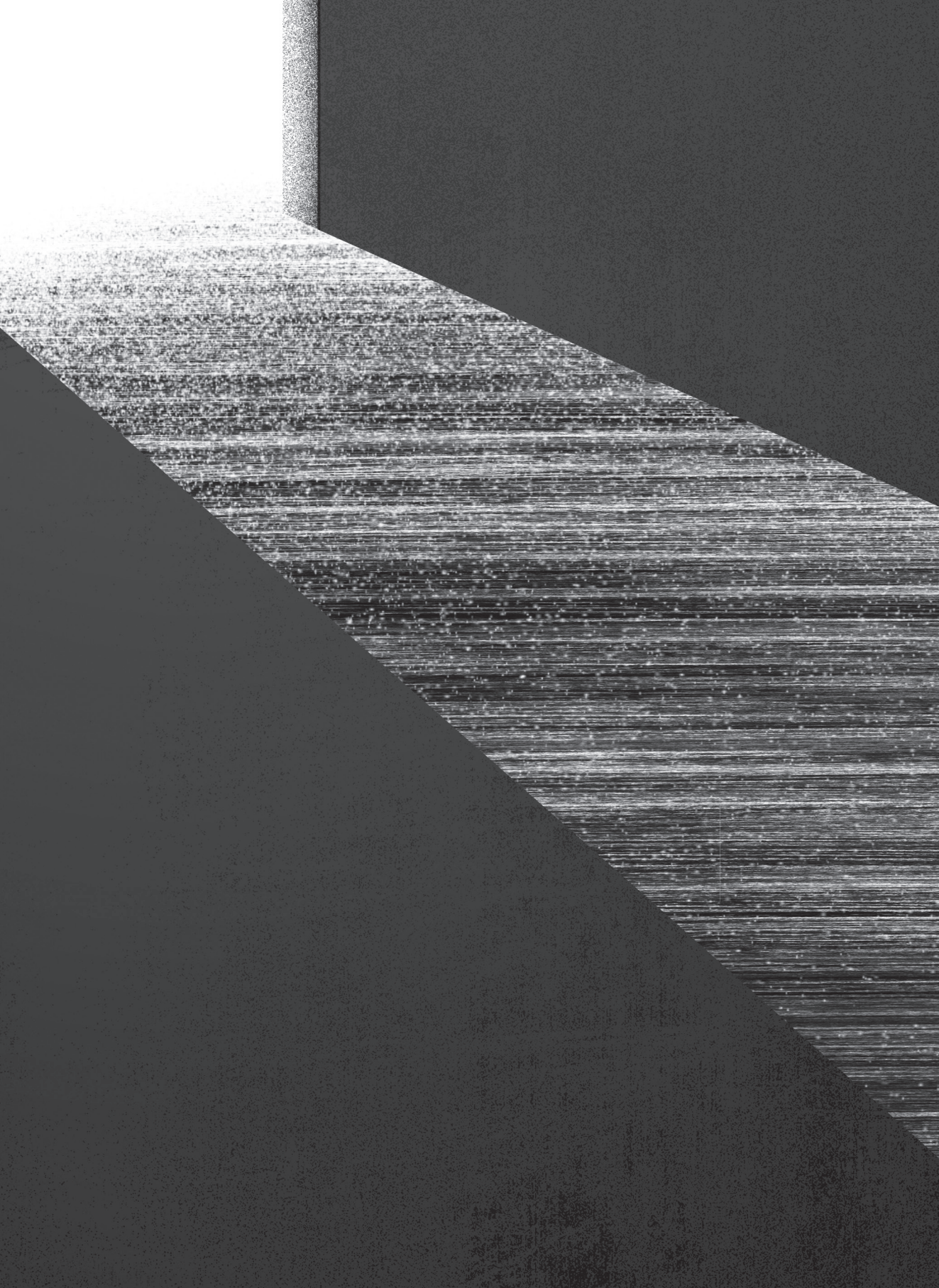
Petrone 2011 – Petrone K. The Great War in Russian Memory. Bloomington (Ind.), 2011.

Pinnow 2010 – Pinnow K. M. Lost to the Collective: Suicide and the Promise of Soviet Socialism, 1921–1929. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 2010.

Rader 2003 – Rader O. B. Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander dem Grossen bis Lenin. München: CH Beck, 2003.

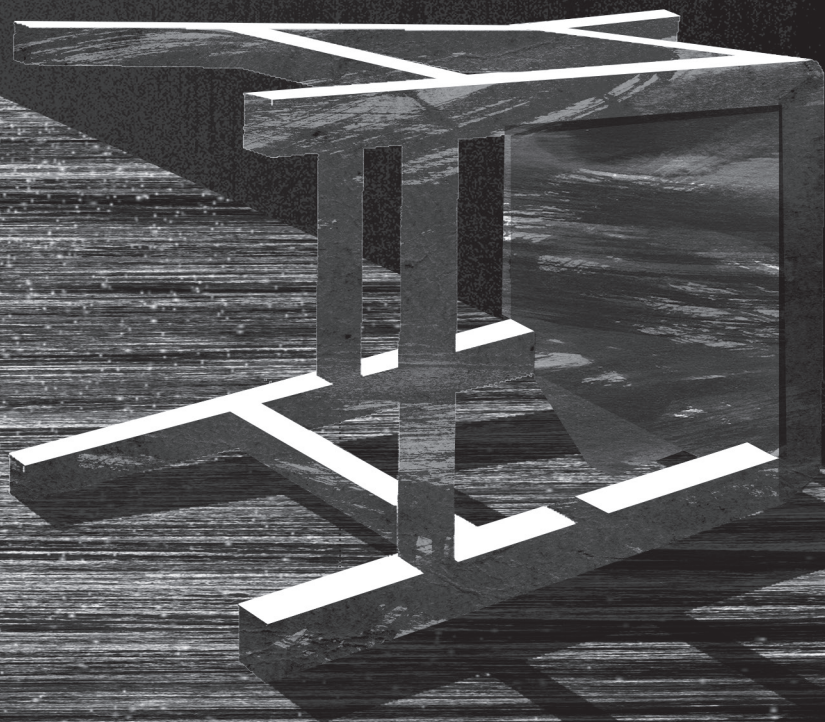
Scheide 2002 – Scheide C. Kinder, Küche, Kommunismus: das Wechselverhältnis zwischen sowjetischem Frauenalltag und Frauenpolitik von 1921 bis 1930 am Beispiel Moskauer Arbeiterinnen. Zürich, 2002.

Tumarkin 1983 – Tumarkin N. Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1983.



Миша Мельниченко

**САМОУБИЙСТВА
СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ
ПО МАТЕРИАЛАМ
ЭЛЕКТРОННОГО КОРПУСА
ЛИЧНЫХ ДНЕВНИКОВ
"ПРОЖИТО"**





Электронный корпус личных дневников «Прожито» (<http://prozhito.org/>) — мультязычная библиотека по дневным записей, снабженная функцией поиска и научно-справочным аппаратом. Изначально проект задумывался как инструмент, который не только позволил бы исследователям читать конкретные личные дневники, загруженные в систему, но и дал бы возможность работать со всем массивом записей, получая выборки по сложным запросам: авторам, времени, месту, языку записи, а также по упоминаемым в дневниках персонам и ключевым словам. С представленным на данном этапе проекта набором функций любой желающий может получить на сайте «Прожито» подборку дневниковых записей, сделанных, к примеру, в Петрограде в первые дни после смерти Ленина и содержащие его имя, или сформировать «ленту» из дневниковых записей, сделанных советскими партизанами в годы войны. С помощью «Прожито» можно выяснить, какова была реакция современников на то или иное событие XX в. «Прожито» дает полную картину общественных настроений.

Проект «Прожито» — волонтерская инициатива. С момента запуска проекта в апреле 2015 г. в его продвижении поучаствовало более 100 человек, занимавшихся выявлением публикаций, сканированием изданий и рукописей, распознаванием и набором текстов, подготовкой дневников к загрузке на сайт. Вокруг проекта складывается сообщество, состоящее не только из исследователей, заинтересованных в работе с дневниками, но и просто неравнодушных к чтению людей.

Библиографический указатель публикаций дневников XX в., составленный участниками проекта, включает более 1500 единиц, из которых на сайт было загружено около 230 дневников, представивших в сумме более 80 000 записей. Еще из почти 400 подготовленных текстов большая часть будет загружена на сайт в ближайшие месяцы.

В базе данных «Прожито» представлены дневники людей разных возрастов и социального положения — писателей, журналистов, врачей, школьников и студентов, солдат, колхозников, педагогов, моряков... Какие-то тексты представляют подробное и фактографическое описание эпохи, другие, наоборот, — очень личные, наполненные переживаниями и рефлексией. Рядом с дневниками А. Коллонтай, посвященными ее дипломатической

работе, — записки сотрудника автобазы Н. Козакова, повествующего о ремонте двигателей, рыбалке и охоте.

Проект «Прожито» не только собирает в одном месте уже опубликованные дневники по договоренности с авторами, их наследниками и издателями, но и развивает собственную публикаторскую программу. В распоряжении создателей проекта несколько десятков никогда не публиковавшихся дневников, и это число постоянно растет. Из разных городов России и мира присылают набранные тексты, отсканированные рукописи или предлагают для копирования подлинники.

Проект нуждается в новых источниках: набранных текстах, отсканированных рукописях или изданиях — и волонтерском участии. Любой желающий может попробовать себя в деле подготовки текстов к публикации: достаточно пары свободных часов в неделю и желания поучаствовать в общем деле. Связаться с нами можно по адресу prozhito@gmail.com.

Специально для «Археологии русской смерти» по материалам «Прожито» была составлена подборка дневниковых записей советского времени, связанных с темой самоубийств. Подборка, которая, будучи сокращенной на три четверти, тем не менее наглядно иллюстрирует и общую картину самоубийств советского времени, и поисковые возможности «Прожито». Опираясь на полученные материалы, можно отметить несколько волн самоубийств: «эпидемию» 1920-х гг., самоубийства времени большого террора, периода борьбы с космополитизмом. Вторая половина XX в. представлена в корпусе меньшим числом источников: чем ближе к современности, тем меньше введенных в научный оборот дневников, отчего результаты поиска более разрежены.

Тексты даются с сохранением авторской орфографии и пунктуации, написание дат унифицировано (у авторов дневников даты представлены различными способами, например арабскими, римскими цифрами и т. д.). В квадратных скобках даются слова, в необходимых случаях восстановленные публикатором для понимания текста.

Никита Окунев, *служащий пароходства*

15 февраля 1918 г. <...> †

Застрелился Каледин, а в Киеве банда хулиганов явилась к Митрополиту Владимиру, ограбили его, раздели, выгнали в Печерские горы и там убили. Обоим уже не житье было в такие «лукавые дни», как говорил покойный Владимир, но они были, безусловно, честные люди, честные и даровитые. Пускай политически они и не совсем были правы, но, Боже мой! — чего они не перенесли за последние годы, не желая изменить своих убеждений. Помяни их, Господи, во Царствии Твоем!

Юрий Готье, *историк, сотрудник Исторического музея*

14 февраля 1920 г. Senza sperare vivemo in disio¹ — вот настоящий дантовский стих, который я в извращенном виде привел выше — он лучше всего определяет мое душевное состояние, как в общих, так и в частных делах и отношениях. Повесился В. М. Хвостов, по-видимому, в результате острого припадка меланхолии. Я давно его не видал, и его переживания в последний год его жизни были для меня далеко не ясными. Прежде это был человек более высоко себя ценивший, чем следовало бы, влюбленный и любующийся сам собою. Первый год революции он все время предсказывал, что будет в дальнейшем с русской революцией, и все невпопад. Потом он сам увидел всю тщету своих предсказаний и, быть может, изверился в своем предвидении. Однако еще в прошлом году, когда мы продолжали разговаривать о «comprehension réciproque»², в Хвостове все еще сквозила уверенность в себе, в своем величии и в своем будущем — с каким вкусом он говорил, например, как он будет читать лекции в Париже. У меня мелькает мысль, что, решив бесповоротно умереть, он должен был сказать почти как Нерон: «Какой великий ученый погибает!» Как надоедает мне Музей! Опять собачий холод; все кругом или не ходят, или больны, и приходится все делать за всех.

Николай Таганцев, *юрист, криминалист, государственный деятель*

24 июня 1921 г. <...> Она [Анна Юльевна] сообщила, что сначала ее и Надю держали на Гороховой; что Надю при обыске раздевали до рубашки, так что не щадили ее женской стыдливости, обыскивали

¹ Несколько видоизмененный стих из «Божественной комедии» Данте *Sanza speme vivemo in disio* — «Без надежды живем в желании», ср. «Мы жаждем и надежды лишены», пер. М. Л. Лозинского (Ад, IV, 42). — Примеч. ред.

² Взаимопонимание (фр.). — Примеч. ред.

грубо мужчины; что потом на следователя из Москвы Попова она заявила жалобу, хотя, по словам Анны Юльевны, боялась, чтобы этим не повредить Володе. Потом Анна Юльевна рассказывала, что во время обыска один из красноармейцев хотел стащить какие-то вещи; что комиссар усмотрел это и не только обругал, но жестоко избил его (красноармеец был лет 20); что на него это страшно подействовало; что потом, когда они приехали на Гороховую, то этот красноармеец на лестнице застрелил комиссара и застрелился сам (на лестнице); она говорила, что потом, когда их водили на допрос, то они ходили по луже крови. Как я ни верю в грубость и жестокосердность особенно комиссаров-латышей, но думаю, что некоторая раскраска события была.

Александр Жиркевич, военный юрист, публицист, коллекционер

10 октября 1921 г. Коммунисты грызут друг друга! Происходит чистка коммунистической партии, причем пущено в ход все — доносы, личные счеты, раскапывание в прошлом и т. д. В «Заре» опубликован длинный список исключенных, но говорят, что это только часть того списка, какой существует. Председатель революционного трибунала Румянцев — палач, до последних дней иногда зря приговаривавший к расстрелу, огорченный изгнанием его из партии, застрелился, и публика валит смотреть на самоубийцу.

Иосиф Литвинов, историк, во время Гражданской войны — политработник

15 января 1922 г. Разговор пошел о самоубийствах. В последнее время это самая популярная тема среди коммунистов. Стреляются, отравляются коммунисты на каждом шагу. И на каждом шагу об этом говорят. И твердокаменный Розит очень правильно заметил, что стреляются не по общественным причинам, а по личным мотивам — материальное положение и семейные дела. Да, общественная деятельность, как и научная, человеку настоящего счастья дать не может. Исключения гораздо реже, чем многие думают. Общественная деятельность — только средство забыться, заглушить свой внутренний голос. И вот теперь, когда революция кончилась, когда буря ушла, когда волны улеглись, многие, четыре года жившие, как в дурмане, считать начинают раны, товарищей считать. И приходят к самым печальным заключениям. Личная жизнь разбита. Одиночество. Семьи нет. Поддержки почти никакой. Нервы расшатаны. Здоровье

подорвано. Силы на исходе. Материальное положение не обеспечено. А товарищи многие благоденствуют. У одного теплый уголок: семья, жена и дети. Другой скоро кончает высшее учебное заведение. Третий сумел, бог весть каким способом, себя обеспечить. Четвертый торгует вовсю и богатеет. Пятый сановничает, ему — почет и уважение. И тогда многие и многие из коммунистов, увидя, как они остались в дураках, разочарованные и огорченные, лишают себя жизни по всякому поводу и без всякого повода. А счастливые, устроившиеся, их за это осуждают. Так было, так будет...

18 января. Вчерашний день прошел отчасти в работе по химии. В библиотеке работал до часа ночи. Потом с Шерлиным играл до 4 часов ночи в шахматы. Читал также первую лекцию после каникул в ВЧК. На мой вопрос, кто выиграл от революции, получились самые разнообразные ответы. Общий вывод — никто. И это в школе ответственных работников ЧК. Была у меня вечером Даша и плакала. У нее что-то неладно с Муней, должно быть. И Муня весьма пессимистичен. Он спал у меня. Утром мы больше часа беседовали о самоубийствах. Решили, что лучший способ самоубийства — это хлороформом. Поставить склянку с краном так, чтобы хлороформ все время капал на лицо, лечь и покрыть лицо марлей и ватой. Смерть безболезненная, верная и бестревожная для окружающих.

9 февраля. Ночь была страшно мучительная. Как во дни бури. Когда я раскрыл глаза и увидел вокруг себя тьму и одиночество, мне вдруг захотелось бежать, бежать без оглядки, чтобы вырваться из моей тюрьмы. Грудь болела, как будто пронизанная штыком, но потом ко мне вернулась трезвая мысль: «Ничто не поможет, твоя боль неизлечима». В это время мышь выпрыгнула из моего шкафчика, давая мне этим знак о своем существовании. Стало тогда на душе так безнадежно, что рука стала искать чего-то, чтобы покончить с собой. В моих ушах раздался выстрел, и я увидел себя с разmozженным черепом, но живым. А врач произнес: «Останется жив, только калекой». Я бросил мысль о самоубийстве и стал думать о революции.

27 февраля. «...» У нас пыталась покончить самоубийством молодая красивая нежная жена механика, одна из столь редких теперь, — в наше время огрубевших женщин в сапогах и девушек в полушубках, в эпоху гермафродиток и полуженщин, — женственных женщин. Она жила недавно в моем соседстве. И я им так завидовал! Думал ли я, что она будет стреляться скорее моего. Да, чужая душа — потемки. Она меня страшно заинтересовала. Мне бы хотелось знать, что ее

заставило решиться на такой шаг. Ходят разные слухи. Я, однако, думаю совсем иное. Кажется, ей просто надоела эта жизнь — грязная, серая, нудная, в коммунистической казарме. Воспитанная в красоте (это сейчас видно), она не могла перенести прелестей нашего Страстного монастыря с его обычаями, которые претят мало-мальски эстетически развитому человеку, с его вонючими коридорами, с его коммунизмом и его красными профессорами, с его жизнью нараспашку, на ладони, на виду у всех. В жизни души, рожденные для красоты, ищут тайного уголка. Он так же необходим, как и «изюминка» Толстого. Без него жить совершенно невозможно для многих людей. А в жизни коммунистов в общежитиях этого укромного уголка и нет. Опротивела ей наша жизнь, опротивел и муж, хотела вырваться, сил не хватило, взяла и стрелялась. Это уже второй случай у нас в институте. Интересно отметить: женщины почти никогда не стреляются в висок, почти всегда в грудь — боятся испортить себе лицо. Зато у них и неудачные бывают попытки.

9 марта. После долгого перерыва — вынужденного — вновь возвращаюсь к своему дневнику. Надо занести в дневник печальные события последних дней, которые долго не изгладятся из памяти моей. 3 и 4 марта прошли серо, без особых событий. Месежников был 4 марта у врача по нервным болезням, который ему предписал NaBr³ против бессонницы. Вечером он был у меня, мы шутили, я ему задал загадку, он ее не отгадал. Я его этим дразнил, совершенно упустив из виду его мнительность и недоверие к своим способностям, принявшим в последние дни невероятные размеры. 5 марта утром, в половине десятого, я лежал еще в постели, Месежников пришел. Стал он говорить о вчерашней загадке, стараясь доказать, что отгадка неверна. Я опять ему ответил, что на зеркало неча пенять, коли рожа крива. Не отгадал — признайся, и баста. Это его страшно раздражило, и он начал целое причитание (в последние дни в связи с ростом его мнительности такие причитания у него были очень часты). Он заявил, что мы, очевидно, скоро поссоримся, что он сознает, что мне мешает, но он не может перенести одиночества, что он мне будет надоедать лишь несколько дней. Я его по обыкновению в ответ обругал. Надоели уж мне порядочно его причитания, да я хотел заниматься, а его приход означал капут занятиям. Потом мы беседовали,

³ Бромид натрия, назначается при неврозах, истерии, повышенной раздражительности. — Примеч. ред.

спорили по истории, он выпил чаю, причем очень щедро истреблял свои конфеты, купленные им несколько дней тому назад. Пришел Магарик. Они сели играть в шахматы. Я был то на стороне Магарика, то на его стороне. Играли они 6 партий: 4 1/5 получил Магарик, 1 1/5 — Месежников. Затем мы с Магариком стали читать Пушкина, Магарик декламировал свои стихи. Месежников все это время выходил и приходил несколько раз. В 4 3/4 часа он пришел, мы его не так скоро впустили. Я читал Магарику свой дневник и не хотел, чтобы другие об этом знали. Он вошел, попросил у меня разрешения прилечь, обратился затем ко мне со словами: «Тов. Литвинов, без пятнадцати пять, поспешите обедать, а то опоздаете». Вид у него был грустный и черный, говорил он тихо. Его буйности в спорах как-то не стало. Мы с Магариком вышли.

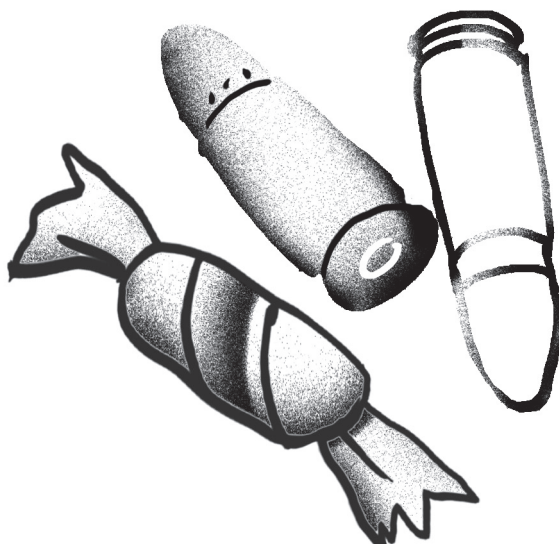
Я провожал Магарика до Никитских ворот. О многом говорили, между прочим, и о Месежникове. Я вернулся и поспешил в столовую. Вхожу, беру карточку, а слушатель Розенберг обращается ко мне с вопросом: «У вас был револьвер?» «Да», — отвечаю я. «А Месежников знал, где он лежит?» «Что случилось?» — спрашиваю я испуганно. «Месежников застрелился в вашей комнате». Я, ошарашенный, бегу наверх, дверь заперта. Ключ — у Стремоухова, меня в комнату не пускают. Полтора часа я ходил как оглушенный. Потеря единственного друга и таким путем меня бесконечно огорчала. К тому же я ждал обыска в своей комнате. Найдут дневник, все узнают, больно и неприятно. Наконец пришла милиция, комнату открыли, я хотел войти, но почувствовал, что лишаюсь сил. Остался в коридоре, потом вошел. Обыска не сделали и делать не хотели. Месежников застрелился на стуле из моего нагана. Стрелял он в правый висок. Пуля прошла через левое ухо. Он лежал на полу в луже крови и мозга. Смерть его наступила почти сразу. Перед смертью он снял очки и шапку, положил на стол письмо родителям, датированное 17 февраля, в котором он извещает о решении покончить жизнь самоубийством, так как нет сил тянуть дальше лямку, а жизнь причиняет ему одно только горе. Все собрались в моей комнате и читают письмо. Читают вслух и прерывают чтение вздохами. Потом мою комнату покидают, ее запирают, а мы все переходим в комнату Стремоухова. Там в присутствии всех бюро ячейки обсуждает вопрос о его похоронах.

Милиционер один заявляет, что самоубийцу надо отправить в морг. Я протестую. Некоторые слушатели поддерживают

милиционера. Другой милиционер тоже протестует. Наконец бюро выносит решение: в похоронах его не участвовать официально. Неофициально институт может оказать пособие при устройстве его похорон. Начинается длительный, скучный, безграмотный допрос. Допрашивают и меня. Даю официальные нудные ответы. После допроса милиция удаляется, забрав мой наган, что мне в тот момент страшно не понравилось. Потом перенесли мою кровать в комнату Стремоухова. Я все время избегаю смотреть на Месежникова.

Вечером я зашел к Шуцкевер, рассказал ей историю. Она была ошеломлена, а я чуть не расхохотался: так смешно было ее удивленное лицо. Потом, однако, стал чувствовать, что рыдания подступают к моему горлу. Я сделал над собой отчаянное усилие и удержался. У Шуцкевер я встретил одну быв[шую] свердловку — старую коммунистку. Я ее хотел устроить на рабфак. Теперь, оказывается, она вышла из партии. Я посидел немного у Шуцкевер, потом мы вместе пошли будить других душеприказчиков Месежникова. Душеприказчиками он оставил меня, Ромченко и Волковысского. Зашли к Ромченко и вместе с ним пошли к Волковысскому, Шуцкевер пошла домой. У Волковысского решили телеграмму его родным не посылать, хоронить его на Ваганьковском, завтра начать хлопотать о его похоронах. Ночь проспал у Волковысских, которые очень тепло и сочувственно относились ко мне и весьма опечалены были смертью Месежникова. Всю ночь сидели и беседовали о покойном. Лишь в шесть уложились спать, чтобы встать в восемь. В восемь все втроем пошли, забрав по дороге Ромченко, в институт. Врача судебного еще не было. В институте многие беспокоились обо мне, боялись моего настроения. Несколько раз заходили к Стремоухову узнать о моем здоровье и где я. День прошел так, без особых событий. Вечером я все-таки отправился в ВЧК на курсы, прочел лекцию. Да утром я был в ВТУ, хлопотал о стипендии I разряда. Поздно вечером зашли в милицию и, по моему настоянию, разрешили перенести Месежникова из комнаты, несмотря на отсутствие осмотра врача. В десять часов вечера его перенесли. Я находился в соседней комнате. До моих ушей доносился стук гроба. Само собой как бы пелся похоронный марш Шопена. Было и жалко Месежникова, и больно за себя. Ночью спал очень слабо. Спал у Стремоухова. Пока у него сидел Розит, я еще спал, но когда потушили огонь, никак не спалось. Утром сидел дома до 11. Потом пришел Волковысский. Мы пошли за врачом, пришел старикаш-

ка, осмотрел и установил самоубийство. Пришел Бамдас, побыл у покойного. Написали некролог и понесли в редакцию «Правды». Обещали напечатать. Взял в милиции разрешение на похороны. (Спал у Стремоухова, и плохо спал). Ходатайствовал о перемене комнаты, никто не хочет переехать в мою. Стремоухов пока переселяется. Вечером было собрание коммунистов – слушателей института. Говорили о самоубийстве. Постановили внимательнее относиться друг к другу, а в похоронах официального участия не принимать.



Я хлопотал о перемене комнаты, мне отказано пока, что меня весьма взволновало. Утром, на другой день, 5 марта, получил разрешение переселиться в комнату Стремоухова и тотчас же переселился. В мою комнату поселился Ковалевский с семьей. Раньше вымыли комнату. Монашки крестились и плакали... Видел, как вынесли ведро с кровью и мозгом Месежникова. Вылили в уборную. Бессмысленно, ужасно.

8 марта пошел за разрешением на похороны. Достал. В отделе записи должен был им прочесть письмо Месежникова. В четыре часа был у Меркулова. Обещал завтра дать лошадь. Днем сняли Месежникова в гробу. В его бумагах нашли ту записку, которую он мне читал дней десять до смерти и на которую я обратил столь мало внимания. Когда он мне ее прочел, я ему сказал, что был бы

весьма поражен таким самоубийством. И даже револьвера не спрятал. Утром 9-го поехал за лошадей. После переговоров ее достал. В час были похороны. Из слушателей никого, кроме Граве, не было. Зато были почти все служащие. У них сердце еще не окаменело. Было грустно и смешно. Особенно когда возчик одел перед началом свою шляпу и белую рясу, спрятав свою простую майку. Потом, приблизившись к кладбищу, он опять снял рясу и цилиндр и опять превратился в простого возчика. Зарыли Месежникова среди старых дев и жандармских жен, среди настоящих православных. Я перед уходом мысленно попрощался с ним, и мы пошли домой, рассуждая о смерти, о бренности земной жизни и т. д. Кончилась церемония. Не стало больше Месежникова. Опустело. Зато на Ваганьковском кладбище прибавилась еще одна свежая малозаметная могила. Придя домой, я стал готовиться к докладу в партшколе Краснопресненского райкома. После доклада — довольно удачного — пошел к Волковысским. Долго беседовали, была лунная ночь, располагающая к романтике, сказкам, мечтам, пессимизму и меланхолии. Утром 10-го встал рано и отправился домой. Был на докладе Слепкова у Покровского. Доклад не удался. Я его здорово критиковал. С моей критикой согласился и Покровский. Написал письмо домой. Их письмо я получил 6 марта со стишком отца... Это меня весьма обрадовало, нарушило то страшное сознание одиночества, которое меня так обуяло после смерти Месежникова. 11 марта в субботу утром был в ВТУ и в ВЧК. Там нуждаются в руководителе. Я рекомендовал Шуцкевер.

Федор Григорьев, директор Первого петербургского кадетского корпуса

7 июня 1922 г. «...» Никуда не хожу, а винчу беспросветно, надеясь этим скорее приблизить себя к нирване. Не оправдываюсь, а признаю себя истинным сыном русского быдла! Умнее всех нас поступил один из служащих в ГУВУЗе (фамилию забыл), который в первый день революции, убив свою жену, сам застрелился (детей не было). Завидую генералу Попруженко, который умер за две недели до революции. А умница А. Д. Бутовский умел хорошо приспособиться к жизни и умер в первый день революции.

Анатолий Стародубов, школьник

20 июля 1928 г. Потом говорили о покойной Евгении Семеновне.

«У нее были больные нервы... Она хотела лечиться у невропатолога — не поддавалась гипнозу... Умерла не дома — на Акмечетской улице — и так странно — совершенно не думая умереть (делала распоряжения маникюрше, говорила о сроках приезда на праздники в Симферополь...). Выстрелила в рот, не изуродовав лица... Мы с ней так хорошо жили зимой... Она была в комнате у знакомых и держала ребенка. Затем вышла в другую комнату... Вероятно, причиной самоубийства была грустная музыка, которую играли... Какая она была добрая, чуткая... Она не могла жить среди людей, какие теперь... На днях я была в Курзале... Ведь это не люди, а слякоть...» Я помню лишь обрывки красивых значительных фраз. Она говорила со слезами на глазах. Я всматривался в нее... Если бы каждое слово запечатлеть в память навсегда...

Иван Шитц, историк, преподаватель, экскурсовод, редактор
«Большой советской энциклопедии»

1 апреля 1928 г. Факты житейские. Мелким шрифтом в «Известиях»: в Сочи арестованы секретарь уездн. исполкома и ряд других должностных лиц, с удалением из партии и преданием суду за растраты, изнасилования приглашавшихся для секретной работы комсомолок и т. д. и т. д.

В Москве покончила самоубийством комсомолка Исламова, жена партийца, слушательница литературных курсов, оставившая две записки: одну мужу, другую — с проклятием по адресу героя, который ее «напоил и надругался». Оказалось — секретарь литературной федерации и еще 2-3 «поэта», они же слушатели литер. курсов. Но как же она-то пошла в гости к этой компании, дала себя напоить? Ужасная расплата за легкомыслие, которого плоды она поняла, отрезвев наутро? Всего глупее то, что газеты сваливают все на какой-то «богемский дух», который надо изжить. При чем тут богемский дух? — Иногда еще валят на «мещанский» дух, забывая, что мещанин — пуганая птица, всего боится, власть уважает и уж, конечно, никогда не пойдет на конфликты с уголовным оттенком.

10 апреля 1929 г. В бывшем Реформатском училище во время урока 13-летний мальчик, хорошо учившийся и со всеми ладивший, выйдя на середину класса, покончил с собою из револьвера. Причина, говорят, семейная: отец расходится с матерью. Между тем всячески набросились на школу, нужно найти «угнетателей» мальчика. В результате, вероятно, разнесут школу.

В Хамрайоне [Хамовническом] отлично работала почтенная дошкольница, за усердие провозглашенная недавно «героем труда» (40 л.[ет] службы). Приставленная к ней на месячный стаж 22-летняя девица оказалась малопригодной, «распустила» свою группу. Чтобы дать ей возможность поправиться, дошкольница, не без протеста инспекции, выхлопотала ей еще месяц стажа (обычно это не полагается). Когда стажерке заявили о льготе для нее, она... разругалась на дошкольницу (затираете молодежь, заскорузные педагоги и т. д.) и с бранью ушла, затем как-то ухитрилась так лечь под трамвай (или поезд), что ей отрезало обе руки, сама же она осталась здоровой! Дело. Дошкольницу выгнали за то, что она «затравила» (в месяц-то!) молодую учительницу и т. д. Говорят в утешение, что вступившиеся судебные власти подошли к делу иначе.

В Плехановском институте молодой парень, слушатель, убил из револьвера свою молодую жену, недавно родившую мальчика и ушедшую домой от нестерпимого характера своего супруга. Она тоже студентка. Он застрелился на месте.

На вопрос, обоих ли хоронить вместе, приходивший студент отозвался: «зачем? нет, — убийцу — того, уж ликвидировали». Покойницу вскрывали на Девичьем, в клинике; оттуда перевезли опять в институт, с тем, чтобы из института снова нести — в Новодевичий монастырь, ныне почетное кладбище коммунистов (ее отец был партией). У входа в институт, ободранного и грязного, сторож, засунув в дверь скалку, «не пуцал» любопытствующих местных жителей. В зале института, с хорами, уставлен был помост с красным гробом, развешаны соответствующие «плакаты», галерку заняла «публика», кругом шныряли слушатели, иные с папироской в зубах и портфелем под мышкой, перебегая из аудитории в лабораторию, подходили «заглянуть» и шли дальше. Произносились речи — главным образом о том, что она «стремилась к общественной работе и учебе» и вышла замуж за грубого человека, чтобы «его исправить», а он — такой-сякой и т. д., все в этом духе. После речи группа военных музыкантов (в шапках, иные отложив папироску) исполняет несколько тактов «Вы жертвою пали...», словно заменяя «вечную память» христианского богослужения. Ни малейшего не только пиетета к покойнику, который ведь не может же никак отзываться на все это, но даже без малейшего чувства приличия совершаются эти нудные, ни для кого не нужные «гражданские панихиды». Дальше лучше: отхлопотав разрешение хоронить рядом

с отцом, похоронная комиссия не сторговалась с могильщиками из-за неск[олько] поленьев дров для отогревания земли, и те вырыли могилу — в стороне, где грунт был удобнее; так и схоронили не около отца. А венок (с лентами «от студентов») к концу церемонии просто исчез. Оказывается, он взят был из похоронного бюро на прокат. Ну, для чего же тогда было выставять этот венок? Ведь это же «буржуазный предрассудок»? Получилось мещанство в сочетании с жульничеством.

25 января 1931 г. «...» В области мысли логическое и вполне последовательное давление с признанием недопустимости малейшей «ереси» (а «ереси» меняются чуть ли не каждодневно) привело к тому, что постепенно пауки в банке поедают друг друга. Обычно ход такой: «молодняк», тупой и всегда менее образованный, чем предшествующее поколение, завидуя занимаемым «местам», набрасывается сворой на вчерашний «столп и утверждение истины»⁴ и травит его за «отступления» от подлинного марксизма, ленинизма и даже сталинизма. С «покойниками» обращаются еще вежливо (так, «слегка» оплевали Плеханова), живых же форменно «умучивают». Недавно свергали Переверзева (который перед тем «грыз» всех «идеалистов»), доведя его до обморока на кафедре во время «прений», а потом изгнав его из всех учебных заведений, где этот «профессор» читал лекции, и лишив его возможности писать (в насмешку, после этого иногда дают «путевку» в дом отдыха, иногда небольшую пенсию). — В таком же роде была травля экономиста-теоретика Рубина, человека образованного, но обвинявшегося в меньшевизме. Травля Чаянова и Ко закончилась, как известно, заключением в ГПУ всех сел.-хоз. экономистов и попыткой создания большого «дела», еще не законченного. — Потом свергали разных «искусствоведов». Далее принялись за Деборина: сей неважный, но все же единственный «философ» марксизма, с помпой и насилием проведенный в Академию, вызвал зависть своим «возглавлением» философии. И вот его «взгрели»: «доказали» у него наличие чуть ли не «идеализма» и довели философа (кстати сказать, весьма резко травившего перед этим всех инакомыслящих) до того, что он бросил все и заболел манией преследования. 21 янв. он ушел из дому, оставив записку на тему, что такой жизни он выносить больше не может. Перепуганные окружающие бросились его искать; говорят,

⁴ Слова ап. Павла о Божьем храме (1 Тим 3: 15), заимствованные Павлом Флоренским для заглавия своего основного философско-религиозного труда (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914). — Примеч. ред.

поставили на ноги ГПУ и нашли Деборина обмерзшим (без членовредительства) где-то в Петровском что ли парке: хотел, говорят, покончить жизнь «самоубийством» — замерзнуть. Событие оценено различно: одни находят, что это была бы «красивая» смерть философа; другие напирают больше на то, что настоящая фамилия философа — Иоффе, чем объясняется метод попытки к самоубийству.

15 апреля. А вот совсем из-под Москвы, с Савеловской дороги. В деревне два брата. У одного большая семья, лошадь, две коровы, работает, как вол. Другой брат — семья малая, сам лодырь и пьяница. Учтя момент, донес на брата. Брата «раскулачили». Мужик стал заговариваться. Свезли в лечебницу для душевнобольных. Жена стала хлопотать. Выпущенный из больницы муж, вернувшись на разоренное пепелище, повесился. Тем временем пришло решение, что раскулачивание неправильное. Тогда мужик, затеявший все это, пришел на похороны к брату и тут — застрелил священника и застрелился сам.

Александр Соловьев, партийный активист, экономист

24 февраля 1930 г. Из Хлебникова Коммунистического района получены сведения о самоубийстве двух членов партии — братьев Аникеевых. Один — председатель сельсовета, второй — председатель колхоза в деревне Горки Киевские. Из-за грубого преследования районных властей и сильного произвола. Бауман предложил мне немедленно выехать и подробно разобраться. Утром выезжаю.

25 февраля. [На бланке] Хлебниково. Весь день в РК. Секретарь РК Власов, председатель РИК Сиротин и нарсудья Вершинин всячески пытаются обвинить Аникеевых в срыве коллективизации. Оказалось, райорганизации задались целью завершить сплошную коллективизацию района раньше всех и не позднее марта. Приказали крестьянам раскулачить немедленно всех лишенных права голоса кулаков, а также не согласных коллективизироваться. Имущество передать в колхозы. Самим поголовно вступить в колхозы и передать в общее пользование все зерно, фураж, сельскохозяйственный инвентарь, скот, домашнюю птицу и прочее. Кулаков, раскулаченных и несогласных стали арестовывать и целыми семьями запирали в холодные избы, требуя от центральной милиции дать вагоны и назначения для отправки их на Крайний Север. Против такого грубого произвола братья Аникеевы запротестовали и отказались подчиниться и применить этот приказ в деревнях своего сельсо-

вета. За это РК исключил их из партии, приказал нарсуду строго судить. Нарсудья приговорил [их] к многолетнему тюремному заключению. Они застрелились в знак протеста.

26 февраля. Сегодня весь день в деревне Горки Киевские. Застал хаос. Милиционеры заставили крестьян все имущество сдать в колхоз. В одном сарае в полном беспорядке свалили весь инвентарь, упряжь, транспорт. В другом — согнан рогатый скот, без корма, непоеный, ревет на всю округу. В третьем — согнаны лошади, ржут от голода. В четвертом — заперты куры, гуси, утки. Крик невероятный. В трех избах заперты арестованные кулацкие семьи и семьи несогласных середняков. Битком набиты, без пищи и питья. В деревне народ взбудоражен, бабы ревут. В сельсовете секретарь рассказал, как районные власти творили произвол, как Аникеевы убеждали не насиловать. Аникеевы заверяли районщиков в течение одного-двух лет добровольно коллективизировать всех крестьян. Но районщики требовали немедленной всеобщей коллективизации. Собралось все население деревни, жаловались. Хвалили Аникеевых за умение ладить с народом. Они бедняки. Работали на местной текстильной фабрике «Красная Поляна» присучальщиками. Я пошел в избу к председельсовета Петру Аникееву. Холодное тело ждет погребения. Прошел к Андрею Аникееву. Он жив, но последние часы. Сказал, что районщики действуют против партии. Они с братом решили протестовать и из револьвера застрелились, чтобы обратить внимание центра на произвол.

1 июня. Начальник спецотдела Стернин по секрету сообщил, что зам. наркома обороны маршал Гамарник⁵ застрелился у себя дома. Арестована большая группа самого высшего комсостава во главе с маршалом Тухачевским, зам. наркома обороны. Гамарник тоже подлежал аресту. Всех обвиняют в шпионаже в пользу фашистов. Творится что-то неладное.

Вячеслав Полонский, критик, журналист и историк, редактор «Нового мира» в 1926–1931 гг.

3 ноября 1931 г. Разговор с Сельвинским.

Он [Сельвинский] почти не говорит об «общих» делах, о революции, о строительстве, а если говорит — то как-то иронически. Всегда темой его разговора — отдельный человек, человеческие слабости, грешки, житейская мелочь

⁵ Ян Борисович Гамарник (1894–1937) — советский военачальник, государственный и партийный деятель. Застрелился накануне возможного ареста по «делу Тухачевского». — Примеч. ред.

и человеческие слезы. Рассказывает о том, что в тех прослойках советского общества, которые «сыты», — развиваются убийства и самоубийства на любовной почве. Недавно, говорит, застрелилась молодая женщина: сошлась с мужем своей подруги и жила у них. Когда, наконец, все обнаружилось, она, переговорив с подругой, сказала: «Конечно, у тебя от него ребенок, ты и живи с ним, а я уйду». Зашла в соседнюю комнату, где находилась восьмилетняя дочь, и сказала про себя: «Застрелиться, что ли?» И, достав наган из стола, сунула его себе за кофту и выстрелила. «При этом, — говорит он, смеясь, — рядом с трагедией — прямо комедия, что-то смешное: пуля пробивает ей грудь, ricochетирует и попадает в него, виновника драмы: он стоял в дверях. При этом пуля разворачивает ему весь пах и делает его неспособным жить не только с женой, но вообще с какой-нибудь женщиной».

Он увлекается только драмой. И еще рассказал он про семнадцатилетнюю какую-то харьковскую девушку. «Я ее ребенком знал». Теперь эта семнадцатилетняя «развращена всеми», «ездила два раза в Москву в международном вагоне к любовнику, курила только “Эсмеральду”, — и вдруг тоже взяла и застрелилась». То, что она курила только «Эсмеральду», в этом для него заключен какой-то интересный штрих, мелкая черта, делающая для него живым образ девушки.

Павел Филонов, художник, поэт, один из лидеров русского авангарда

25 октября 1935 г. Вчера дочка, приехав из Детского, где живет временно в Доме ветер[анов] револ[юции], была сильно потрясена, узнав от Пети о смерти любимого ею Купцова. Она схватилась за голову. Сегодня утром я решил съездить на квартиру Купцова, т.[ак] к.[ак] ни я, ни она не хотели верить известию о его смерти. На двери комнаты Купцова висел замок. Я постучал тут же по коридору в комнату, где раньше жила жена Купцова — Раиса Вал[е]риановна. Мне открыл пожилой человек, на мой вопрос о Купцове ответил: Купцов повесился. Дворник свез его в больницу. Последнее время он часто являлся домой в нетрезвом виде и вел себя в это время шумно. Трезвый он не помнил, что творил, будучи хмельным. «Месяца полтора назад я из своего окна (окно выходит на Исаакиевскую площадь и на Неву) видел, как Купцов, стоявший на панели, вдруг снял брюки, скинул пиджак и бросился под проходивший автобус. Шофер мгновенно свернул в сторону, не задев Купцова. Сбе-

жались прохожие. Купцов буянил. Его отправили в вытрезвильню. Его отец — алкоголик, брат и сестра — тоже. Я пошел в 7 ч. 30 м. на работу, а вслед за этим обнаружилось, что он повесился».

Поблагодарив его, я разыскал дворника. Тот сказал мне, что утром к нему прибежал Иванов и сказал, что Купцов повесился. Дворник сам вынимал его из петли. Позвали милицию и «скорую помощь». Купцов был еще теплый. Его свезли в Александровскую больницу на Фонтанке. Дворник отвечал мне видимо неохотно и торопливо.

В Александровской больнице, куда я шел, думая, [что] может быть, Купцов все же остался жив, что его удалось спасти, что, может, я встречу его, как всегда, веселого, со сверкающими глазами, — мне сказали, что труп Купцова в покойницкой, что в больницу его привезли уже мертвым.

Было лишь около 11 ч. 20 м., в покойницкую еще не пускали, хотя кучка мужчин и женщин уже ждала у дверей.

По моей настойчивой просьбе прозектор, уверявший, что сейчас идет вскрытие трупов, что никого нельзя впустить в покойницкую, все же вскоре разрешил мне войти.

Он приподнял простыни с двух трупов — третий был труп Купцова. Он лежал головой к окну. Безбровые, как казалось, и без ресниц его чудные глаза были слабо прикрыты веками. Тело — истощенное, слабое, плечи угловатые. От шеи вниз по животу — шов от вскрытия. Голова, я невольно удивился, была деформирована, асимметрична: верхняя часть черепа — лоб, виски, темя, вся черепная крышка — как бы сдвинулись на 1/2 вершка вправо. Прозектор взял обеими руками голову Купцова и вправил ее на прежнее место. «Это от вскрытия», — сказал он. «Это был замечательный художник, — сказал я. — Один из лучших в Советском Союзе и в Европе. Разрешите я его поцелую». Я взял Купцова за виски и три раза поцеловал в лоб. «Не надо, — сказал прозектор. — Голова грязная — было вскрытие». Я вытер губы рукавом. (Еще когда я ждал прозектора, я решил, что поцелую Купцова за себя, за его жену и за мою дочку, — и поцеловал его, как он несколько раз за нашу дружбу в порыве восторга от наших разговоров по искусству или при встрече целовал меня в лоб, а однажды поцеловал и мою дочку. Жаль теперь, что я не поцеловал его могучую, искусную правую руку живописца, как он несколько раз, не стесняясь чьим бы то ни было присутствием,

целовал мою руку.) «Все кончено с Купцовым!» — сказал я жене, когда из покойницкой вернулся домой. Она вскрикнула, бросилась мне на шею и заплакала.

Когда я днем провожал ее на вокзал, зашел к Хапаеву. Меня встретили его мать и сестра. Как и моя жена, его мать схватилась за голову, когда я сказал им о смерти Купцова. Ни они, ни Хапаев, ушедший на работу, не знали об этом.

Вечером ко мне пришел Хапаев, а вслед за ним Миша.

Хапаев сказал, что 22 октября он и Купцов были в Доме художника на докладе Игоря Грабаря по искусству. Но вскоре, бойкотирруя докладчика, они спустились в бильярдную Дома художника почти рядом с помещением, где шел доклад, и до конца собрания играли на бильярде. Купцов пил пиво, но умеренно. По окончании доклада они вышли вместе около 1 ч. 30 м. ночи. Прощаясь, Купцов сказал свое мнение о докладчике: «Приехал хам из Москвы — читать доклады». Хапаев ответил: «А наши идиоты смотрят ему в рот». И они разошлись. Утром Хапаев забежал к Купцову — дверь его комнаты была на замке. [Зачеркнуто: Он уже был вынут] Вечером он зашел к Купцову еще раз — дверь была на замке. Еще раз или два он заходил к нему 24-го с теми же результатами. 25-го, т. е. сегодня, он снова пошел к Купцову и у его дома встретил Романовского. На вопрос Хапаева о Купцове тот отвечал уклончиво: «А ты разве сам не знаешь?» Тут же стоял дворник, и Хапаев спросил его: «Дядя Вася! Что с Купцовым?» — и получил прямой ответ.

Говоря о Купцове, Хапаев плакал, опустив голову на стол. Миша узнал о смерти Купцова сегодня в горьком из объявления: «Скоропостижно скончался». Тут же несколько художников говорили о Купцове. Один из них, Скалон, человек лет 60-61, сказал: «Это Филонов довел его до смерти! Это настоящий труп — и вокруг себя сеет заразу». Миша ответил: «Я работаю с Филоновым с 1927 г. и не собираюсь умирать». «Воображаю, что стало бы со мной, если бы я пошел учиться к Филонову!» — сказал Скалон. «Он с такими, как вы, и с вами работать не будет. Вы сами труп, а он с трупами дела не имеет!» — сказал Миша и добавил: — Как вам не стыдно позорить Филонова? Неужели вы согласны с хулиганским каталогом Исакова к выставке Филонова?» — «Какой каталог? Никакого каталога о Филонове не читал!» — сказал Скалон. «Ну а выставку Филонова в Русском музее тоже не видали?» — «Не видал! А разве была выставка Филонова в Русском музее?» —

«Раз вы этого не знаете, мне с вами не о чем говорить», — сказал Миша.

Стоявший рядом художник спросил Мишу: «Как бы познакомиться с Филоновым? Не знаете, примет он меня?» Миша сказал, что не берется отвечать на это за Филонова.

Затем мы втроем решили послать телеграмму о смерти и похоронах Купцова его жене в Вологду. Похороны делает горком. Миша слышал и видел в горкоме и в Союзе, как спорили администранты Изо: хоронить ли Купцова с музыкой или без музыки.

Алексей Кириллов, журналист, партийный работник

19 апреля 1936 г. «...» На днях произошел жуткий случай. Крупно поскандалил на заседании правления колхоза. Особенно досталось первой бригаде.

Бригадир первой бригады — Ворыгин, Яков. Нервный, чувствительный к окрикам человек. Немного глуховатый. Между прочим, на меня он произвел впечатление очень умного и душевного человека. Как-то я разговорился с ним: узнал, что он страстный любитель чтения. Просил у меня «Поднятую целину».

И вот этот Ворыгин, придя домой после собрания, написал записку: «В смерти моей никого не вините. Народу служить я не в силах», вышел во двор и под навесом повесился!

Жена, заметив что-то странное в поведении мужа, вскоре вышла за ним во двор и увидела его в петле, уже почерневшего, без признаков жизни. Очевидно, она не растерялась, потому что быстро вызвала соседей, которые перерезали веревку и вытащили Якова из петли.

На счастье, по соседству ночевал в заезжей наш ветеринарный фельдшер, бывший офицер царской армии, Черниховский. Это он «отходил» Якова, привел его в чувство, заставил жить...

Александр Гладков, драматург и киносценарист

30 июня 1936 г. В газетах сообщение о деле гражданина В. Манухина, журналиста. Это тот самый, приятель Н. Д. Поташинского. Он «толкал» на аборт женщин, с которыми жил. Одна из них покончила жизнь самоубийством. Приговор: «Суд признал Манухина человеком разложившимся, и это разложение переросло в преступные действия против трудовых женщин нашей страны». Он приговорен к 4 годам лишения свободы.

Странная история. Этот Манухин, выложенный франт, салонный ухажер, считавшийся примером воспитанности и светскости.

1 июня. 1937 г. В «Правде» на 6-й полосе под заголовком «Хроника» напечатано: «Бывший член ЦК ВКП(б) Я. Б. Гамарник, запутавшись в своих связях с антисоветскими элементами и, видимо, боясь разоблачения, 31 мая покончил жизнь самоубийством». И далее тут же, под общим заголовком, информация об открытии в Ленинграде плавательного бассейна и о начале приема в московские школы.

21 января 1938 г. Только что проводил на метро маму, которая, приехав утром с дачи, едва не застала у меня Тосю Шк. <...> Под вечер, провожая маму, был свидетелем странного происшествия. В вестибюле Арбатского метро застрелился постовой милиционер. Трудно забыть его фигуру в луже крови с подвернувшейся шинелью.

12 февраля. По словам Х., число невозвращенцев невелико. Когда-нибудь историки будут недоумевать, размышляя над послушанием, с которым наши дипломаты ехали навстречу смерти в эти годы. Число самоубийств значительно. Большая часть из них чекисты. Вероятно, это самые умные люди.

Александр Аросев, революционер, советский партийный деятель, чекист, дипломат, писатель; репрессирован и расстрелян

24 августа 1936 г. <...> Сегодня в газетах приговор Каменеву, Зиновьеву, Панаеву, Мрачковскому, Евдокимову, Тер-Ваганяну, И. Н. Смирнову, Рейнгольду, Гольцману, М. Лурье, Н. Лурье, Дрейцеру, Ольбергу, Перману-Юргину – всех расстрелять.

Третьего дня застрелился Томский М. П.

Сегодня Аралов мне сказал, что отравился товарищ Пятаков, но будто бы неудачно, его свезли в больницу.

Никто ничего не говорит. Спокойно разговаривают:

– Вы сегодня купались?

– Нет, я принимал душ.

На другом конце стола:

– Вы играете в теннис?

– О, да.

Еще кто-то:

– Вот малосольные огурчики, замечательные.

Андрей Аржиловский, счетовод тюменской сельхозартели «Прогресс»; арестован и расстрелян

20 ноября 1936 г. Сегодня целый ряд происшествий: утонул пьяница художник; застрелился учитель; повесился какой-то завхоз.

Между прочим, газеты очень мало уделяют внимания хронике событий; получается впечатление, будто жизнь идет по регламенту, без всяких приключений. На самом деле, конечно, не так. Вообще-то за всю революцию жизнь мало освещается в повседневной печати, или освещается одна сторона

Аркадий Маньков, историк; в годы ведения дневника — студент, сотрудник библиотеки

26 мая 1939 г. Один из студентов сдал зачет, пошел в общежитие и повесился. Это четвертый случай самоубийства на нашем факультете за этот год. Целый день разговор шепотом.

Георгий Эфрон, сын Марины Цветаевой, переводчик

29 апреля 1940 г. Вчера, 28го, мать была в Болшеве, с Митькой и двумя представителями НКВД. Очередная — очень приятная — новость [sic]: повесился поселившийся на «нашу» дачу начальник милиции. И не повесился, а удавился. Привязал ремень к кровати, в петлю просунул голову и шею, уперся ногами в кровать — и удавился. Хорошенькая дача, нечего сказать! И до нас там был арестован какой-то вредитель, потом вселились семьи Эфрон и Львовы, и всех, кроме двух лиц, арестовали, потом поселились судья и начальник милиции, который скоро удавился.

27 августа 1940 г. Я говорю совершенную правду: последние дни были наихудшие в моей жизни. Это — факт. Возможности комнаты обламывались одна за другой, как гнилые ветки. Провалилась комната на Метростроевке — по закону мы туда не можем въехать. Друзья (или так называемые) не могут ничего сделать. Мы завалены нашим багажом. Со дня на день могут приехать Северцевы. Мать живет в атмосфере самоубийства и все время говорит об этом самоубийстве. Все время плачет и говорит об унижениях, которые ей приходится испытывать, прося у знакомых места для вещей, ища комнаты. Она говорит: «Пусть все пропадает, и твои костюмы, и башмаки, и всё. Пусть все вещи выкидывают во двор». Я ненавижу драму всем сердцем, но приходится жить в этой драме. Я не вижу никакого исхода нашему положению. Эти дни — самые ужасные в моей жизни. И как я буду учиться в такой обстановке? Положение ужасное, и мать меня деморализует своим плачем и «lâchez tout»⁶. Мать говорит, все пропадет, я повешусь и т. п.

⁶ Отпустите/оставьте всё (фр.). — Примеч. ред.

Лазарь Бронтман, журналист, корреспондент «Правды»

3 ноября 1940 г. За последние 3-4 месяца все наперебой спрашивают меня: что с Коккинаки? Говорят, что он разбился? Застрелился? Убит на финском фронте?

Первоисточником этих слухов послужило радио. Радио его хоронит уже второй раз. Когда хоронили Чкалова, то при выносе урны с прахом из Колонного зала диктор бухнул в эфир: вот несут урну с прахом Коккинаки. А второй раз, судя по рассказам, случилось так. Во время нынешней первомайской демонстрации с Красной площади диктор — писатель — объявил примерно так:

— Вот идет колонна авиастроителей. Высоко над головами подняты портреты знатных летчиков, отдавших свою жизнь на дело укрепления советской авиации. Вот несут портреты Чкалова, Коккинаки, Серова, Осипенко.

Так он попал в обойму мертвецов. Досужие радиослушатели, всяк по своему, начали комментировать это сообщение. Так как только-только закончились бои с Финляндией, то наибольшим распространением пользовался такой рассказ: во время выполнения боевого задания Коккинаки принял нашу дивизию за финскую. Он налетел на нее — и, вы понимаете, это же Коккинаки! (дань мастерству покойника!) — разбомбил всю дивизию в чистую. Прилетел обратно, узнал об ошибке и застрелился....

А Кокки даже и не был в Финляндии!

Слухи оказались настолько распространенными, что проникли даже в иностранную печать. Некоторые английские и американские газеты писали, что в боях с Финляндией убит известный русский летчик — генерал Коккинаки. Меня об этом спрашивали различные люди и в Москве, и в Чечне, и в Осетии.

Володя с огромным удовольствием выслушивает сообщения о своей гибели. Смеясь, указывает, что, очевидно, слухи дошли до избирателей, ибо писать стали гораздо меньше.

Несколько дней назад позвонил мне:

— Приезжай в картишки перекинуться с покойником!

Александр Дрейцер, главный врач Центральной клинической больницы (ЦКБ) в Москве

29 сентября 1941 г. Пострадало много жилых домов. Нет автобусов. Участились случаи падения в предоконную яму. Дома отравилась девушка 19 лет. Выпила склянку иодной настойки. Родители

лежат в обмороке, сестра мечется по комнате, а сама больная лежит на диване без чувств. На столе письмо в Красную Армию. Оказываю ей помощь. Она «жить не хочет». Она на заводе испортила деталь (это не первый раз, ее все ругали, даже «добрый» мастер).

Переговорил с комсомольской ячейкой. Встретились в больнице. Потолковали. Потом возвращаю ей письмо в Красную Армию. В отчаянии она это письмо написала жениху в Красную Армию. Обрадовалась, что письмо не отправлено. Обещает больше таких «глупостей» не делать.

14 марта. 6 часов вечера. Завмаг К. 31 года, красивый мужчина, прострелил себе грудь. В сердце не попал. Пуля застряла в легком. Тут же его жена, молодая блондинка лет 18–20. «Скажите, доктор, он будет жить? Скажите, не бойтесь, я все перенесу». Успокаиваю ее, говорю, что надо срочно его в больницу направить. Внизу она просит нас задержаться, так как забыла наверху папиросу. Губки намазаны, щечки напудрены. В Институте она вдруг громко заявляет: «Мой первый муж застрелился – так напоял сразу, а этот...». У К. в кармане письмо жены, в котором она ему дает отставку.

24 марта 1942 г. На фронте «без существенных перемен».

11 часов дня. С целью самоубийства гражданка Д. выпила неизвестный яд и дала собачке. Затем взяла собачку в постель и стала ждать смерти. Соседи обратили внимание на гробовую тишину у Д. и вызвали милицию. Милиция вскрыла комнату и вызвала «Скорую». Собака шаталась на ногах, и ее пристрелили, а Д. в бессознательном состоянии, с едва уловимыми признаками жизни, увезли в больницу.

24 апреля 1943 г. Милиционер, девушка 17 лет. Ночевала у жениха своего, тоже милиционера. Утром пошла дежурить. Забыла пудреницу. Вернулась за ней и у жениха застала другую девушку. Пришла на пост и застрелилась. Вызвал комсомольскую ячейку, которая обещала это дело обсудить.

Завмаг П. 62 л.[ет] повесился. Оставил трогательное письмо. Его сотрудники крали продукты. Проверив наличие, он обнаружил воровство. Во избежание позора – повесился.

Лев Николаев, медик, антрополог и анатом

15 декабря 1941 г. Сегодня евреи города Харькова переселяются в отведённый им под гетто район. С ними немцы поступили очень жестоко. <...> Приказ о выселении на окраину города привёл евреев

в отчаяние. Я слышал, что будто-бы жена покойного профессора Гиришмана выбросилась на улицу с третьего этажа, что доктор Гуревич, милейший человек, покончил самоубийством, что один еврей, фамилию которого мне назвали, повесился. Не знаю, верны ли эти слухи.

Владимир Шве́ц, композитор, музыкальный педагог

17 января 1942 г. Холод. Не помню такого в прошлом году. Едва добрался до учреждения на Успенской. Самодовольный швейцар. Анна Николаевна опоздала. Они, оказывается, еще не инвентаризировали библиотеки Вилинского. Анна Николаевна раздражена и ушла в Примарию⁷. Был в парикмахерской. Потом — в школе Столярского. Все книги наверху потопорщились и смерзлись. Наверно, погибли. Среди мусора нашел поразительно исполненный портрет мальчика работы Александровича. Вечером заходил Сапунков. По городу очень много случаев самоубийств евреев. Много их замерзает на улицах и в парках. Обогреться их никто не пускает.

6 мая 1962 г. Только сегодня Юра заехал минут на двадцать. Он был на огороде, встречал восход солнца в санатории Чкалова, ездил к бабушке. С досадой вечером сам ушел смотреть фильм — аргентинскую мелодраму «Пласауникум». В зале невозможные реплики: «Трави её!» и т. д. Возвращаясь из кино, очень переволновался, так как в одном окне на нашей улице увидел повесившуюся в комнате женщину.

Леонид Тимофеев, литературовед и переводчик

11 августа 1942 г. <...> Слышал мрачные подробности о смерти жены поэта Санникова. Она была в Чистополе. Только что повесилась дружная с ней М. Цветаева⁸. Пришло сообщение (неверное) о том, что Санников убит. Она решила повеситься. В это время пришел ее сын, увидел ее на чердаке с веревкой, спросил, что она делает. Получил ответ, что вешает белье. Вскоре он ушел с приятелем, а когда вернулся, нашел ее висящей в комнате. Осталось двое детей.

Всеволод Иванов, писатель, драматург

24 ноября 1942 г. Вторник.

<...> В «Асторию» пришла актриса, два года назад была красавица,

⁷ Примарія (рум. primărie.-а) — мэрия, мунициплитет в Румынии и Молдавии. — Примеч. ред.

⁸ По официальным источникам, Марина Цветаева умерла 31 августа 1942 г. — Примеч. ред.

из-за нее повесился человек, теперь вывалились зубы, развалина. Я кормил ее. <...> Актриса, из-за которой повесился знакомый, питалась тем, что у складов, рано утром, собирала раздавленных крыс — грузовиками ночью. Ловить их не на что, приманки нет

23 февраля 1943 г. Вторник.

<...> Лагерь пленных. Комендант Великих Лук, которому Гитлер обещал переименовать город в его честь. Его просят доложить пленным, как он защищал Великие Луки. Он поправил на шее железный крест и начал: «Я — враг большевиков, но я в плену». Затем — вопросы пленных: «А почему полроты погибло, которых вы посылали за баранами?» — «А, восемь человек перебили — ходили они за молоком для вас?» — Все вопросы в струнку, по форме. И под конец: «Почему вы не выполнили долг немецкого офицера — не застрелились?» Полковник объясняет так, что у него выбили из рук револьвер. Под конец собрания выносят единогласное решение — «Просить коменданта лагеря выдать на один день револьвер господину полковнику Зельцке».

25 марта. Четверг.

<...> В половине двенадцатого приехала Анна Павловна. В семь часов вечера моя дочь Маня отравилась купоросом, взяв его из «Химик-любитель». Приняла чайную ложечку. Единственно, что ее может спасти — у Анны Павловны случайно оказалось поллитра молока. Девочка, перепугалась, сразу же выпив, сказала матери. Анна Павловна дала ей молока. Через полчаса приехала карета скорой помощи. Как только Анна Павловна пришла, мы позвонили в больницу Склифосовского. Там сказали — опасности для жизни нет, спит. Девочку потрясло ее пребывание в ремесленном училище, попытка дочери Любы — племянницы Анны Павловны, — двенадцатилетней, выброситься из окна, т.[ак] к.[ак] Люба хочет выйти замуж и дочь ревнует; у соседки — сестре ее приказано в 24 часа покинуть Москву, т.[ак] к.[ак] сын оказался врагом народа, а дочь сестры умирает от туберкулеза. Кроме всего это — Маня мечтательна, живут они плохо, денег я даю мало, а ей хочется «замков», читает Чарскую⁹, вчера смотрела «Леди Гамильтон», обижалась на мать, которая ее раздражает, видимо, потому, что беспомощна, ничего заработать не может...

⁹ Лидия Алексеевна Чарская (1875–1937) — русская детская писательница, актриса, автор более 160 романов, особенно пользовавшихся популярностью у девушек в дореволюционной России. После революции книги Чарской были обвинены в пошлости и сентиментальности, запрещены и изъяты из библиотек. — Примеч. ред.

Сергей Дмитриев, историк, педагог, музейный работник

28 марта 1949 г. На заседании президиума Ученого совета всего МГУ одобрили меры Истфака и кафедры основ марксизма-ленинизма по очищению от космополитов. Председательствовал академик [В. С.] Немчинов. После заседания от Сидорова услышал, что в Иванове покончила жизнь самоубийством Нина Разумовская. Обстоятельства были будто бы такие — в Пединституте Ивановском, где она преподавала, обсуждался вопрос о космополитах в исторической науке. Громили Рубинштейна за историографию (это и понятно, ибо «героем» в Иванове является [И. И.] Мордвишин, считающий себя первым разоблачителем Рубинштейна). Разумовская вступилась за Рубинштейна. Тогда ее так «проработали» всем собранием во главе с Мордвишиным (воображаю, что при этом в Иванове было сказано и как сказано, если в Москве, в университете ничтоже сумняшеся кричали о троцкизме, вражеской, подпольной работе группы Минца и иже с ними, разумея под последними кого угодно и не обременяя себя поисками доказательств!), что придя домой, она перекинула через двери (?) ремешок, сделала петлю и повесилась.

Это была молодая (25 лет), красивая девушка, она имела хорошие способности к научной работе. Ее диссертация, защищенная у нас на Истфаке, включена в план издательства на 1949 г. Она кончила Истфак МГУ, прошла при нем аспирантуру при нашей кафедре под руководством Сидорова. Я ее довольно часто встречал; один раз в обществе. Понятно, что она еврейка. Думаю, что в своих предсмертных настроениях она не одинока была; многие из еврейской молодежи прошли школу национализма в этот несчастный март 1949 г.

Но на этом история не кончается. К Сидорову пришла группа студентов и чуть ли ни кое-кто из аспирантов, из лиц, знавших покойную, с просьбой позволить им перевезти тело Разумовской в Москву, поставить гроб в Актовом зале Истфака и придать похоронам официальный характер. Разумеется, дело шло о демонстрации над гробом Разумовской по поводу февральско-мартовской резни «космополитов». Сидоров запретил эту демонстрацию, будто бы дал им денег и отправил на похороны в Иваново.

Таковы наши дела и дни¹⁰.

¹⁰ Аллюзия на название поэмы древнегреческого поэта Гесиода «Труды и дни». — Примеч. ред.

Ольга Берггольц, поэтесса

20 мая 1949 г. <...> Третьего дня покончил самоубийством тракторист П. Сухов. Лет за 30 с небольшим. Не пил. За несколько дней до этого жаловался товарищам, что «тоска на сердце, и с головой что-то делается». Написал предсмертную записку: «Больше не могу жить, потерял сам себя». «У него, правда, что-то все не ладилось, — говорила Земскова, — но человек был неплохой. С женой неважно жили, она его слишком пилила, чтоб и в МТС работал, и тут норму выжимал».

Он повесился на полдороге от Старого Рахина до станции, недалеко от дороги. Путь к себе заметил — пучками черемухи и сломленными верхами ели, — «партизанская манера путь указывать», — заметил Земсков.

Говорила вчера с председателем колхоза — Качаловым. Потерял на войне троих сыновей, один имел высшее образование, историк. Жаловался на сердце, — у всех неврозы, неврастения, все очень мало и плохо едят, «больше молоко».

Григорий (Цви-Гирш) Прейгерзон, писатель, инженер, политзаключенный

28 октября 1957 г. <...> Я вспоминаю зэка Михайлова, который работал на РЭМЗе. Молодой и красивый парень, но с больными ногами. Однако, несмотря на это, он играл в футбол за первую команду РЭМЗа. И вот к нему пришла беда. Однажды вечером, зимой (это было в начале 1955 г., за несколько месяцев до массовых освобождений), он надел чистую рубашку, прошел через запрещенную зону, подошел к ограде из колючей проволоки, прополз под ней и встал. Видна была только сгорбленная фигура в бушлате. Шел снег, крупные хлопья падали с черного неба. Электрическая лампа освещала его тусклым светом. После трехкратного предупреждения охранник выстрелил и убил его. Потом говорили, что Михайлов будто бы до этого получил письмо от жены, в котором она сообщила, что оставляет его и выходит замуж за другого.

Я не думаю, что Файман был готов на самоубийство. Он всегда считал, что справедливость восторжествует, что в верхах положение изменится и его, Соломона Файмана, освободят и он вернется домой. Я любил его слушать: он говорил на прекрасном образном русском языке. Все слухи, о которых он рассказывал, были хорошие. Файман видел в них лишь добрые предзнаменования и говорил мне: «Все идет как надо, мы будем

скоро дома, Герш Израйлевич...». И этот старый человек протягивал мне свою маленькую руку и уходил, тяжело опираясь на палку.

Юрий Нагибин, *писатель-прозаик, журналист и сценарист*

12 августа 1978 г. Я не знал, что накануне покончила с собой 87-летняя Лили Брик. Она сломала тазовые кости и, поняв, что они не срастутся и ей грозит полная неподвижность, отравилась. Она оставила записку, что «никого в своей смерти не винит», а Катаняну успела сказать: «Я очень тебя любила». Она ушла гордо, без жестов. Лет десять назад «Огонек» разжаловал ее из любимых женщин Маяковского. Основание: Маяковский не мог любить жидовку. Он должен был любить прекрасную русскую женщину Иванову. Поэтому смерть Лили прошла незаметно.

Лев Левицкий, *литературный критик, литературовед*

19 декабря 1979 г. Утром, не успев я снять пальто и рассказать Люсе о поездке, как раздался телефонный звонок. Инна Борисова сказала, что умерла Таня Паперная. Покончила с собой. Скопила таблетки снотворного. Матери сказала, что с мужем уходит в гости, а мужу, что будет с матерью. Оставшись одна, отравилась. Была в глубочайшей депрессии. Лежала в санаторном отделении психиатрической больницы. Там пыталась наложить на себя руки, но вовремя подоспела мать. С тех пор с Тани не спускали глаз. Казалось, что она медленно выздоравливает. Но это было видимостью. Тем, что психиатры называют десимуляцией. Ужасно жалко Зяму и особенно — Леру. Боюсь, что одна из причин случившегося — тяжелая наследственность. Боже мой, сколько самоубийств! Недели три назад перерезал себе вены молодой художник, работавший в «Литературке» (Иваницкий?). На моей памяти — Фадеев, Костя Лапин, Георгиевская, Златогоров, Босняцкий. Это только из нашего Союза. То-то есть основания у жуликов журналистов-международников приписывать самоубийства на Западе тамошнему растленному социальному устройству.

В Ленинграде Витя показывал мне таблицу, на которой обозначены дни и месяцы наибольшей солнечной активности. Ноябрь и декабрь нынешнего года — пик этой активности. Отчасти, очевидно, корень в этом. Но только отчасти. Жизнь, на которую мы обречены нашими условиями, не способствует нормальному психическому состоянию.

Вчера позвонила Ася. Пронесся слух, что К. покушался на самоубийство. В бане попытался бритвой перерезать себе горло. Слух подтвердился. Он-то с чего? Поглощен собой и своими достижениями. Производил на меня впечатление человека вполне уравновешенного — и такой шаг. Плохо мы знаем друг друга.

11 февраля 1983 г. В конце декабря позвонил мне Леня Григорьян и сказал, что он в Москве по печальному поводу. Умер его школьный товарищ Гена Никольский, с которым его связывала тесная дружба. В этом же разговоре Леня сообщил мне, что умер Марк Копшицер. Я видел его мельком, когда приезжал 5 лет назад в Ростов на похороны Виталия. Автор живой книги о Валентине Серове, которую Копшицер написал по вдохновению в свободное от работы время, он всю свою жизнь мыкал беды. Бесчисленные болезни, престарелые родители, за которыми ходил нянькой, литературные неудачи. Этот маленький и тщедушный человек одиноко противостоял ударам судьбы. В Союз писателей, куда Копшицера рекомендовали Корней Чуковский, Виталий и еще какой-то именитый литератор, ростовские молодчики преградили ему путь, мотивируя это тем, что его книгу нельзя отнести к художественной литературе (точно не то же самое можно сказать о сотнях критиков, литературоведов, очеркистов, которые без затруднений стали членами Союза). В издательстве с ним отказывались иметь дело на том основании, что по образованию и специальности он не искусствовед. Копшицер не выдержал всего этого. Он повесился у себя в комнате, на внутренней ручке двери. Полупарализованный отец несколько раз звал его и, не получив ответа, въехал на кресле-каталке в комнату. Дверь распахнулась и на пол рухнуло тело его мертвого сына. Увидев это, он выехал на лестничную площадку и стал, что мочи есть, кричать. Сбежались соседи. Копшицер не оставил никакой записки и только начертил на картонной коробке два телефонных номера. Номера людей, которым надо позвонить. Один из них был Лёнин, который в это время собирался в Москву на другие похороны.

Муся Кротова, педагог

17 марта 1983 г. Две недели не писала. Вообще сомневаюсь, стоит ли продолжать это пустое дело. <...> За это время ещё грустное событие в деревне: умер лесник Иван Махоткин, мой ровесник. Фактически это самоубийство. Он пил, пил водку (вместе с женой

Любой), зная, что умирает от алкоголя. Это все видели, но никто не смог предотвратить при полном равнодушии дочери и трёх сыновей, которые всё знали. Теперь очередь Любы. Может, смерть мужа её остановит? Идиотизм деревенской жизни, бесцельность существования.

Сергей Кононов, участник боевых действий в Анголе

6 мая 1985 г. Понедельник.

В Уамбо в военной миссии ЧП. Шифровальщик застрелил 5 человек, и сам застрелился. Алексея Мурашко срочно самолетом из Намибе перебросили. Один офицер еще был жив. Пуля разворотила челюсти. А Мурашко был челюстно-лицевым в Краснодаре. Все бандиты клиенты.

Причины неясны. Скорее всего психика. Хотя климат там хороший, это не «лампочка» в пустыне палящая.

Альфред Сайвальд, инспектор уголовного розыска, водитель

27 сентября 1987 г. Толик рассказывал о зоне. Полный беспредел. Люди голодают; мужеложество; оборудование, на котором работают, старое – отрывает руки, ноги, отрезает пальцы. В мае, говорит, опять повесился парень, его замучили работой – он был хорошим сварщиком. Об этом знали все, а объявили, что он письмо о разводе получил. Толик в это время был на свидании, там окно выходит на промзону. А оттуда как раз тело выносили, закидали теглогрейками, чтобы никто не догадался, но ведь люди-то не дураки. Единственное что – добавили 4 рубля на отоварку тем, у кого нет нарушений. А нарушения дают за расстегнутую пуговицу, стрижку, за тапочки.

Геннадий Обатуров, советский военачальник, генерал армии

29 августа 1991. Москва. Повесился Маршал СССР Ахромеев. В посмертной записке он изложил причины. Суть сводится к следующему: «Идеалы, за которые он боролся всю жизнь, рухнули. Мое положение дает мне основания расстаться с разрушенной жизнью вот таким образом»...

Аноним, житель Казани

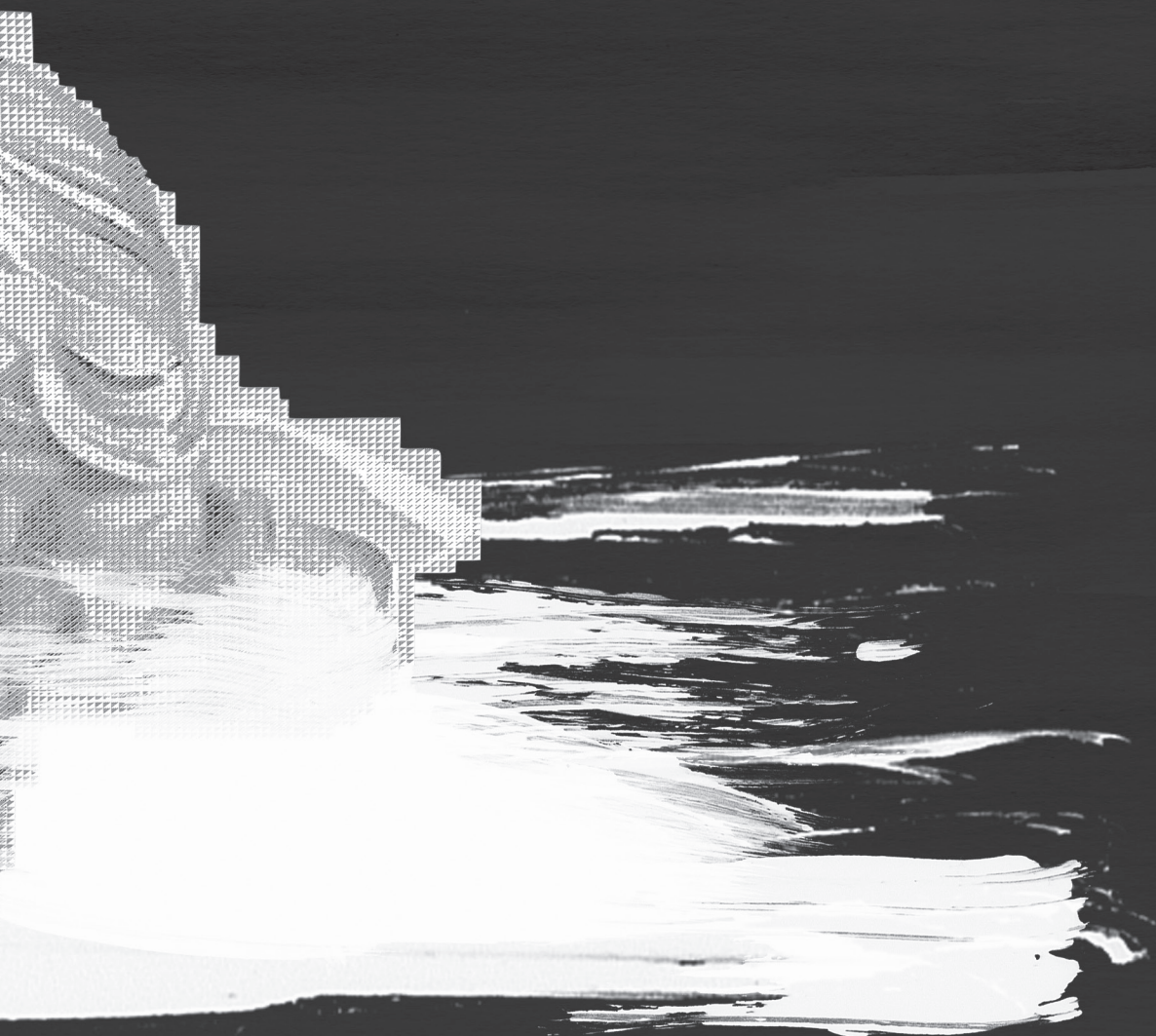
6 декабря 1991. Пятница. +4°. У Миши знакомый съездил во Францию. Рассказывает что по фр.[анцузскому] TV показывали

репортаж с Гдляном, где он утверждал, что Горбачев сам затеял путч с целью убрать Ельцина. Показывали застрелившегося Пуго, причем сказали, что его и его жену пристрелили. Кручине сделали укол и лишь потом выбросили из окна. Показывали раздетый труп Ахромеева, когда его выкопали на кладбище.



Анна Котомина

ОБРАЗ СМЕРТИ В СОВЕТСКИХ КИНОПЛАКАТАХ



Киноплакаты издавались многотысячными тиражами к выходу фильма на экран, чтобы после окончания проката навсегда перейти в архивы. Жизнь плакатного сообщения напоминала недолговечную жизнь газетного выпуска. 28 августа 1923 г. газета «Оренбургский рабочий» пишет: «Помни, что газета живет один день. Газета — однодневка. То, что важно и интересно сегодня, то может потерять всякое значение завтра». То же можно сказать о плакатах. Киноплакаты — часть повседневности, и обычно не принимается во внимание то, что «в пропаганде конструировалась самостоятельная система, самоорганизация которой обеспечивалась постоянством ее мотивов и структур. Кардинальные изменения возможны при смене господствующих идеологических парадигм» (Вашик, Бабурина 2005: 126).

Музеефикация помогает увидеть повседневный предмет в новом свете. Большие оцифрованные и систематизированные коллекции плакатов дают возможность увидеть, как плакат был связан с изменениями в жизни культуры и общества, которые, на мой взгляд, было бы слишком просто сводить только к «смене господствующих парадигм». Исследования коллекций плакатов показывают, что «самоорганизующаяся» из мотивов и структур плакатных сообщений система весьма чувствительна к малейшим сдвигам в жизни общества. Эта чувствительность — залог успешности доставки плакатного сообщения адресату. Среди «постоянных» мотивов плакатных сообщений не последнее место занимает мотив смерти¹. «Плакат конструирует образы людей и окружающего их мира, образы, которые не соответствуют действительности, а как бы предназначены опережать ее — например, образ советского человека, каким он должен выглядеть с точки зрения руководящих партийных органов» (Вашик, Бабурина 2005: 127). Плакат, представляющий идеальный образ человека и окружающего мира, неизбежно отражает и определенное отношение в обществе к смерти.

¹ Мотив — простейшая составная часть сюжета плакатного сообщения, второстепенная дополнительная тема, призванная оттенить или дополнить главную, основную тему плакатного сообщения. В понимании того, что такое «мотив» в плакатном сообщении, я, следом за К. Вашиком и Н. Бабуриной, опираюсь на классическое определение В. Шкловского, которое распространяю и на визуальную составляющую плаката. Теоретическое обоснование возможности исследовать мотивы плакатного сообщения заложил Р. Барт, убедительно доказавший, что плакат обладает собственной «риторикой», строящейся из комбинации текста и изображения, сочетаемых для передачи сообщения. (Шкловский 1929; Барт 1989; Вашик, Бабурина 2005).

Методы исследования

Данное исследование ставит своей задачей разобраться в том, как исторический и культурный контексты влияли на способы изображения смерти на киноплакате. Хронологические рамки коллекции, которая стала основой исследования, позволяют увидеть то, как изменения в системе «мотивов и структур» плакатных сообщений в поворотные моменты жизни общества влияли на отношение общества к смерти. Исследование проведено на основе коллекции киноплакатов Государственного центрального музея кино (ГЦМК), насчитывающей 10 тысяч экземпляров. При подготовке статьи были проанализированы 177 плакатов к фильмам 1930-х гг., 189 плакатов 1940-х гг., 633 плаката 1950-х гг., 651 плакат 1960-х гг., 1322 плаката к фильмам 1980-х гг. и небольшая коллекция из 55 плакатов к советским фильмам и фильмам стран социалистического лагеря, созданных кубинскими художниками в 1970-е гг. Общее количество проанализированных плакатов составляет 3027. Анализ такого количества плакатов стал возможным благодаря трехлетней работе автора статьи в фонде плакатов ГЦМК и доступу к оцифрованной части коллекции. В качестве дополнительного источника были использованы киноплакаты, изданные в альбомах (Castaghna 2004; Шклярчук 2012).

Количество проанализированных по каждому десятилетию плакатов определялось структурой коллекции ГЦМК². К сожалению, пополнение музейных собраний происходит не всегда равномерно. Однако объем материала и его первичная систематизация, необходимая для музейного хранения предметов, предоставляют возможность работать с коллекцией как с массивом данных.

В исследовании, положенном в основу данной статьи, я опиралась на подходы, выработанные относительно молодой дисциплиной *media studies*. Основу применяемых подходов заложили работы М. Маклюэна и канадской школы исследования медиа, а также ее последователи, прежде всего Ф. Киттлер, который обо-

² В статье несколько меньше внимания будет уделено киноплакатам 1920-х и 1970-х гг. Хотя в 1920-е гг. в области киноплаката советские художники-графики создали много шедевров, «самоорганизующаяся система мотивов и структур», свойственная советскому киноплакату, в последующие десятилетия только начала складываться. В 1970-е – первой половине 1980-х гг. советский киноплакат проходил «накопительный» период, готовилась смена поколений и радикальный пересмотр наследия, советские киноплакаты этого времени малозначимы как самостоятельные сообщения. Отображение темы смерти в плакатах 1920-х и 1970-х гг. менее артикулировано и представляет меньший интерес для исследования. Тем не менее при подготовке статьи были изучены 59 плакатов 1920-х гг. и 253 плаката 1970-х гг. из коллекции ГЦМК.

сновал плодотворность применения понятийного аппарата математической теории коммуникации к исследованиям медиа (Киттлер 2009; Маклюэн 2007). Теоретическая основа используемых подходов подробно изложена в обобщающих работах, например, в таких как «Критические термины для медиаисследований» или в статье Дж. Гиллори «Генезис медиаконцепта» (Critical terms 2010; Guillory 2010). Современная теория медиа рассматривает не только плакат, но и роман, станковую картину, кинофильм как культурные феномены и как техники передачи информации от авторов к читателям (зрителям). Каждый тип медиа использует собственные технические и смысловые приемы создания кодов. Коды образованы как материальными элементами — красками, линиями, буквами, световыми и звуковыми волнами — так и правилами их сочетания, которые диктуются и особенностями технологий, и культурой.

Мы можем считать киноплакаты медиа, так как в плакатах используются условные рисунки, шрифт и технологии печати для передачи прямых и косвенных сообщений потенциальным зрителям фильмов. Условные рисунки, способ репрезентации фильмов, выступают в данном случае как часть технологий кодирования информации, которые кажется плодотворным понимать более широко, чем как простые приемы тиражирования изображений. Это позволило, минуя анализ способов нанесения типографской краски на лист, перейти к рассмотрению того, что К. Вашик и Н. Бабурина называют «устойчивыми мотивами и структурами» плакатных сообщений, которые определяли формы плакатных сообщений на следующем уровне организации информации в плакате. На этом уровне возможно сопоставление композиционных решений киноплакатов с фабулой образцовых романов, написанных в духе социалистического реализма, и сюжетами советских фильмов. Фильмы, романы и плакаты при избранном подходе — различно организованные носители информации, которая в один и тот же исторический период доставлялась одному коллективному адресату, советскому человеку. Специфика выбранного подхода заключается в том, что киноплакаты, как и все медиа, рассматриваются как устоявшаяся техника кодирования и передачи информации, которая, как и все остальные технологии, исторически изменчива и контекстуально обусловлена. Представление о станковой живописи и тиражной графике как разных способах кодирования визуальной информации позволяет, например, видеть параллели между

плакатами и картинами одного исторического периода, оставляя вне поля зрения индивидуальные творческие методы художников. Традиционный для искусствоведения подход историзации индивидуальных решений отдельных авторов плохо применим к работе с массовым материалом киноплакатов, большая часть которых не слишком оригинальна с художественной точки зрения.

При исследовании изменений «риторики киноплаката» как технологии кодирования информации отбирались, как уже было сказано выше, экземпляры (или кейсы), на которых образы, символизирующие одни и те же сюжетные ходы, представлены в наиболее отчетливой форме. Кейсы показывают, как сюжеты кинофильмов, в которых умирают герои, репрезентировались на плакатах или как одни и те же смыслы могли передаваться при помощи разных медиа.

При исследовании киноплакатов был использован метод иконологического анализа, применявшийся в работах американского историка искусств Э. Панофского как раз в те годы, к которым относятся первые рассматриваемые в данной статье кейсы. Однако классические методы иконологии были скорректированы с учетом специфики новых подходов *media studies*.

Что такое киноплакат?

Киноплакат – средство рекламы. Красивые девушки, страстные взгляды, энергичные и элегантные детективы, мчащиеся автомобили, искрящиеся бокалы напитков – вот типичные образы рекламных медиа. По законам коммерции, в рекламных сообщениях не должно быть отталкивающих или пугающих образов. Однако, как выяснилось при работе с коллекцией ГЦМК, буквальное или символическое изображение мертвых тел или их частей, орудий убийства на советских киноплакатах – не такая уж редкость. Киноплакаты статичны, по этой причине на них изображаются кульминационные моменты процессов (смерть, умирание), или художники используют условные знаки. В статье будут проанализированы отдельные изображения мертвых (или кажущихся мертвыми) тел и знаков смерти³ на киноплакатах, которые представляются характерными для рассматриваемой эпохи.

³ Термин «знак» здесь и далее я употребляю в классическом значении, сформулированном в работах Ч. Пирса: отметка, изображение с определенным смыслом. Знак замещает обозначаемое, но не полностью (Пирс 2000).

Назначение плакатов — мотивировать адресата совершить определенные действия. Киноплакаты, в частности, побуждают человека к просмотру фильма. Чтобы выполнить свое назначение, плакат должен привлечь рассеянный взгляд бредущего в толпе и занятого своими мыслями прохожего, запасть ему в память (Кениг 1925: 15). Шокирующие или пугающие образы на плакате могут остановить взгляд прохожего, но их мотивирующая сила представляется сомнительной: положительные эмоции мотивируют надежнее, чем гнев или страх⁴.



1. О. Бурова. Смерть детоубийцам. 1942 г.
Государственный историко-мемориальный
музей-заповедник «Сталинградская битва»

Советский киноплакат в историко-культурном контексте

Образы увечий и смерти не редки на советских политических плакатах периода Второй мировой войны. В частности, на плакате художника М. Мальцева «Воин Красной армии, освободи!» (1943)

⁴ Яркий пример воздействия на зрителя шокирующих образов на плакатах можно взять из недалекого прошлого. Весной 2010 г. группы АДБ и «News Outdoor» проводили на улицах Москвы рекламную кампанию «Всё равно?». Кампания была посвящена борьбе с курением, в ней использовались изображения увечий, которые являются одним из визуальных обозначений угрозы смерти. В частности, изображение младенца, о спину которого затушен окурок, безусловно, приковывало взгляд прохожих и невольно западало в память.

видим избитую женщину в порванном платье на первом плане и убитую на втором. На плакате О. Буровой «Смерть детоубийцам!» (1945) крупным планом изображена мертвая девочка с кровью у виска и букетом ромашек, выбитым из рук кованым солдатским ботинком со свастикой (ил. 1). Аудиторию антифашистских плакатов, по мысли их создателей, должно было объединить чувство гнева по отношению к общему врагу.

Сходство образов, использованных в плакатах о вреде курения 2010-х гг. и в антифашистских плакатах 1940-х гг., говорит о долгой жизни приемов создания плакатных изображений, показавших свою действенность. Коммерческую рекламу, в том числе и кино-рекламу, отличает от политической (и социальной) рекламы то, что она преследует конкретную цель – побудить адресата рекламы сделать выбор, купить товар. Это ведет к ограничениям в выборе средств выражения основной идеи плаката⁵. Плакат наглядно отображает свойства рекламируемого продукта. Образы плаката должны быть заведомо оптимистическими и позитивными. Как же тогда на советских киноплакатах могли появиться образы, связанные со смертью, которые, как кажется, пугают, отталкивают, вызывают негативные эмоции? Какие свойства советских фильмов, рекламой которых они служили, они отображали? И почему эти образы не отпугивали зрителей?

Можно было бы объяснить появление на киноплакатах неорганичных для коммерческой рекламы образов отсутствием в СССР рыночной экономики и ее инструмента – коммерческой рекламы. Советские зрители были не избалованы развлечениями и, особенно в период известного «малокартинья» середины века, смотрели отечественные и зарубежные фильмы в кинотеатрах по многу раз. Решение пойти на фильм мало зависело от того, насколько эффектно выглядели киноплакаты к нему. В условиях дефицита и отсутствия конкуренции рекламные формы теряли свой функциональный смысл. Казалось бы, в такой ситуации художник мог изображать на плакатах что угодно. Однако художник-киноплакатист был не так свободен в работе над плакатом, как может показаться на первый взгляд.

После национализации кинопроизводства в 1919 г. советские киноплакаты перестали быть средством конкурентной борьбы, но

⁵ Точнее всего об особенностях, отличающих коммерческие плакаты от остальных типов изображений, высказался Р. Барт: «Значение всякого рекламного изображения всегда и несомненно интенционально: означаемые сообщения-рекламы априорно сами суть свойства рекламируемого продукта, и эти означаемые должны быть донесены до потребителя со всей возможной определенностью» (Барт 1989: 299).

продолжали изготавливаться в достаточных количествах для оповещения граждан о выходе фильма на экраны⁶. Прохожие могли видеть плакаты на стенах кинотеатров, клубов, на афишных тумбах. Плакаты расклеивали на стенах кинопередвижек. Одновременно с тиражными плакатами о находящихся в прокате фильмах сообщали буклеты, открытки с ведущими актерами, огромные рекламные полотна на фасадах кинотеатров. Бумажные графические тиражные киноплакаты выпускались рекламным подразделением киностудий, а после концентрации кинопроизводства в руках государства в 1930-е гг. — прокатной конторой Совкино, предприятиями Реклаμφильм, Госкиноиздат, Главкинопрокат, входившими в Госкино СССР (Шклярук 2012: 8–10). Художники-графики работали с этими организациями на условиях договора. Эскизы, предложенные художниками, рассматривал худсовет. Утверждение эскизов было коллективным процессом, в котором участвовали и чиновники Госкино СССР, и режиссеры, и сами художники. В середине XX в. тиражи киноплакатов исчислялись десятками тысяч экземпляров, без распределения ответственности за финальное решение было не обойтись.

Художники-плакати́сты часто сознательно или неосознанно копировали «буржуазные» плакаты. Так, плакат Дж. М. Флэга «Ты нужен армии США» появился в 1917 г., на три года раньше плаката Д. Моора «Ты записался добровольцем?». Заимствование ярких и заметных плакатных приемов не вызывает удивления, если учитывать всеобщую любовь к американской массовой культуре, на которую обращает внимание Б. Гройс, заметивший, что «советской публике» больше «нравилось американское массовое искусство, особенно голливудовские фильмы» (Гройс 2006: 8).

Благодаря вниманию советских плакати́стов к работам американских и европейских коллег, формы правила и табу коммерческих плакатов нашли свое отражение и в их работах. Это проявилось прежде всего, в информационной составляющей плакатов. На плакатном листе располагалась надпись, повторяющая в сокращенной форме заглавные титры фильма. Надпись включала название фильма, имена режиссера, актеров. Остальную часть

⁶ Подробнее о социальной истории советского кинематографа, конкурентной борьбе и ее формах в разные годы его существования можно узнать из работ В. Позднер и М. Жабского (см.: Позднер В. Совкино-Межрабпом: опыт несоциалистического соревнования: доклад на конференции «Межрабпомфильм и немецко-российские связи в сфере кинематографа в 1920-е и 1930-е годы», 17–19 марта 2011 г., Германский исторический институт в Москве, не опубликовано; Жабский 2009).

плакатного листа занимал графический вариант одной или нескольких мизансцен фильма с участием основных героев. Известно, что художники-плакатисты использовали статическую проекцию, буквально срисовывая стоп-кадры выбранной мизансцены, спроецированные слайд-проектором на полотно⁷.

Значительная часть репертуара советских фильмов – экранизации известных советскому зрителю литературных произведений. В 1965 г. в приложении к сборнику «Литература и кино» были перечислены 90 фильмов – экранизаций произведений, входивших на тот момент в школьную программу (Литература и кино 1965: 236–246⁸).

Для сохранения целостности восприятия литературный сюжет при экранизации часто редуцируется до фабулы. Лаконичность плакатной формы заставляла художника сократить фабулу до одного из ключевых моментов, важных для понимания романа/фильма.

Как справедливо отмечает К. Кларк в работе 1981 г.⁹ «Советский роман: история как ритуал», в период «зрелого сталинизма» постепенно сложился «набор официально признанных текстов, определивших лицо советского романа», в которых «общий сюжет опирается на некие заданные установки». «На внешнем уровне сюжет мог быть злободневен, но глубинный смысл событий канонических романов складывался в основополагающую фабулу, которая и повторялась из романа в роман» (Кларк 2002: 13–14). В период «зрелого сталинизма» «основополагающая фабула» объединяла романы, пьесы, фильмы-экранизации и фильмы по оригинальным сценариям. Художнику, работавшему над киноплакатом к фильму, достаточно было знать «основополагающую фабулу» и ее конвенциональные составляющие, чтобы выбрать мизансцену, а в ней – кадр, «передающий содержание фильма в концентрированной форме». Условность и универсальность «основополагающей фабулы»

⁷ Мастер советского киноплаката В. Корецкий развивает в программной статье 1958 г. «Язык киноплаката» мысль о том, что искусство художника-плакатиста состоит прежде всего в способности точно выбрать из всего множества кадров, составляющих фильм, образ, деталь, ракурс, мизансцену. Это позволяло «создать плакат, не механически повторяющий один из кадров, а передающий содержание всего фильма в концентрированной форме, в выразительном образе» (Корецкий 1958: 106).

⁸ К середине 1960-х гг. были экранизированы не только классики литературы XIX в., но и «новые классики», образцовые романы и пьесы «социалистического реализма»: «Чапаев» Д. Фурманова (бр. Васильевы, 1934 г.) «Молодая гвардия» А. Фадеева (С. Герасимов, 1948, 1964 гг.), «Мать» М. Горького (А. Разумный, 1919 г.; В. Пудовкин, 1926 г.; М. Донской, 1955 г.), «Как закалялась сталь» Н. Островского (М. Донской, 1942 г.; А. Алов, В. Наумов, 1956 г.), «Тихий Дон» М. Шолохова (О. Преображенская, И. Правов, 1930 г.; С. Герасимов, 1957–1959 гг.).

⁹ Перевод на русский язык опубликован в 2002 г.

лишали художника творческого выбора и требовала от него лишь аккуратности и точности в воспроизведении изображения, максимально редуцирующего сюжет.



Смерть в советском киноплакате

В 1936 г. режиссер Е. Дзиган снял фильм «Мы из Кронштадта» по одноименной пьесе В. Вишневского — советского писателя, драматурга, лауреата Сталинской премии, участника Гражданской войны. В 1949 г. Рекламфильм выпускает тиражом 15 000 экземпляров плакат художника Е. Позднева (ил. 2). Пьеса, фильм и плакат были созданы в период «зрелого сталинизма» и отражают расцвет социалистического реализма. В правом нижнем углу на плакате хорошо видны вынесенные на первый план часть торса и голова пожилого седоусого мужчины, которую прижимает к груди молодой матрос в изодранной куртке. Хотя на теле пожилого мужчины нет никаких видимых признаков смерти, ракурс и поза, в которой находится его тело, не оставляют сомнений в том, что он мертв. На заднем плане неисчислимое множество людей, вооруженных винтовками со штыками, идет

в атаку в лучах восходящего солнца. Движение массы матросов усиливается вертикалью приморского утеса, по которому они поднимаются. Почему, сокращая фабулу фильма до одного наиболее значимого момента, художник выбрал мизансцену с мертвым телом, проясняет то, какое значение имеет смерть в «основополагающей фабуле».

К. Кларк в своем исследовании отводит целый раздел разговору о роли смерти в советском романе классического периода. Она пишет, что отведение смерти ключевой роли объясняется тем, что «основополагающая фабула советского романа восходит к более древним и традиционным структурам» и включает прохождение героем обряда инициации. Кульминационный момент советского романа: «герой теряет свою индивидуальность, <...> он умирает как индивидуальность и возрождается как член коллектива» (Кларк 2002: 146). Чаще всего ритуальный переход происходит при наличии смертельной угрозы; результатом может быть увечье главного героя. Мученичество или борьба на грани человеческих сил помогают герою преодолеть стихийность своих чувств и обрести революционную сознательность. В обретении сознательности герою, как правило, помогает старший наставник. Он дает герою совет, передает символический предмет, одновременно удостоверяя новый статус героя. В каноническом романе борьба уносит много жертв, но герой умирает лишь символически. Но в некоторых произведениях и сам герой умирает физически, чтобы возродиться в Истории. «Погиб наш юный барабанщик, но песня о нем не умрет», — такими словами в стихотворении 1930 г. комментирует смерть героя ветеран Гражданской войны поэт М. Светлов¹⁰. Действие пьесы В. Вишневского «Мы из Кронштадта» разворачивается в октябре 1919 г. Белогвардейцы и иностранные интервенты окружают и сбрасывают с обрыва в море отряд кронштадтских моряков, посланных на помощь пехотинцам, обороняющим осажденный Петроград. Изначально «не признающий революционной дисциплины» скептически настроенный главный герой Артем Балашов спасается и получает задание возглавить новый десант моряков. Поддержанные матросами в критический момент сражения пехотинцы переходят в наступление и одерживают победу.

На плакате мы видим Артема Балашова (в исполнении Георгия

¹⁰ Этой строчкой заканчивается его вольный перевод немецкой коммунистической песни В. Вальрота «Der kleine Trompeter», 1925 г. (см. <http://a-pesni.org/grvojna/oficial/malbarabanschik.php>).

Бушуева), который, выбравшись на берег после гибели товарищей, ныряет вновь за погибшим вместе с отрядом моряков комиссаром Мартыновым (в исполнении Василия Зайчикова) и выносит его тело на берег, чтобы похоронить.

Художник Е. Позднеев выбрал для плаката один из кульминационных моментов фильма, когда героическая смерть наставника-комиссара пробуждает сознательность недисциплинированного и ироничного матроса Балашова. Герой проходит инициацию, преодолевая смертельную угрозу, спасая тело наставника и хороня комиссара в непосредственной близости от свирепого врага. Комиссар Мартынов умер, но дело его, благодаря Балашову, «не умрет». Появление такого плаката лишний раз подчеркивает значимость роли смерти в «основополагающей фабуле» произведений социалистического реализма.



2. Е. Позднеев. Мы из Кронштадта. 1949 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)

Кинокритики единодушно причисляют кинематограф к «культурным индустриям». М. Хоркхаймер и Т. Адорно говорят о том, что «культуриндустрии авторитарных и прочих стран» мало различаются между собой, «даже противоположные по политической направленности манифестации одинаковым образом возносят хвалу общему стальному ритму» (Хоркхаймер, Адорно 1997: 149). В условиях плановой и рыночной экономики зрители шли в кино, что-

бы получить «ожидаемое переживание», сформированное логикой «стандартизации и серийного производства» социалистической «культуриндустрии». Трепет и восторг, вызываемые кульминационными сценами «основополагающей фабулы», и есть то «ожидаемое переживание», которое советская версия культурной индустрии предлагала зрителю. О глубокой внутренней связи канона социалистического реализма с историей русской культуры убедительно пишет К. Кларк, указывая на связь классического сталинского романа с православным культом святых-мучеников и с русскими средневековыми произведениями о верности феодальному долгу (Кларк 2002: 48–52). Вынесение кульминационной сцены с мертвым телом на плакат обещает зрителю возможность пережить при просмотре фильма возвышающий душу трепет от созерцания человека, готового отказаться от личного и рисковать жизнью, ради общего.

Идея о том, что «дело» искренне верящих в коллективные ценности людей «не пропадет», была частью «революционной правды». Как справедливо отмечает С. Коткин в работе «Магнитная гора: сталинизм как цивилизация», представления такого рода играли важную роль в жизни людей 1930–1950-х гг., хотя такая «картина мира иногда приходила в противоречие с явлениями повседневной жизни». «Без понимания революционной правды невозможно было выжить, невозможно было интерпретировать и понять значительную часть повседневных событий, понять, что от тебя требуется, что ты вправе и не вправе сделать... вера в “истинность” революционной правды была также способом преступить ничтожность обыденной жизни, увидеть мир как осмысленное целое» (Коткин 2001: 288).

Кульминационная сцена с участием мертвого наставника выражает наиболее ценное означаемое, а именно «свойство рекламируемого продукта», по Р. Барту, в данном случае способность вызывать у советского зрителя ожидаемую эмоцию. На плакате Е. Позднева «эти означаемые» «донесены до потребителя со всей возможной определенностью» (Барт: 1989). В советской массовой культуре механизмы культуриндустрии работали в том же «стальном ритме», что и в коммерческой массовой культуре, но с учетом запросов аудитории. Правда, натурализм, присущий плакату Е. Позднева, вынесшего на первый план изображение утопленника, в советских плакатах периода «зрелого сталинизма» встречается нечасто. Художники, воздерживаясь от буквальности, ограничивались обычно изображением угрозы смерти героя, а не самой смерти.

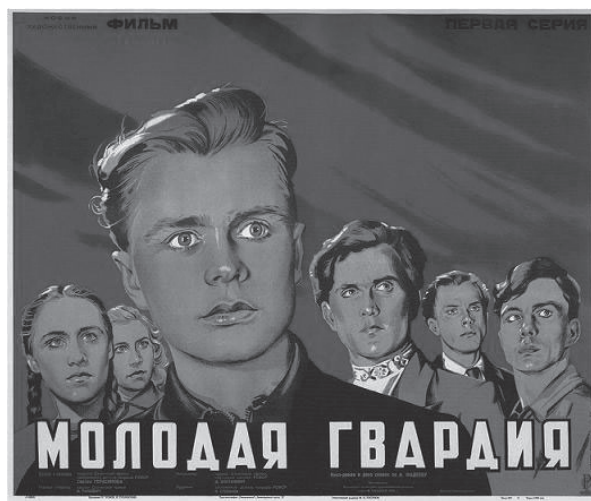
Государство, не жалея сил, заботилось о широком распространении «основополагающей фабулы» произведений социалистического реализма, поощряя материальным и символическими благами писателей, создавших произведения, которые были признаны образцовыми. Они получали дачи, гонорары, хвалебные отзывы в прессе. Киноплакаты, репрезентировавшие основные моменты «основополагающей фабулы», были частью системы массмедиа и печатались десятками тысяч экземпляров. Т. Адорно и М. Хоркхаймер в 1947 г. пишут о своем времени: «Сегодня культура на всё накладывает печать единообразия.



3. А. Бельский. Мы из Кронштадта. 1949 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)

Кино, радио, журналы образуют единую систему» (Хоркхаймер, Адорно 1997: 149). Распространенность «основополагающей фабулы» и взаимосвязанность всех медиа в индустриальную эпоху играли важную роль при «чтении» плакатных сообщений современниками. Многократные повторения с вариациями однотипных изображений значительно упрощали чтение плакатных сообщений зрителями. Распространенность канона «образцового социалистического» романа и поддержка всей системы медиа позволяла художникам-плакатистам донести необходимые смыслы адресатам плаката при помощи нескольких намеков, избегая буквальности и опуская лишние подробности.

При необходимости обозначить угрозу смерти на плакате художники-плакатисты прибегали к намекам, понятным всем. Повторяясь от плаката к плакату, эти изображения постепенно превращались в понятные всем визуальные знаки смерти. К таким знакам на советском плакате относятся изображения оружия (либо вооруженных врагов) и/или зимы, мороза/холода. Именно



*Б. Н. Хомов, Я. Руклевский. Молодая Гвардия. 1948 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)*

военная угроза, враги, тяжелые климатические условия чаще всего выступают метафорой испытаний, которые герою необходимо пройти для обретения революционной сознательности в канонических романах «зрелого сталинизма». В частности, зима как знак смерти изображена на плакате В. и С. Стенбергов к фильму 1948 г. А. Столпера по роману Б. Полевого «Повесть о настоящем человеке» (ил. 4) и на плакате художника Н. Клементьева к фильму 1950 г. того же режиссера «Далеко от Москвы» по роману 1948 г. В. Ажаева. Действие и того, и другого романа/фильма разворачивается в суровых климатических условиях, вынуждающих героев проявлять исключительную стойкость. На плакате братьев Стенбергов к фильму «Повесть о настоящем человеке» угроза смерти, исходящая от зимнего пейзажа, усилена красным фоном закатного неба. Тот же

ход использовал в плакате к этому фильму художник Я. Руклевский. Тревожный красный фон символизирует, в частности, угрозу смерти и на плакате художников Н. Хомова, Я. Руклевского к фильму С. Герасимова 1948 г. по роману А. Фадеева «Молодая Гвардия» (ил. 5).

Оружие изображали и изображают на киноплакатах всех времен и во всех странах, это один из самых распространенных повторяющихся изобразительных мотивов. Если оно находится в руках у героя, то обозначает его силу и решимость. Если оружие направлено против героя, то выступает как знак угрозы смерти. На плакатах 1930–1950-х гг. направленное против героев оружие изображается в сценах атаки или нападения, как это мы видим на плакате к фильму «Мы из Кронштадта» художника А. Бельского. К 1960-м гг. вражеская атака и оружие изображаются всё более условно, иногда образуя своего рода «орнамент» за спиной у героя. Ранний пример превращения знака угрозы в орнамент дает плакат 1950 г. художника В. Царева к фильму 1944 г. режиссера А. Роома по пьесе Л. Леонова «Нашествие» (ил. 6).

Нацеленные на персонажей фильма винтовки, угрожающие жесты людей в форме, вооруженные всадники — все эти графические знаки смерти нередки на плакатах к фильмам о военном времени. Для «чтения» плакатных сообщений были важны не сами знаки, а их место в композиции по отношению к фигуре и направлению взгляда главного героя. Изображение смертельной угрозы на всех плакатах периода расцвета «социалистического романа» находится у главного героя за спиной, т. е. угроза как бы отнесена в прошлое. Это обещало зрителю, что герой неизбежно одолеет смерть. Расположение знаков угрозы смерти на киноплакатах отражает отношение к смерти, свойственное культуре «зрелого сталинизма». В условных и формализованных графических жанрах, таких как плакат, идеологическое «послание» заключено не столько в выборе объектов изображения, сколько в выборе ракурса, компоновке отдельных деталей. К. Кларк прослеживает сходную тенденцию в советских романах, признанных «каноническими»: «Если рассматривать романы с позиций частных мотивов, то они чаще всего будут носить поверхностно-журналистский характер, <...> большая часть их основана на преходящем материале, <...> глубинный основополагающий сюжет романа обычно не эфемерен и не злободневен, <...> и проявляется в наиболее решающие моменты — при завязке, решающих эпизодах, <...> кульминации, развязке» (Кларк

ходом или лирической интонацией. В 1920-е гг. братья Стенберги создали экспериментальные плакаты, в которых использовали геометрические и декоративные элементы, игру с цветом, формой и ритмом и которые стали классикой советского авангарда. Их плакат к фильму «Повесть о настоящем человеке» говорит о том, что художники продолжали успешно работать и в конце 1940-х гг. Так же радикально, как они экспериментировали с художественными формами, они подходили к отбору деталей для изображения на киноплакате. Плакаты братьев Стенбергов разных лет демонстрируют, несмотря на отличия в использованных выразительных средствах, единство в подходе к решению задачи. Творческое наследие братьев Стенбергов подтверждает несколько парадоксальную идею, впервые высказанную К. Гринбергом, что «советская культура снимала оппозиции авангарда и массовой культуры» (Гройс 2006: 8).

В середине 1930-х гг. И. Сталин произнес свою знаменитую фразу «Кадры решают все!», выступая в Кремлевском дворце перед выпускниками военных академий. Массмедиа стали уделять особое внимание фигуре образцового советского человека. «Страна хотела знать героев-ударников, людей колхозной деревни, ученых. Снимки же рабочих в цехах или ученых в лабораториях, когда в увлечении передачей механизма или прибора фотограф делал человека придатком машины, станка, лабораторной обстановки, перестали удовлетворять читателей. Нужны были хорошие портретные снимки», — пишет о ситуации в фотографии середины 1930-х гг. С. А. Морозов (Морозов 1958: 53).

«Народ хочет знать своих героев», — было написано в учебнике по фотографии, призывающем фотографов, готовящих репортажи с предприятий, давать изображения ударников производства крупным планом. С середины 1930-х гг. на киноплакатах, как и на репортажных фотографиях, на первом плане стали, как правило, изображать «героев» в три четверти роста. Именно так изображен Антон Балашов на плакатах к фильму «Мы из Кронштадта». В изображении героя на плакате портретное сходство с реальным человеком (актером) играло второстепенную роль, главными были поза и направление взгляда, которые формировали то, что теоретическая литература о восприятии плакатов в 1920-е гг. называла «волевым скелетом изображения» (Кениг 1925), а современная литература — «гештальтом» (Арнхейм 1974). «Гештальт» собирал

второстепенные детали плакатных изображений, например, знаки смертельной угрозы, в осмысленное целое. Благодаря «гешталту», схеме, повторяющейся в каждом подобном изображении, зрители опознавали на плакате образцового героя.

В 1930–1950-е гг. героев изображали на киноплакатах живыми и полными энергии вне зависимости от того, выжили ли они в смертельном испытании. Бодро и свежо выглядят на плакатах погибшие Василий Чапаев и Олег Кошевой. На этих и других плакатах 1930–1950-х гг. у героев отрешенный взгляд, они смотрят не на зрителя, а поверх его головы, вдаль. Классический плакат А. Бельского к фильму «Чапаев» представляет собой кадр первых минут фильма, на котором В. И. Чапаев решительным жестом вдохновляет красноармейцев выбить белочехов из станицы. На плакате М. Хазановского, выпущенном к повторному прокату знаменитой ленты, крупным планом дан портрет Чапаева, взгляд которого направлен в пустоту поверх головы зрителя (ил. 7), а на втором плане изображен силуэт Чапаева, посылающего отряд красноармейцев на битву с белочехами. Плакат напечатан в 1964 г., в год смещения Н. С. Хрущева, но он точно воспроизводит «героический гештальт», сложившийся в годы «зрелого сталинизма». М. Хазановский выбирает несколько архаическое для своего времени композиционное решение, выражая этим свое отношение к киноклассике, а возможно, и к меняющемуся политическому климату.

На советских политических плакатах герой может смотреть прямо в глаза зрителю. Классический пример – плакат Д. Моора 1920 г. «Ты записался добровольцем?». Солдат, приглашающий сограждан записываться добровольцами в Красную армию, находится в том же мире, в той же плакатной плоскости, что и зритель плаката, смотрит ему в глаза. Герои кинофильмов «зрелого сталинизма», прошедшие инициацию и обретшие новое революционное сознание, уже пребывают в вечности, т. е. в ином, нежели зрители, символическом измерении. По этой причине они не могут смотреть зрителям в глаза.

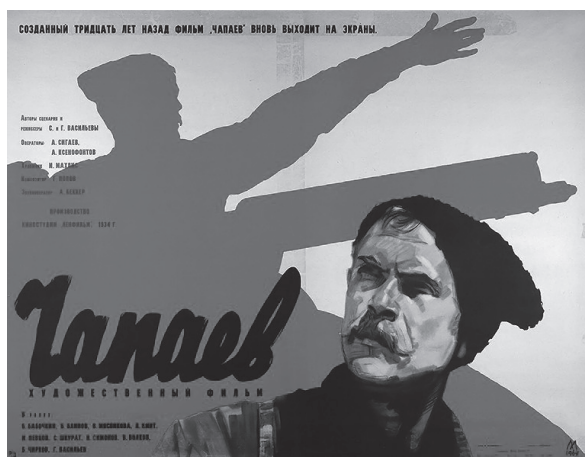
Василий Иванович Чапаев погиб 5 сентября 1919 г., Олег Васильевич Кошевой – 9 февраля 1943 г. Прототипы героев романов Д. Фурманова и А. Фадеева – исторические личности, погибшие в ходе войн XX в. Роман «Чапаев» вышел в 1923 г., а экранизирован он был спустя 9 лет. Между выходом романа А. Фадеева и его экранизацией прошло два года. Благодаря широкому

распространению романов Д. Фурманова и А. Фадеева, к моменту выхода фильмов на экраны, зрители хорошо представляли себе, какая судьба постигла исторических персонажей этих произведений. Глядя на плакаты к фильмам, зрители понимали, что смотрят на изображения умерших людей. Это не вызывало у них эмоций вроде гнева, удивления или возмущения, подобных тем, которые испытывали люди, смотревшие на плакат 2010 г. с изувеченным младенцем. В рамках системы культуры «зрелого сталинизма» индивидуальная физическая смерть героя не имела значения. Ради более ясного выражения «гештальта» художники в подавляющем большинстве случаев не стремились передать портретное сходство изображаемых персонажей с актерами фильма. Это способствовало тому, что зритель спокойнее воспринимал смерть киногероя и его исторического прототипа. Мертвые-живые герои киноплакатов 1930–1950-х гг. с их отрешенными взглядами представляются современным людям, привыкшим к личному и индивидуальному переживанию физической смерти, немного жуткими. Мы видим сходство с зомби, живыми мертвецами из голливудских фильмов ужасов. Петербургский художник Е. Юфит чутко уловил эту особенность образности советской массовой культуры и интерпретировал ее в своих произведениях. Он стал основателем «некрореализма», течения в современном искусстве, объекты которого соединяют и каноническое историческое надличностное восприятие смерти, и современное, личное и индивидуальное (Туркина, Мазин 2006).

Рассмотрев свойственный классическому советскому плакату способ репрезентации смерти, постараемся хотя бы в общих чертах показать, как мотив смерти переосмыслили художники-плакатисты других стран и последующих поколений в нашей стране.

В годы Второй мировой войны во всех странах смерть и насилие часто изображаются на киноплакатах. Плакат Е. Позднева к фильму «Мы из Кронштадта» с изображением погибшего комиссара был выпущен в СССР в 1949 г., вскоре после окончания войны. Четырьмя годами раньше в Италии был выпущен плакат к фильму «Рим — открытый город», который имеет много общего с плакатом Е. Позднева. В фильме 1945 г. режиссера Р. Росселлини «Рим — открытый город» о подпольной борьбе героев итальянского Сопротивления с нацизмом, беременная

невеста одного из героев-подпольщиков, Пина (Анна Маньяни), погибает от рук врагов. На итальянском плакате 1945 г. мы видим ее жениха Франческо (Франческо Гранджаки), прижимающего голову убитой Пины к своей груди. В фильме несколько главных героев, однако именно прощание Франческо с убитой невестой выбрано плакатистом как «передающее содержание фильма в концентрированной форме». Изображение беременной молодой женщины, погибшей от пуль врагов, вызывает возмущение и гнев, те же чувства, к которым призывают плакаты «Воин Красной армии, освободи!» и «Смерть детоубийцам!». Гнев и возмущение



*7. М. Хазановский. Чапаев. 1964 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)*

помогают жителям Рима объединиться в фильме против общего врага. Мизансцена с итальянского плаката сильно напоминает мизансцену с матросом Балашовым, прижимающим к груди голову убитого комиссара с плаката Е. Позднева. Смерть невесты воодушевила Франческо, изображенного на итальянском плакате, на борьбу с врагами, как смерть комиссара воодушевила Балашова. Но если Артем Балашов сосредоточен на своих мыслях (на плакате изображен момент обретения им революционной сознательности), то полный ненависти взгляд Франческо направлен на врага, изображенного прямо перед ним как черный силуэт. На итальянском плакате зловещая тень врага заслоняет

героев от зрителя. Принципиальное отличие итальянского плаката от классических плакатов «зрелого сталинизма» — положение врага по отношению к герою. Изображение врага перед героем, между зрителем и героем, и жертвы, оплакиваемой героем, придает борьбе, основе сюжета фильма, характер личного противостояния. Фильм Р. Росселини, хоть и вдохновлен лучшими образцами советского кинематографа, не содержит в себе элементов «основополагающей фабулы» социалистического реализма, в нем смерть героев представлена как факт личной биографии, часть жизни их города, противостояния злу, но не как событие, необходимое для того, чтобы обрести революционную сознательность. В итальянском плакате использованы почти те же изобразительные элементы, что и в советских плакатах того же времени. Возможно, имело место заимствование. Но «героический гештальт» плакатов различается. После смерти И. Сталина «иерархии привилегии персоналии и культ титанического героя рухнули вместе» и начались кампании по внедрению «искренности» и «лирики» в литературу, «индивидуальность выражения, развенчание нереалистичных характеров, уделение большего внимания любви и прочим чувствам» (Кларк 2002: 185). В 1960-е гг. начали появляться фильмы, в которых героическая смерть настигает совсем юных героев, например фильмы «Сказка о Мальчише-кибальчише» (1964) режиссера Е. Шерстобитова и «Бей, барабан!» (1962) режиссера А. Салтыкова. В смерти героя-мальчика от рук врагов больше драматизма, обретение революционной сознательности отодвигается на второй план. На плакате художника Ю. Ярошенко к фильму «Бей, барабан!» (1962) подло убитый врагом герой фильма Ленька Казаков изображен смотрящим вперед поверх голов зрителей в соответствии с классическим «героическим гештальтом» (ил. 8). Портрет Леньки (Алексей Крыченков) нарисован поверх фотоколлажа из кадров фильма, где действуют другие герои. Использование разных техник изображения — фотографии и графики — подчеркивает, что прошедший инициацию смертью герой находится в ином мире, нежели все остальные герои. Тот же прием использовал М. Хазановский на плакате 1964 г. к фильму «Чапаев». Там портрет Чапаева со взглядом, устремленным в вечность, — фотография, а кадр из фильма, где он командует атакой, — силуэтная графика. Одновременно

к выходу на экраны фильма «Бей, барабан!» был отпечатан еще один плакат художника В. Каракашева, на котором Ленька Казаков в красноармейской буденовке и шинели смотрит прямо на адресата плаката. Плакат немного напоминает плакат Д. Моора с изображенным на нем одетым так же красноармейцем. Плакаты начала 1960-х гг. к фильму «Бей, барабан!» показывают, что в начале 1960-х гг. художники всё чаще обращаются к повседневному миру адресатов плакатного сообщения. Переход осуществлялся



8. Б. Ярошенко. Бей, барабан! 1962 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)

постепенно, поэтому на одном из двух плакатов, выпущенных в одном и том же году, герой изображен с отрешенным взглядом, а на другом – смотрит на зрителя. На плакате художника Б. Зеленского к фильму Ф. Филиппова «По ту сторону» (1958) трое молодых людей, комсомольцы Матвеев, Безайс и Варя спасаются от погони в летящих по снегу санях (ил. 9). Фильм был снят по роману репрессированного писателя В. Кина, изданному в начале «оттепели» в 1956 г. Книга о динамичных и романтических приключениях героев на Дальнем Востоке стала одним из популярнейших романов хрущевской оттепели. Изображения зимы и оружия на плакате к фильму не являются символами смерти, а обещают захватывающие приключения,

которые герои переживают вместе со зрителями. Оружие в руках героев указывает на их силу и решительность. Герои не смотрят на зрителя, но их взгляды обращены не в вечность, а на врага, находящегося в той же плоскости, что и адресат плаката, однако за рамками плакатного изображения. Преодоление смертельной опасности Матвеем, Безайсом и Варей укладывалось в рамки авантюрного сюжета. И хотя один из героев, Матвей, погибает по ходу действия, в изображении этой смерти нет того пафоса, который был в канонических романах.



9. Б. Зеленский. *По ту сторону*. 1958 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)

Начиная с конца 1950-х гг., художники стремятся не просто точно выбирать кульминационный кадр и грамотно располагать значимые детали, но и передавать «настроение», о чем пишет в своей статье известный плакатист В. Корецкий¹¹. «Плакат начинает приобретать характер оригинальной авторской графики», — пишет Ф. Шкляр (Шкляр 2012: 12). Новое поколение художников-плакатистов начинает предлагать «современные графические решения». Повторяющиеся элементы, устоявшиеся в традиции, всё чаще называют «плакатными штампами». Их по-прежнему используют, но более произвольно, так как постепенно разрушается организующий их «героический гештальт».

¹¹ См. примечание 7.

В 1964 г. американский художник Э. Уорхол впервые выставил серию своих работ «Смерть и катастрофы», в которой в технике шелкографии были повторены газетные фотоснимки и телекадры с изображением катастроф. Критики называют творчество Э. Уорхола «травматическим реализмом» и считают, что его предназначенные для размножения графические перерисовки фотографий и кадров — это попытка аутичного человека защититься образом-экраном от травмирующего потока информации, которую несут человеку массмедиа, и разрушить автоматизм, прививаемый рекламой (Андреева 2011: 353). Э. Уорхол, как и советские художники, работавшие в ключе «социалистического реализма», предлагал зрителю художественное осмысление медийных средств, технически повторяя «ремесленные» приемы художников киноплаката, передававших кинокадры графическими средствами. В 1971 г. кубинский художник-плакатист Нико создал в технике трафаретной ручной печати плакат к фильму 1926 г. режиссера В. Пудовкина по роману М. Горького «Мать». На плакате помещен негатив кадра, на котором Ниловна прижимает к груди голову убитого жандармами Павла. По сюжету фильма, после этой сцены героиня обретает революционную сознательность, поднимает знамя и идет с ним навстречу смерти, погибая под копытами лошадей жандармов. Негативный отпечаток на плакате Нико по краям как бы постепенно растворяется в увеличенных точках раstra на черном фоне, скрывающем детали. Интерпретация исходного фотоизображения (кадра) напоминает художественное переосмысление фотографий катастроф в серии Э. Уорхола «Смерть и катастрофы». Кубинский художник иллюстрировал советскую киноклассику, осознано опираясь на традицию советского киноплаката «зрелого сталинизма». Он уверенно выделил кульминационный момент «основополагающей фабулы», однако по-новому интерпретировал «героический гештальт», указывающий на ритуальный характер смерти в «основополагающей фабуле». У героини не отрешенный взгляд, темные тени вокруг глаз и рта подчеркивают глубину личного горя Матери. Все второстепенные детали изображения, которые помогли бы связать страдания героини с победой общего дела, скрывает непроницаемый темный фон. Изображение смерти Павла сохранило свойство кадра черно-белой пленки. Смерть на этом плакате изображена как произвольно выбранный из пленки фрагмент череды смертей, которые имеют место в этом фильме, — старшего Власова, самого Павла, Ниловны.

Эстетика поп-арта помогает кубинскому художнику перевернуть надличностное отношение к смерти, свойственное советской культуре 1930–1950-х гг. Необычная художественная техника плаката подчеркивает медийную составляющую типичного плакатного изображения героической смерти, повторяемость плаката разрушает автоматизм восприятия плакатной смерти, сформированный советской версией культуриндустрии.

Очередная смена политического курса в годы перестройки привела к появлению таких совершенно немыслимых в классической советской культуре фильмов, как «Маленькая Вера» режиссера В. Пичула (1988). На плакате, выпущенном Совэкспортфильмом в 1988 г., можно наблюдать череду нарушений принятых до той поры запретов и норм. Вызывающе одетая героиня перешагивает через тело человека, в грудь которого с левой стороны почти по рукоятку воткнут нож внушительных размеров. На заднем плане наряд милиции разнимает пьяную драку. Девушка в короткой юбке и расстегнутой красной рубашке с вызовом смотрит прямо в глаза адресату плаката. Благодаря тщательной проработки деталей, четких форм и многоцветности плакат напоминает реалистичное фотоизображение, стоп-кадр телерепортажа. Такой кадр мог быть частью передачи «600 секунд», популярной программы Александра Невзорова, выходившей в 1987–1993 гг. В 10-минутной передаче нередко появлялись сюжеты, содержавшие натуралистические сцены насилия и разрушений. Графическое решение этой кинорекламы демонстративно порывает со сдержанной лаконичностью языка классического советского киноплаката. Нарушение негласных правил, которые были приняты внутри сообщества советских художников-плакатистов, было поддержано, как и передача А. Невзорова, стремлением на волне политики гласности прямо, без обиняков и условностей, отображать в масс-медиа действительность, особенно те ее черты, которые раньше находились в тени.

Вызывающе одетая девушка на плакате — это дочь водителя КамАЗа Вера из города Мариуполь, которая, по сюжету фильма, находится в ситуации постоянного конфликта с родными и близкими и пытается покончить жизнь самоубийством. Распростертый на земле человек с ножом в груди — ее не слишком верный ей жених Сергей, рану которому нанес в пьяной драке отец Веры. Дерущаяся толпа на заднем плане плаката добавляет тревожности мизансцене первого плана, но рану герой получил не в этой драке,

как может показаться адресату плаката. Плакат не совсем точно передает сюжет фильма, совмещая изображение несущих угрозу вооруженных людей за спиной героев из классического «героического гештальта» и детали, напоминающие плакаты к фильмам об уличной жизни Нью-Йорка, например, к «Таксисту» М. Скорцезе (1976). В фильме В. Пичула источником угрозы смерти выступают не вражеские штывы или ледяная пустыня. Герои, живущие в замкнутом мире малогабаритной квартиры и провинциального города, угрожают и наносят вред себе и друг другу.



10. Незвестный художник. *Маленькая Вера*. 1988 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)

Мертвое тело изображается на всех рассмотренных выше киноплакатах 1930–1970-х гг. в объятиях близкого ему живого человека. На плакате к фильму «Маленькая Вера» невеста, вместо того чтобы, выражая скорбь и горе, обнимать жениха, лежащего с ножом в груди, перешагивает через него, держа в руке бенгальский огонь (ил. 10). По сюжету фильма Вера предает жениха, оклеветав его в показаниях, которые она дает следователю. Основные герои фильма действуют стихийно и разобщенно, так как ценности сознательности и коллективизма, выражаемые через «основополагающую фабулу» социалистического реализма,

в 1980-е гг. потеряли свою значимость. Бенгальский огонь в руке героини, ее вызывающий сексуальный и несколько шутовской из-за всклокоченных волос вид, мерцающие вывески на домах сообщают сцене яркость карнавальная праздничности, уменьшая отвратительность буквально изображенного насилия.



11. Н. Вольнов. Ничего не случилось. 1990 г.
Государственный центральный музей кино (ГЦМК)

Плакат к фильму «Маленькая Вера», как и сам фильм, и многие другие произведения, создан в рамках нового канона, который постепенно начинает складываться на обломках соцреализма. У исследователей этот культурный феномен получил название «чернуха». Э. Боренштейн в своей работе «Беспредел. Секс и насилие в современной русской популярной культуре» характеризует «чернуху» следующим образом: «Пессимистическое и натуралистическое изображение одержимости телесными проявлениями, сексуальностью, не связанной с любовью, садистского насилия, бедности, распада семьи, <...> цинизма» (Borenstein 2008: 10–11). Исследователи феномена «чернухи» А. Хортон и М. Брашинский, на которых ссылается Э. Боренштейн, подчеркивают связь произведений, созданных в этом русле, с телевизионной и газетной лентой новостей

тех лет, повторяемость из произведения к произведению сюжетных элементов, создающих эффект «чернухи» (Ibid). Сохранение тесной связи с массмедиа нового канона, возникшего при поддержке и одобрении временно освободившегося от государственного принуждения общества, позволяет говорить о высокой степени медиализации нашего общества. Вместо «основополагающей фабулы» средства массовой информации стали поддерживать и распространять новый канон. Элементы фабулы «чернухи» сохраняют тесную связь с «основополагающей фабулой» социалистического романа, напоминая его «перевернутую», в соответствии с логикой карнавальная культура, версию. Смерть, смертельные угрозы, испытания героев сохранились и играют заметную роль в сюжетах романов и фильмов, созданных по новому канону. Сцены с мертвыми телами и смертельными угрозами встречаются на плакатах конца 1980-х – начала 1990-х гг. не реже, чем на плакатах времен Второй мировой войны.

На киноплакатах 1980-х гг. мертвое тело часто изображается как вещь, предмет. Например, на плакате художника Н. Вольнова 1990 г. к криминальной драме режиссера М. Сойунханова «Ничего не случилось» убитый и утопленный человек изображен как идущий ко дну фрагмент мебели (ил. 11). Тело-вещь, пробитое ножом, находится в центре плаката. Художник не предпринимает никаких попыток передать ключевой кадр, обычный для классического киноплаката. Вещи, предметы традиционно находились в центре композиции на коммерческих рекламных плакатах, как, например, плакат с изображением макаронных изделий фирмы Pandzani, который анализирует Р. Барт (Барт 1989). В годы перестройки был провозглашен переход страны к рыночной экономике, начался болезненный для многих пересмотр отношения к вещам. Если, по точному выражению Е. Деготь, люди поколения А. Родченко хотели воспринимать вещи «как товарищей, а не как товар», то теперь вещи из «товарищей» снова должны были превратиться в товар (Деготь 2000: 35). Мертвое тело на плакате Н. Вольнова наделяется чертами ненужной старой вещи, которая уже не может быть товаром и от которой необходимо избавиться, как избавлялись в эти годы от старой мебели и других примет прежнего быта. На киноплакатах этих лет даже живые люди нередко наделяются чертами вещей. В телах открываются окна и двери, части тел, особенно головы, замещаются предметами. Советские художники-плакатисты по-своему осваивали эстетику концептуализма. Относительная

распространенность изображений мертвого тела как вещи заставляет задуматься о смещении границы между живым и мертвым в сторону последнего. Если на плакатах 1930–1950-х гг. умершие люди изображены как живые, то в 1980-е гг. живые тела приобретают черты неодушевленных, мертвых вещей.

Выводы

Киноплакаты были частью сложившейся в 1930-е гг. единой системы массмедиа и отображали по-своему то, что было на повестке дня. Одновременно киноплакаты продвигали кинопрокат и подчинялись вместе со всей системой кинематографа стальной логике советской версии культуриндустрии. Неудачность или неточность воплощения «основополагающей фабулы», которая энергично распространялась во всех доступных формах, компенсировалась множественностью параллельных информационных каналов, по которым она поступала к адресатам. Анализ репрезентации на советских плакатах сюжетов кинофильмов, в которых умирают герои, позволяет говорить о том, что мотив смерти, смертельной угрозы занимает прочное место среди устойчивых структур и мотивов плакатных сообщений и не зависит от специфики отношения к смерти в обществе. Граница между изображением живого и мертвого на киноплакатах во все годы существования советской культуры оставалась нечеткой, позволяя поочередно представлять мертвых как живых, а живых как мертвых. Проявление этой особенности плакатной образности не зависит от смены идеологических парадигм и конструируемого в их рамках образа человека и мира.

Самоорганизующаяся система постоянных знаков и ракурсов, образующих то, что в статье было условно названо «героический гештальт», хоть и потеряла свою злободневность, но все же на закате советского киноплаката оставалась неисчерпаемым источником для экспериментов — это опыты с карнавальным переворачиванием, с использованием приемов рекламы товаров, перелицовкой с опорой на эстетику поп-арта или концептуального искусства. Эксперименты с «героическим гештальтом» приводят к разрушению риторической системы советского киноплаката. Киноплакат, как и система советского кинопроизводства и кинопроката, уходит в прошлое.

Литература

Андреева 2011 — Андреева Е. Всё и ничто. Символические фигуры в искусстве второй половины XX века. СПб., 2011

Арнхейм 1974 — Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.

Барт 1989 — Барт Р. Риторика образа // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 297–318.

Ван Дейк 2015 — Ван Дейк Т. Анализ новостей как дискурса // Ван Дейк Т. Язык. Познание. Коммуникация / сост. В. Петров, ред. В. Герасимова. М., 2015. С. 111–161

Вашик, Бабурина 2003 — Вашик К., Бабурина Н. Реальность утопии. Искусство русского плаката XX века. М., 2003.

Гройс 2006 — Гройс Б. Массовая культура утопии // СССР на стройке. Иллюстрированный журнал нового типа. Антология / сост. В. Гоникберг, А. Мещеряков. М., 2006. С. 7–9.

Деготь 2000 — Деготь Е. От товара к товарищу. К эстетике нерыночного предмета. // Логос. 2000. № 5–6 (26). С. 29–37.

Жабский 2009 — Жабский М. Социокультурная драма кинематографа. Аналитическая летопись 1969–2005 гг. М., 2009.

Кениг 1925 — Кениг Т. Реклама и плакат как орудие пропаганды. М., 1925.

Киттлер 2009 — Киттлер Ф. Оптические медиа. (Берлинские лекции 1999 г.). М., 2009.

Кларк 2002 — Кларк К. Советский роман: история как ритуал. Екатеринбург, 2002.

Корецкий 1958 — Корецкий В. Язык киноплаката // Искусство кино. 1958. № 6. С. 106–118.

Коткин 2001 — Коткин С. Говорить по-большевистски (из кн.: Коткин С. Магнитная гора: сталинизм как цивилизация) // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Советский период. Антология / сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2001. С. 250–329.

Литература и кино 1965 — Литература и кино: сб. ст. / под ред. Н. С. Горницкого. М.: Л., 1965.

Маклюэн 2007 — Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М., 2007.

Морозов 1958 — Морозов С.А. Советская художественная фотография. М., 1958.

Пирс 2000 — Пирс Ч. Начала прагматизма. Т. 2. (Логические основания теории знаков). СПб., 2000.

Туркина, Мазин 2006 — Туркина О., Мазин В. Тихомиров и Юфит: энергетическая пара. СПб., 2006.

Хоркхаймер, Адорно 1997 — Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997

Шкловский 1929 — Шкловский В. О теории прозы. М., 1929.

Шклярук 2012 — Шклярук А.Ф. Афиши «Мосфильма»: альбом / сост. А. Е. Снопков, П. А. Снопков, А. Ф. Шклярук. М., 2012

Borenstein 2008 — Borenstein E. Overkill. Sex and Violence in Contemporary Russian Popular Culture. Cornell University Press, 2008.

Castaghna 2004 — Castaghna A. Affiches de cinéma. Milan, 2004.

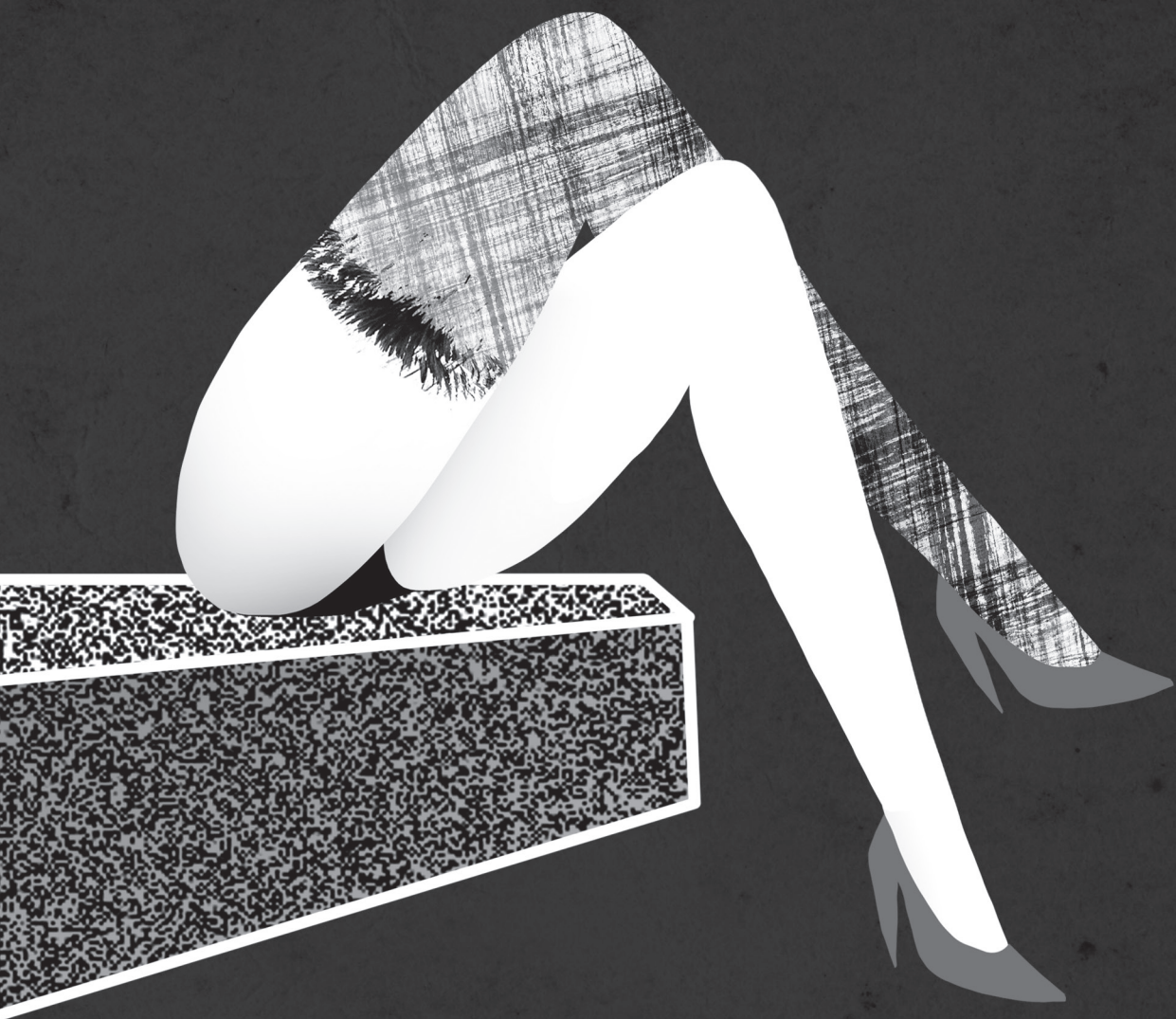
Critical terms 2010 — Critical Terms for Media Studies / ed. by W. J. T. Mitchel and M. B. N. Hansen. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Guillory 2010 — Guillory J. Genesis of Mediaconcept // Critical Inquiry Winter 2010. 36. P 321–362.

Сергей Простаков

"АФГАНСКАЯ" ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ ГРУППЫ "НЕСМЕЯНА"





*Моему отцу, воину-«афганцу»
Александру Сергеевичу Простакову посвящается*

*Поп-музыка в России всегда пахла смертью.
Александр Селезнёв, автор проекта «Несмеяна»*

Необходимое вступление

Данное эссе написано автором, который не считает смерть и проблемы смертного в культуре главной темой своих исследований. Это прежде всего попытка разобраться с вопросами, которые волнуют меня с раннего детства. Мой отец Простаков Александр Сергеевич принимал участие в Афганской войне как солдат-срочник в составе отдельного воздушно-десантного 345-го полка в 1981–1982 гг. Этот опыт оказал сильное влияние на всю его дальнейшую жизнь. Позволю себе, не вдаваясь в подробности, утверждать, что те события опосредованно влияют и на меня. Этим объясняется выбор темы эссе для номера «Археологии русской смерти», посвященного советской культуре скорби и траура. Надеюсь, читатели не осудят меня за субъективность.

Распад СССР — смерть

Борис Куприянов, соучредитель книжного магазина интеллектуальной литературы «Фаланстер», приветствуя появление журнала «Археология русской смерти», рассуждал о death studies в России: «Всё, что связано со смертью и ее проявлением в повседневной жизни людей, в России табуировано. Возможно, подобное отношение связано с отношением ко времени в России, с прошлым и будущим, с долгим атеистическим правлением и жизнью во имя будущего, но не для настоящего. Социология смерти неразрывно связана с институтом памяти — важнейшей гуманитарной проблемой современной России»¹.

¹ Книги недели: выбор «Фаланстера» // Арзамас, 28 октября 2015 г. [Электронный ресурс] <http://arzamas.academy/mag/161-books-2> (Дата обращения: 27.02.2016).

Действительно, спектр исследовательской и публицистической литературы о проблемах памяти в России чрезвычайно широк. От многотомной серии «Библиотека журнала “Неприкосновенный запас”», в которой регулярно выходят работы таких исследователей коллективной и культурной памяти, как Александр Эткинд, Алейда Ассман, Лев Гудков, Николай Копосов, а также большие коллективные сборники статей по указанной проблеме (Ассман 2014; 2016; Гудков 2004; Копосов 2011; Эткинд 2015, Память о войне 60 лет спустя 2005), до социальной сети «ВКонтакте», где большой популярностью пользуются публичные страницы, на которых собираются фотографии, сканы и документы, связанные с недавним прошлым².

Такой интерес к теме памяти непосредственно связан с крахом СССР и последовавшим за ним кризисом национальной идентичности, который не миновал ни одну постсоветскую страну. Перед институтами власти и общества в новых государствах встала задача поиска и оформления «актуального прошлого». Травматичный и тяжелый опыт утраты прежней «советской родины» также нуждался в своем осмыслении.

Масштаб этого события был таков, что можно было бы предположить появление в России, да и на всем постсоветском пространстве, серии гуманитарных исследований, касающихся распада СССР и его последствий. Однако ничего подобного не произошло. Научные исследования этих событий разрознены и не связаны между собой. Поэтому хочется надеяться, что нарождающиеся в России *death studies* не обойдут своим вниманием умирание и смерть целого государства. В конце концов, именно это событие стало очередным толчком для трансформации культуры скорби и траура.

Не менее интересным в исследованиях мне представляется метафорический перенос смерти организма на смерть государства. Государственный коллапс довольно часто в мировой культуре объясняется как смерть, распад и умирание: «гибель империи», «падение власти», «смерть государственного организма», «разложение правящего строя» и т. д. Писатели, художники и музыканты, в отличие от ученых, описывающих многофакторные и разнонаправленные процессы государственного кризиса, находят точные и яркие образы. Например, именно таким является «Груз 200» —

² «Она развалилась» // «ВКонтакте» [Электронный ресурс] <http://vk.com/ussrchaosss> (Дата обращения: 27.02.2016); «Память» // «ВКонтакте» [Электронный ресурс] <http://vk.com/pamiattt> (Дата обращения: 27.02.2016).

фильм Алексея Балабанова (2007), действие в котором происходит в знаковом для западной культуры и переломном для советской эпохи 1984 году. Причины, возможности и масштабы употребления смертельных образов в эпоху перемен – это непосредственное исследовательское поле death studies.

Поэтому одна из задач данного эссе – на примере творчества группы «Несмеяна» наметить возможности для изучения распада СССР и связанных с ним процессов через призму death studies.

О чем поет «Несмеяна»

Группа появилась в 2008 г. в Воронеже (в начале 2014 г. она прекратила свое существование). Впрочем, группой в классическом понимании этого слова коллектив назвать было трудно с самого начала. «Несмеяна» и по задумке, и по исполнению – законченный арт-проект. За музыку и тексты отвечал Александр Селезнёв – воронежский художник и музыкант, который в одиночку сочинял песни и развивал концепцию проекта. Песни исполняла Виктория Шикова. Оба участника родились в 1985 г., т. е. советскую реальность захватили только краешком детства.

Описать эстетику группы сложно, потому что она лежит на чрезвычайно многообразном перепутье мировых музыкальных тенденций и российского контекста. Если не углубляться в многочисленные дискуссии об искусстве постмодернизма и захлестнувшей весь мир ретромании, то «Несмеяну» можно кратко охарактеризовать как музыкальный коллектив, использующий музыкальный стиль red disco – «сиротский попс», в основании которого лежит саунд таких групп конца 1980-х – начала 1990-х, как «Мираж», «Комбинация» и «Ласковый май».

Для такой музыки было свойственно обильное использование электронных штампов 1980-х гг.: преимущественно синтезаторное звучание, нацеленность на танцевальный саунд, примитивные, но часто ироничные тексты о любви и быте и широкое использование фонограммы во время выступлений. Но, как и подобает истинно постмодернистскому проекту, чтобы добиться аутентичного звучания, Селезнёв целенаправленно обрабатывает запись для достижения lo-fi звучания (т. е. звучания с помехами), благодаря которому песни «Несмеяны» звучат как будто

с размагниченной аудиокассеты (типичный пример — «Надежда», альбом «Горло», 2011). Именно в таком качестве большинство жителей постсоветского пространства слушали оригинальные «Комбинацию» или «Форум».

Но это только верхний слой. «Несмеяна» с самого начала работала не столько с музыкой, сколько с эпохой. Всё творчество группы — это попытка рефлексии о распаде Советского Союза, переживания маленького человека, встретившего этот государственный апокалипсис на окраине промышленного городка. Отсюда и целенаправленная работа со взглядом на эпоху от первого лица. Герои песен «Несмеяны» маргиналы, а часто и вовсе неживые: проститутки, бандиты, наркоманы, продавцы пустых магазинов, учащиеся ПТУ, резиновые секс-куклы, «барби», жертвы маньяков, утопленники. Этот список очевидно указывает на восприятие краха СССР как события, имевшего катастрофические последствия.

В российской музыке первого десятилетия XXI века существовало негласное противостояние, которое мало кто заметил: группа «Несмеяна» vs. «Lavanda». Последний коллектив появился в Санкт-Петербурге. Его участники также использовали музыкальную эстетику и сюжеты конца 1980-х гг., но героями песен избрали совсем иной социальный слой — «мажоров», детей высших чиновников, творческой элиты, представителей позднесоветской комсомольской номенклатуры.

Удивительным образом социальные конфликты перестройки всплывают в творчестве обоих коллективов. Герои песен «Несмеяны» воюют в Афганистане, занимаются проституцией, употребляют наркотики, ищут пропитание на помойках. Авторы группы «Lavanda» игнорируют подобные маргиналии. Их герои танцуют в барах, играют на подаренных родителями заграничных синтезаторах, ездят на музыкальный фестиваль в Юрмалу, но точно не служат в армии и не рассматривают торговлю телом как источник заработка.

Но в отличие от создателей группы «Lavanda», которые откровенно любят своих героев, у «Несмеяны» на первом месте сострадание, хотя оно и скрыто за гротеском и сарказмом, которые относятся не к людям, ввергнутым в историческую катастрофу, а к самой эпохе, ее идеям и ее идолам. Лидер группы «ДК» и один из вдохновителей «Несмеяны», Сергей Жариков, так объяснял творческую задачу проекта: «Песни “Несмеяны” — это отличный антидот вакханалии теплых и нежных воспоминаний о 80-х и 90-х, которая

катится на нас через поп-культуру — через “Радио Ретро”, каналы MTV и НТВ. Против “намеднизации” истории»³.

В итоге «Несмеяну» меньше всего можно назвать наследником «Ласкового мая». Скорее, да они и сами на этом настаивали, группа продолжала традиции своих воронежских земляков из «Сектора газа» и ее лидера Юрия «Хоя» Клинских. Творчество Юрия Хоя, к сожалению, до сих пор не оценено по достоинству. Это была первая рок-группа в истории России, запевшая от лица низших и маргинальных слоев общества для них же самих на понятном им языке. Хой много работал с фольклорными мотивами и темой смерти. Наряду с колхозниками и рабочими, самыми распространенными героями его песен являются вампиры и покойники⁴. Но это оставалось музыкой жесточайшей социальной рефлексии — откликом на происходящие в конце 1980-х и в 1990-е гг. перемены. При этом «Сектор газа» стал известен прежде всего благодаря своим откровенным песням о сексе. Отечественными критиками это ставилось в укор Хою. Но они упускали из вида важнейший момент: основа западной рок-музыки — это секс в сочетании с социальным протестом. Большинство русских рок-музыкантов почти не касались темы сексуального опыта, ограничиваясь социальной критикой. Поэтому в российском контексте «Сектор газа» казался вульгарным. Но если рассматривать творчество Хоя в общемировом контексте рок-музыки, то «Сектор газа» — одна из немногих истинных рок-групп в России.

Именно у «Сектора газа» создателями «Несмеяны» были заимствованы два ключевых приема для исследования позднесоветской действительности — описание жизни низших слоев общества от первого лица и внимание к патологическим явлениям индивидуальной и общественной жизни. «Поп-музыка в России всегда пахла смертью. Я плохо понимаю слово “патология”. Мне интересны определенные вещи. Когда на всё вокруг наплевать, вот это действительно патология»⁵, — прямолинейно в одном из интервью заявил Селезнёв.

³ Жариков С. «Несмеяна» против «намеднизации» истории // OpenSpace Архив [Электронный ресурс] http://os.colta.ru/music_modern/projects/97/details/17829/?expand=yes#expand (Дата обращения: 27.02.2016).

⁴ Мохов С. «Давно хотел что-то написать о группе «Сектор газа», да все руки не доходили...» // Facebook [Электронный ресурс] <https://www.facebook.com/mokhovsv/posts/875337525919032/> (Дата обращения: 27.02.2016).

⁵ Жариков С. «Несмеяна» против «намеднизации» истории // OpenSpace Архив [Электронный ресурс] http://os.colta.ru/music_modern/projects/97/details/17829/?expand=yes#expand (Дата обращения: 27.02.2016).

В творчестве «Несмеяны» можно обнаружить как минимум три сквозные мортальные темы: Афганская война («Шуба из Афгана», «Бутылочка», «Оставайся, шурави»); смерть женщины, оказавшейся на социальном дне («Одинокое имя», «Смерть в июле», «Петля») и неживое («Звездопад», «Кукла», «Тень победы»). Последняя тема выделяется на том основании, что существуют песни, в которых повествование ведется от лица неодушевленных предметов, таких как резиновые куклы, коммунистические статуи, роботы-убийцы, а также от лица утопленников, зомби и разлагающихся жертв ма-ньяков. Так, в песне «Тень победы» рассказывается о пробуждении мертвых солдат РККА в каждую ночь 9 мая, когда над городами гремит праздничный салют. Каждая из указанных тем требует подробного и детального исследования. По причинам же, указанным в преамбуле, а также из-за ограниченного объема статьи я сосредоточусь только на афганской теме и на рассмотрении главного хита группы «Шуба из Афгана».

Лакмусовая бумажка позднего СССР

Можно долго спорить о роли Афганской войны (1979–1989) в распаде Советского Союза. Однако очевидно, что она сыграла центральную роль в социальном кризисе и застое 1980-х гг.

Эпоха «высокого сталинизма», наступившая по окончании Второй мировой войны, в вопросе подавления инакомыслия не очень далеко ушла от предшествующих десятилетий. Однако, тяжелые бытовые послевоенные условия жизни впервые в советской истории побудили государственную пропаганду отказаться от осуждения «мещанского» образа жизни. Впервые если не приветствовалось, то и не критиковалось обустройство жилого пространства «излишествами» (фикусами, фарфоровыми слониками), стали выходить огромными тиражами книги об обустройстве быта (многочисленные «Домоводства», «Книга о вкусной и здоровой пище»), в периодических изданиях публиковали выкройки и рецепты. По сути, в советскую действительность возвращалось и «легализовалось» понятие частного.

Эти тенденции продолжали свое развитие в хрущевскую оттепель и способствовали появлению формулы «лишь бы был хлеб и лишь бы не было войны» — минимальных требований населения

к государству (потрясающе, надо сказать, расшифрованную Юрой Хоем в песне «Лишь бы не было войны»). «Хлеб» — это стабильные цены на основные продукты питания и обязанности государства по повышению благополучия и поддержанию, развитию социальных институтов. Масштабнейший травматичный опыт Второй мировой войны, в свою очередь, обязывал государство не допускать даже «маленьких победоносных войн». Взамен население проявляло демонстративную ритуальную лояльность по отношению к государству и правящей идеологии.

Кризис советской системы к началу 1980-х гг. становился всё очевиднее, но в реальности описанный порядок вещей мог существовать, вероятно, еще достаточно долго. Но к этому времени советские экономисты были вынуждены публично признать недостаток продовольствия и дефицит основных промышленных товаров. Цены медленно, но стабильно росли с конца 1970-х гг. А вторжение в Афганистан не удалось повернуть по венгерскому и чехословацкому сценарию, когда советский обыватель по большому счету не заметил конфликтов.

В Афганистане началась длительная и мучительная война. Она, как и положено затяжным войнам, стала «лакмусовой бумажкой» кризиса советской системы. Советских солдат называли «воинами-интернационалистами» — термином времен гражданской войны в Испании. Предполагалось, что советские призывники в Афганистане, так же как и добровольцы в интернациональных бригадах в Испании, осознают свою миссию. Но в реалиях 1980-х гг. «интернациональный долг» выглядел таким же реликтом прошлого, как буденовка или тачанка.

Гораздо важнее было другое: Афганская война продемонстрировала социальное расслоение советского общества. Уже в годы перестройки многие партийные деятели, отвечая на вопросы демократической оппозиции о роли руководства страны в развязывании войны, любили повторять: «В Афганистане воевали только дети рабочих и крестьян». Конечно, в реальности это было не совсем так. Но здесь без специального умысла демонстрировался факт: в Афганистане воевали только те, кто не смог откупиться от службы в армии. Военный историк Григорий Кривошеев с горькой иронией замечал: «Пора бы вернуть уже вооруженным силам СССР прежнее романтическое название — Рабоче-Крестьянская Красная армия» (Брейтвейт 2013).

Число потерь Советского Союза в Афганистане не достигло уровня американских потерь во Вьетнаме. Однако и 2,5 тысяч ежегодно гибнущих в Афганистане хватило, чтобы в русском языке стал общеупотребительным военный код «груз 200», означавший при транспортировке трупы солдат. О боевых действиях в Афганистане официально стали сообщать только в 1986 г., но к этому моменту о войне знали уже все. Солдатские похороны превращались фактически в демонстрации, ключевым вопросом которых был «За что?». Коминтерновский ответ властей никого не удовлетворял. Поколение людей, рожденных через 20 лет после окончания Второй мировой войны, по завету Никиты Хрущева должно было жить при коммунизме, а оказалось снова на войне. И по прошествии сорока лет после 1945 года кризис власти стал неизбежен.

Война не оставляет живых

Эта война в азиатской стране была фоновым событием эпохи распада СССР. Поэтому внимание группы «Несмеяна» к афганской теме закономерно. Более того, главный хит «Шуба из Афгана» посвящен этой войне. Но для группы важен не сам военный опыт. Более того, среди песен группы нет ни одной, посвященной воинам-«афганцам», вернувшимся и пытающимся адаптироваться к советской действительности.

В этом смысле Селезнёв значительно отошел от позднесоветского образа «афганца». Когда в конце 1980-х гг. из Афганистана стали возвращаться срочники, многие из них не находили себя в гражданской жизни, но при этом видели вокруг себя стремительно меняющееся общество. Фактически на войну они попадали из одной страны, где их называли воинами-интернационалистами, а возвращались в другую, где они превратились в участников советской агрессии. Это стало причиной возникновения «афганского синдрома». Афоризмом стала формула чиновников «Я вас туда не посылал» в ответ на попытки демобилизовавшихся «афганцев» добиться социальных выплат от государства. Интеллектуалы, благодаря политике гласности, регулярно обвиняли советское государство в агрессивной политике. Трансляция подобных взглядов либеральным телевидением времен перестройки негативно сказывалась на «афганцах», воспитанных в советской пацифистской

культуре, но приравненных своими же согражданами к «империалистическим агрессорам». В результате усиливалась маргинализация молодых «ветеранов»: кто-то из них ушел в криминальный мир, кто-то примкнул к националистическим движениям, кто-то просто спился.

Этот конфликт отразился в песнях «Мой брат Каин» группы «Nautilus Pompilius» и «Прощайте, горы!» группы «Каскад», состоявшей из участников войны. «Афганцы» пели, отвечая на критику «демократов»:



*С покоренных однажды небесных вершин,
По ступеням, обугленным, на Землю сходим.
Под прицельные залпы наветов и лжи
Мы уходим, уходим, уходим, уходим.*

*Прощайте, горы, вам видней,
Кем были мы в краю далеком.
Пусть не судит однобоко
Нас кабинетный грамотей!*

Автор текстов группы «Nautilus Pompilius» Илья Кормильцев ответил на эту песню горькой сатирой «Мой брат Каин»:

*Мой брат Каин был в далекой стране,
Защищал там детей и пророков.
Мой брат Каин вернулся спасать
Россию от масонов и рока.*

*Мой брат Каин за армейский порядок
И за железную власть.
Каин тяжко контужен и не спит на кровати,
Потому что боится упасть.*

Селезнёв в равной степени далек от обеих позднесоветских оценок опыта Афганской войны. В его песнях вообще нет живых «афганцев». Его герои — это всегда груз 200 — убитый срочник и ожидающая или похоронившая его девушка. В песне «Бутылочка» девушка целует на надгробии фотографию своего парня, погибшего в Афганистане. При первом прослушивании кажется, что речь идет о проявлении некрофилии. Но потом задумываешься: может быть, эта девочка просто сошла с ума, не вынесла потери? Эта девочка — такая же жертва Афганской войны, как и ее возлюбленный. В песне «Оставайся, шурави» афганская девушка просит советского пленного солдата, в которого она влюблена, остаться с ней, а его советская возлюбленная пишет ему безответные письма. Что станет с солдатом, неизвестно, но на этот вопрос отчасти дает ответ последнее письмо советской девушки:

*Чтоб ты там без вести пропал в своем ущелье,
Чтоб там в засаде всех накрыли вас.
Пускай тебе в плену твои абреки
Башку отрежут, пидорас.*

В предыдущих письмах она рассказывала о своей постепенной деградации в отсутствие любимого. С войны не возвращаются — по крайней мере, прежними. Круг ее жертв всегда шире и расширяется не только в пространстве, но и во времени — он не сводим к погибшим и раненым солдатам. Личность человека — участника войны или его близких — всегда жертва войны. Именно это — клю-

чевая идея в «афганской» лирике Селезнёва. Поэтому «афганцы» в творчестве «Несмеяны» всегда мертвые.

*«Где же ты, груз 200, ненаглядный?»
Всей округе в цинке прилетают
Сыновья, мужья и женихи.
У подъезда каждого вздыхают
Всякие букеты и венки.*

*У меня совсем всё по-другому:
Груз двухсотый прям как праздник жду.
Заграничну принесет обнову
То, что принесет другим беду.*

*Шубу, шубу, шубу из Афгана,
Тушь «Ланком» ты мне подарил.
Двухкассетник, часики «Монтана»,
Даже про лосины не забыл.*

*Мой Андрюша – прапор на заставе,
Воин-интернационалист.
Кооператив в Афганистане.
Можно прям сказать, капиталист.*

(«Шуба из Афгана», альбом «Щас ты не звонишь...», 2008).

«Шуба из Афгана» – это гротеск, выразительное издевательство над советской потребительской культурой эпохи «развитого социализма». Во всей округе идут похороны «афганцев» – подчеркивается масштабность и демонстративность этих событий. Но главная героиня, напротив, радуется происходящим в округе событиям, так как вместе с грузом 200 ее парень, «прапорщик Андрюша», передает ей различные иностранные дефицитные товары, главным из которых является «шуба». Как известно, афганские дубленки вошли в советскую моду в 1960-е гг. и с тех пор прочно обосновались в гардеробе советских женщин вплоть до 1991 г.

Человек стремится забыть негативный опыт, вытеснить его из своей жизни и памяти. Так и множество явлений, связанных с Афганской войной, на сегодняшний момент прочно забыты.

Но многие из них ярко демонстрируют нравы советского общества накануне распада Советского Союза. Поэтому о них стоит помнить не меньше, чем об опыте инакомыслия и беспрецедентной по масштабам системе бесплатного образования.

Так, во время Афганской войны среди военнослужащих широко распространилась практика отправки различных продуктов и промышленных товаров родным в деревянных ящиках, в которых отправлялся на родину для похорон груз 200. Благо Афганистан в 1980-е гг. был наводнен товарами «гуманитарной помощи» от международных организаций. Изъятие их у афганского населения и последующая отправка в СССР стала прибыльным бизнесом для многих военнослужащих. На данный момент неизвестны какие-либо исследования этого своеобразного азиатского «великого цинкового пути» на север. О его масштабах можно сейчас только гадать. Для меня стало открытием, когда мой отец рассказал несколько подобных известных ему историй. По сути же, песня «Несмеяны» — единственное напоминание в массовой культуре об этом явлении, существовавшем в 1980-е гг.

Описанная в «Шубе из Афгана» практика выглядит глубоко циничной. Действительно, доставка «шуб» в ящиках с покойниками отвратительна, но это наглядно демонстрирует масштабы дефицита в позднем СССР и влияния его на социальные практики. Именно поэтому «цинковый путь» напрочь забыт: среди постсоветского товарно-изобилия вспомнить о масштабах дефицита тяжело и неприятно.

Но давайте попробуем посмотреть на эту же ситуацию с другой точки зрения. В «Шубе из Афгана», как мне кажется, заложена и другая, более глубокая идея. Травматичность опыта Афганской войны для советского общества и индивида усугублялась тем, что участие СССР в конфликте нельзя было оправдать. Главное событие советской истории — победа во Второй мировой войне, которая была войной ради самой жизни. Победа — главное оправдание всех бед и несчастий того времени («Мы за ценой не постоим»). Та война была не только справедлива, но и освящала собой все предшествующие и будущие десятилетия. Война в Афганистане не была такой «священной войной». Азиатская страна не нападала на СССР, ее лидеры не объявляли войну советским гражданам. Ситуацию усугубляло то, что для публичного оправдания вторжения СССР в Афганистан советские лидеры использовали риторику времен Коминтерна, идеология которого давно устарела. Героиня песни, хоть как-то пытается оправдать войну, извлекая из нее выгоду.

*Воют с зависти подружки,
своим мальчикам твердят:
«Надоели побрякушки!
Все скорей нам за пальтом в Джелалабад».*

Естественно, этот гротескный прием только подчеркивает бессмысленность войны и смерть 15 тысяч советских военнослужащих в Афганистане. Всепоглощающий цинизм позднесоветского общества не позволяет обнаружить героику в происходящих событиях.

В «Шубе из Афгана» можно усмотреть и отсылки и к Владимиру Высоцкому («Наши мертвые нас не оставят в беде») и к Борису Гребенщикову, который в конце 1980-х гг. перепел песню Александра Вертинского «Я не знаю, кому и зачем это нужно...». В оригинале песня была посвящена юнкерам, погибшим во время большевистского захвата власти в Москве в октябре 1917 года. Но в исполнении Гребенщикова она однозначно считывалась как заупокойная молитва по «афганцам»:

*Закидали их елками, замесили их грязью
И пошли по домам, под шумок толковать,
Что пора положить бы конец безобразию,
Что и так уже скоро мы начнем голодать.*

*Но никто не додумался просто стать на колени
И сказать этим мальчикам, что в бездарной стране
Даже светлые подвиги — это только ступени
В бесконечные пропасти к недоступной весне!*

*Я не знаю, зачем и кому это нужно,
Кто послал их на смерть недрожавшей рукой,
Только так беспощадно, так зло и ненужно
Опустили их в вечный покой.*

Селезнёв дает свой ответ на вопрос Вертинского — Гребенщикова. Потребительское советское общество — единственный институт, который извлекал выгоду из Афганской войны. Но даже эта выгода имела весьма скромные размеры отобранной у афганцев гуманитарной помощи, умещавшейся в ящике с цинковым гробом.

Литература

Ассман 2014 — Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Ассман 2016 — Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М.: Новое литературное обозрение, 2016

Брейтвейт 2013 — Брейтвейт Р. Афган: русские на войне/пер. с англ. А. Ширикова. М.: АСТ: Corpus, 2013.

Гудков 2004 — Гудков Л. Д. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. — М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Копосов 2011 — Копосов Н. Е. Память строгого режима: История и политика в России. М.: Новое литературное обозрение, 2011.

Эткинд 2015 — Эткинд А. М. Кривое горе: память о непогребенных. М.: Новое литературное обозрение, 2015.



Я НИ НА Ч
И МНЕ ВО

ИНТЕРВЬЮ АЛЕКСАНДРА ЭТКИНДА

Профессора Европейского университета
во Флоренции, автора только что вышедшей
книги «Кривое горе: память о непогребенных»¹



С Александром Эткингом беседовал Сергей Простаков

Александр Эткинд, британский и американский культуролог, историк культуры и литературовед. Кандидат психологических наук (1985), PhD (Хельсинки). Профессор русской литературы и истории культуры в Кембридже; профессор Нью-Йоркского и Джорджтаунского университетов. В настоящее время профессор Европейского университета во Флоренции.

— Расскажите о том, как вы пришли к идее, что «память о непогребенных» можно продуктивно исследовать, используя фрейдистский анализ горя, идеи Вальтера Беньямина о второй жизни религиозных символов в массовой культуре и русский формализм? Когда вам впервые пришла в голову метафора «кривого горя»?

— На такие вопросы труднее всего отвечать. Они требуют самоанализа, а это дело ненадежное. Первый написанный мной текст о памяти касался революционных автобиографий, и уже тогда я стал вводить такие понятия, как мягкая/твердая память. На какое-то время я сосредоточился на этой рабочей метафоре, написал несколько статей. Помню, что большое впечатление на меня произвело путешествие на Соловки и Беломорканал, я об этом рассказываю в книге. Передо мной всё время стоял вопрос: как анализировать памятники, как рассказывать о них? Ну и конечно, на эту книгу повлияли мои занятия современной русской литературой, всем тем, что я назвал магическим историзмом. Как вы знаете, историей психоанализа я занимаюсь очень давно, а фрейдовская идея работы горя и меланхолии центральна в этой истории; важна была она и для Беньямина, который оставил замечательные образцы исследований «горестной» культуры. Я обо всем об этом подробно рассказываю в книге. Что касается метафоры «кривого горя», то я придумал ее, когда сочинял название для английской версии книги. Ну и потом пришлось перевести ее на русский — тоже творческая задача.

Что касается русского формализма, то он мне интересен как историку, но я думаю, что этой традиции уделили достаточно внимания, и я отношусь к ней всё более критически. Например, меня занимают цензурные или самоцензурные искажения, которые Эйхенбаум допустил в гоголевской «Шинели», и поражает то,

¹ Эткинд А. Кривое горе: память о непогребенных / Александр Эткинд; авториз. пер. с англ. В. Макарова. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 328 с.: ил. — (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»).

что этих искажений никто до меня не заметил. Как я пишу в связи с постановкой «Шинели» Козинцевым, «фильм 1926 года подменил публичное явление мстительного призрака, которого видел весь город, болезненными видениями чиновника на смертном одре. Были ли тому причиной технические проблемы или идеологические самоограничения, но галлюцинации умирающего чиновника у Козинцева оказались гораздо мельче, чем неукротимое воображение Гоголя. Немногим раньше такая же избирательная, идеологически мотивированная нейтрализация гоголевского сюжета была совершена в другом жанре. Друг Козинцева и Тынянова, литературовед Борис Эйхенбаум в своей знаменитой статье о гоголевской «Шинели» (1919) тоже не стал анализировать финальную сцену этой повести, как будто ее там не было. Систематическое искажение повести Гоголя в ее послереволюционных интерпретациях является важным и неисследованным феноменом. Долгожданная революция принесла возмездие, но до справедливости было далеко. Осуществление утопии разрушило сокровенные надежды «маленького человека». Ключевая сцена гоголевской «Шинели» стала неприемлемой, и ее слишком внимательное чтение теперь рисковало обернуться пародией на саму революцию. О посмертном явлении Акакия Акакиевича предпочли забыть, отчего рассуждения о том, как сделаны остальные части «Шинели», стали еще настойчивее».

— Как вы определяете десталинизацию? В «Кривом горе» вы пишете о третьей волне десталинизации, которую запустил Дмитрий Медведев в 2011 году. Сегодня те события эхом отдаются в распоряжении поставить в Москве первый официальный памятник жертвам репрессий. Почему эти события вы определяете как десталинизацию?

— Десталинизация есть самоочищение российского общества, государства, культуры от сталинского наследия. Работа памяти о жертвах сталинизма, воплощенная в текстах или памятниках, на деле осуществляет десталинизацию. Как ее еще ни определяй, десталинизация идет волнами: большая волна, маленькая — они всё равно волны. Увы, медведевская волна оказалась очень маленькой, после хрущевской и горбачевской волн ее можно и не заметить. Надо сказать, что когда я писал об этом, ничтожный ее масштаб не был так очевиден, как сегодня.

— Можно ли меры, предпринимаемые только государством, считать полноценной волной разоблачения культа личности и реабилитации репрессированных? Да, прежние две волны запускались государством, но протекали при активной работе общества. Сейчас же активные «десталинизаторы» снизу больше напоминают субкультуру или даже разрозненных религиозных подвижников, а не полноценную силу, способную обеспечить массовую работу памяти (пусть это далеко и не их вина).



— Да, я согласен. Однако смысл моей книги в том, что работа памяти и горя неофициальна и неформальна. Память не принадлежит государству. Память находится в людях, как сны или желания. Память воплощается в образах литературы, искусства, музыки и прочем, что люди понимают, а чиновники нет. Государственная власть, школы, цензура и прочие почтенные институты могут что-то запустить или чему-то препятствовать, но их доля в этом хозяйстве невелика. Энтузиасты памяти (так я их называю в «Кривом горе») всегда напоминают религиозных подвижников.

— Очевидно, что «четвертая волна десталинизации», о которой вы вскользь упоминаете, будет запущена уже внуками и правнуками «непогребенных». В какой, на ваш взгляд, форме она будет? Зачем она нужна новому поколению?

— Историка не стоит спрашивать о будущем. Хотя верно и обратное: кого ж еще спрашивать, как не историка? Надеюсь, в будущем разные формы памяти и горя, которые я описываю в книге, соединятся в каком-то синтезе, вроде как в большой симфонии. Как видите, я оптимист, хотя моя книга и мрачновата. О Французских революции и терроре всё время пишут, справляют юбилеи, спорят о том, закончилась она или нет. Так же или больше будут говорить и думать о Российских революции и терроре. В них очень многое было задумано, и столь же многое не осуществилось: желание равенства и братства, конец колониальной эры, самоопределение наций, конец мировой войны и того, что историки позже назвали гражданской войной в Европе — все утопии и все дистопии ужасного XX века.

— Иногда исторические уроки забываются и память о них просто стирается за давностью лет. Так, видимо, в связи с 1917 годом и последующими событиями память о крепостничестве практически исчезла, прежних войн памяти (то есть борьбы социальных групп за распространение собственной интерпретации прошлого) вокруг этого события больше нет. С одной стороны, в 1917 году «окончательно» был решен вопрос о правых и виноватых, с другой, появились новые вызовы, которые просто сняли с повестки дня вопрос об интерпретации и памяти о крепостничестве. Не кажется ли вам, что вопрос о погребении невинно убиенных в СССР будет снят сам собой в ближайшие десятилетия?

— Тут я не согласен с вами. В советское время исследования крепостного крестьянства были передовой областью истории, у меня были случаи поговорить об этом и в «Кривом горе», и во «Внутренней колонизации». Всё происходит противоположным образом: новейшие формы угнетения вызывают память о прошлых его формах. У прошлого всегда найдется работа: одним оно важно само по себе, другим служит для критики настоящего, третьим — для представления будущего.

— В кругах современных российских левых довольно важно противопоставление «талантливого, непризнанного, красного» Шаламова «плохому, белому и перехваленному» Солженицыну. При этом мы видим, как сегодня государство использует Солженицына в своих целях. Уже сейчас

запущен процесс подготовки к празднованию столетнего юбилея писателя. В «Кривом горе» вы пишете об интерпретациях лагерного опыта Солженицыным и Шаламовым. Какая из них вам ближе? Как вы оцениваете конфликт между писателями и различия их посмертной славы?

— Я ценю их обоих, хотя если бы стал что-то перечитывать, то взялся бы за Шаламова. Не думаю, что один из них был белым, а другой красным: у обоих было время и поводы поменять цвет. Не надо, замечу в сторону, упрощать левую мысль. Я чем дальше живу и занимаюсь Россией, тем больше уважения к ней испытываю. Шаламов — трагическая фигура, и он в полной мере понимал это и искал пути выражения своего чувства трагедии. Этого, кстати, в современной России не хватает: чувства трагедии.

— В «Кривом горе» один из самых ярких отрывков, в котором вы пишете о том, что одной из жертв террора стала левая идея, а значит, и механизм коллективного преодоления утраты, который вы называете вслед за Фрейдом работой горя, распространяется на нее. Можно уточнить у вас насчет эволюции ваших взглядов на роль левой идеи в русской истории?

— Как историк русской мысли, я всегда интересовался левыми идеями, утопиями и верованиями, которые предшествовали русской революции и потом ее осмыслили. Мне особенно интересны идеологические сдвиги, например слева направо, как тот, что я проследил в моей последней книге, биографии Уильяма Буллита. В своей жизни я и сам осуществил такой сдвиг, только в противоположном направлении. В 1980-е годы, когда я был молодым и политически активным человеком, я верил в либеральные принципы как единственно верные и справедливые. Увы, с тех пор так много произошло, что эти мои убеждения сместились влево, и я больше верю в социальное государство и хорошо регулируемый капитализм. Мои исторические занятия натуральными ресурсами — вечной базой самых хищнических, самых непроизводительных форм экономики — дают этому горькому опыту историческое подтверждение. А о том, что постреволюционная русская мысль находится в парадоксальном состоянии двойного горя — скорби по жертвам левых идей и по самим этим идеям как жертвам, — читайте в моей книге.

— В книге сказано: «Взаимодействие монументов и текстов создает ядро культурной памяти, и формы этого исторического взаимодействия меняются». Насколько в это взаимодействие включены российские кладбища? Встречались ли вам примеры работы «памяти о непогребенных», непосредственно связанные с пространством российских кладбищ?

— Сейчас такую работу ведет мой коллега в Берлине Михаил Габович. Он занимается военными кладбищами, поговорите с ним. Помню и работу о мемориалах ветеранам афганской и прочих войн, которые исследует выпускница Европейского университета, сейчас работающая в Англии, Наталья Данилова. Есть и другие интересные работы.

— Донское кладбище в Москве, как нам кажется, — один из ярких примеров работы памяти об опыте советской истории. Здесь в 1918 году по указу Ленина был открыт первый в России крематорий, который служил местом сожжения трупов — как жертв террора, так и умерших в госпиталях солдат. При этом место, куда ссыпали солдатский прах, является официальным государственным монументом, на котором выбито свыше 10 тысяч имен. По яме для невостребованного праха, куда скидывали останки репрессированных, еще в советское время проложили кладбищенскую тропу. И только во времена перестройки там силами родственников репрессированных началась спонтанная мемориализация, выраженная в установке кенотафов в память о родных. Никакие волны десталинизации не пошатнули память о войне. Возможен ли в принципе пересмотр памяти о войне? Насколько он связан с десталинизацией?

— Не стоит связывать со Сталиным и, соответственно, с десталинизацией всё, что относится к советскому прошлому. Российская память о Второй мировой войне включает и гордость, и горе, память о победе и о ее цене, о жертвах, необходимых и бессмысленных. Понимание таких событий меняется с каждым поколением, для того и работают историки и писатели, делаются фильмы и ставятся памятники. Прошлое меняется, как и настоящее. Нелепо только смешивать их, объявляя память о давно прошедшем главным событием последнего года. Такое смешение прошлого и настоящего я называю меланхолией и говорю об этом на разных примерах довольно подробно.

— Одна из ключевых идей «Кривого горя» — это существование в отечественной культуре мистической реакции на события большевистского террора. Непогребенные мертвые присутствуют в жизни живых в виде призраков и фантомов, которым жизнь дает массовая культура. На сегодняшнем российском телевидении самым популярным шоу является «Битва экстрасенсов», где люди, называющие себя магами, ведьмами и колдунами, постоянно общаются с духами умерших, видят призраков и интерпретируют их сигналы. Большим спросом пользуется и магический бизнес, официально разрешенный в России. На ваш взгляд, здесь прослеживается непосредственная связь с особой ролью «неупокоенных» в постсталинской культуре?

— Думаю, что да. Я довольно давно перестал смотреть телевидение, так что не могу его комментировать. Но то, что вы рассказываете, — одно из многих проявлений культурной меланхолии, погруженности в прошлое и пренебрежения настоящим.

— Вернемся к началу. В вашей книге предпринимается попытка интерпретации памяти о большевистском терроре в середине XX века. Вы указываете, что эти события плохо поддаются интерпретации, их окончательная оценка крайне проблематична из-за сложной природы террора. Книга заканчивается словами, что России пора перестать жить прошлым, чтобы адекватно воспринимать себя в одном ряду с партнерами по настоящему. При этом чувство «неверия, что так было на самом деле» вы называете продуктивным для работы памяти, нуждающимся в постоянном поддержании учебниками, мемориалами, музеями, массовой культурой. Возможно ли в такой ситуации вообще надеяться на расставление всех точек над «і» в процессе десталинизации и проработки опыта советской истории? Может быть, не стоит хоронить непогребенных, чтобы их неупокоенное состояние оставалось лучшим памятником советской истории?

— Хоронить надо тех, кто умер позавчера. Об остальных позаботимся мы с вами, историки. И никаких точек над «і» мы не ставим, зато очень любим кавычки. Кстати, мой недавно умерший друг, профессор Гарварда и петербурженка Светлана Бойм, когда-то написала хорошую книгу «Смерть в кавычках». Вот ее бы тоже хорошо перевести на русский.





**РУБРИКА
"ВОПРОС-ОТВЕТ"
С КЭТРИН ВЕРДЕРИ**

С Кэтрин Вердери беседовал Сергей Мохов

Кэтрин Вердери, социолог, политолог, антрополог, PhD (Стэнфордский университет). Профессор антропологии Городского университета Нью-Йорка (City University of New York), автор книги «Политическая жизнь мертвого тела».

— Кэтрин, здравствуйте! Очень рады, что вы согласились ответить на несколько наших вопросов. С момента выхода вашей книги прошло уже более 15 лет¹. Как вам кажется, она актуальна сейчас?

— Здравствуйте, Сергей! Спасибо за интерес к моей скромной персоне. Конечно, когда я писала «Политическую жизнь мертвого тела», я старалась зафиксировать ту ситуацию, что сложилась на тот момент на постсоветском пространстве. Я никак не могла знать, что будет дальше и как всё будет развиваться. Но мне кажется, что многие принципы, которые я утверждаю в своей книге, актуальны не только для современной России, но и для многих других государств. Речь идет прежде всего о символической связи мертвого тела и публичной политики. Дело в том, что смерть и обращение с телом являются определенного рода маркерами культуры, то есть я хочу сказать, что смерть принадлежит опыту абсолютно всех людей, и поэтому в этом фокусе мы можем сравнивать самые разные сообщества. Антропологи очень наглядно показывают, что ритуалы и определенного рода представления очень глубоко укоренились в социальной структуре. Мортальные практики — это наиболее глубоко эмоционально переживаемые и значительные события в жизни человека. Собственно, поэтому вполне очевидно, что в политике используется в том или ином ключе тема смерти как наиболее эмоциональная и символически насыщенная область.

— Мы видим, что современная Россия не меньше озадачена «мертвыми телами», чем СССР. Так, недавно министр культуры А. Мединский потребовал вернуть останки Сергея Рахманинова в Россию, аргументируя это тем, что за его могилой плохо ухаживают. Как вам кажется, в чем причина такого небывалого интереса к умершим в современной России?

— Честно говоря, я не знаю об этой ситуации и не знаю всех деталей, но могу утверждать, что подобного рода интерес

¹ Verdery K. The political lives of dead bodies. New York: Columbia University Press, 1999.

к перезахоронениям актуализировался с приходом Владимира Путина к власти и ориентации на имперскую модель идентичности. Его политика нацелена на выстраивание единого культурно-исторического нарратива. Россия стремится возвратить свое культурное наследие — музейные экспонаты, например. В этом ключе останки великих деятелей рассматривают как своего рода «экспонаты». Тело Рахманинова представляется как некое «культурное наследие», и поэтому его необходимо вернуть.

— Хорошо, а как тогда обстоят дела с подобными практиками на Западе? Неужели это только черта неких имперских нарративов, и она не свойственна национальным демократиям?

— Постараюсь ограничиться контекстом США в моем ответе. Дело в том, что здесь действует совсем другой модус построения национальной идентичности. США — это страна иммигрантов, тех, кто сюда приехал. Политика государства определяется народом и конституцией. Это важно. Потому что конструирование исторического нарратива в случае России направлено «вовне»: тот же Рахманинов или другие деятели русской культуры. То есть в этом контексте Россия как бы собирает то, что должно ей принадлежать. Собирает свое прошлое, возвращает своих эмигрантов, причем чаще всего вынужденных. В США такого нет, потому что возвращение мертвых тел в страну происходит по другому принципу и в других целях. Однако в США довольно болезненным является вопрос возвращения тел солдат, погибших во Вьетнамской войне, например. Это своего рода вопрос национальной чести — возвращение отдавших свою жизнь солдат на родную землю. В этом смысле мертвые тела — важный политический символ, конечно.

— Существует мнение, что коммунистическая идеология копировала некие христианские модели, в том числе в вопросе обращения с мертвыми. Например, мощи в христианстве и бальзамирование Ленина, — собственно, об этом писал Луначарский, признавая такое сходство. Как вам кажется, есть ли какая-то связь между прославлением героев революции и культом святых?

— С такой точкой зрения я сталкивалась, но не могу сказать, что она широко распространена. Конечно, можно найти некоторые

параллели. Во-первых, в выстраивании некоего идеального образа, который стремятся обессмертить. Для христиан это святые — они подают людям пример своей жизнью. Для Советского Союза это герои революции. Но мне кажется, что логика в этих разных системах разная. Это такая логика крупных структур, заключающаяся в том, что для воспитания идеального члена сообщества нужен определенный мимесис, то есть намеренное выстраивание образа, которому можно и нужно подражать. Но для разных культур эти схемы могут быть разными и работать по-разному. В США, например, культура индивидуализирована и направлена «внутри», сконструировать единственно верный и корректный образ невозможно.



— Хочется спросить, смотрели ли вы фильм Тенгиза Абуладзе «Покаяние» 1984 года? Там очень интересный сюжет вокруг похорон городского главы, когда его тело каждую ночь выкапывают и возвращают к дому. По сценарию фильма оказывается, что так ему мстит женщина за репрессии против ее семьи. В конце фильма сын этого городского главы сам выкапывает тело отца из земли.

— О да, я смотрела этот фильм много раз. Мне он очень нравится. Я даже показывала его своим студентам, когда читала цикл лекций по политической транзитологии в Восточной Европе. Отличный фильм и отличный пример того, как переплетаются власть, культура и смерть.

— Кэтрин, как вам кажется, было ли в Советском Союзе особое отношение к телу «врагов народа»? Когда я работал с дневниками заключенных ГУЛАГа, то встречал в них указания на особый цинизм со стороны лагерного руководства в отношении умерших сокамерников.

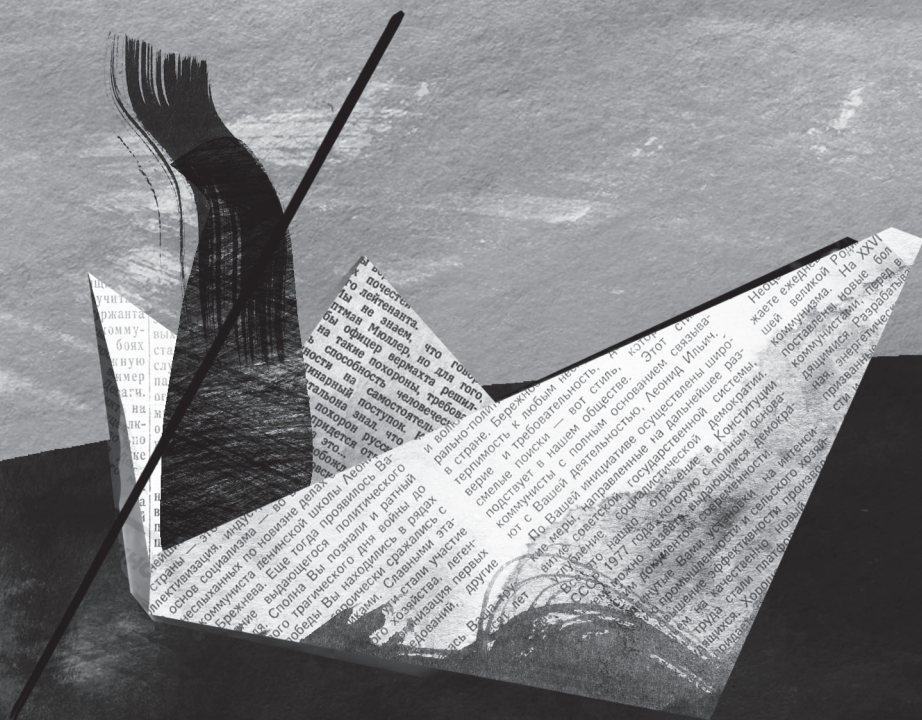
— Лучше всё же указывать конкретные примеры. Дело в том, что с этой темой я не работала непосредственно, поэтому мне сложно отвечать. Но я думаю, что Советский Союз не сильно отличался в этом плане от других стран. Я имею в виду, что любая политика конструирования национальной идентичности или имплицитна, или эксплицитна. По-другому никак. Может быть, СССР делал это более жестоко, но он действовал вполне в логике политической системы.

— Мы много говорим с вами о национальных нарративах и их конструировании. Может ли перезахоронение стать национальным нарративом?

— Смотря что вы подразумеваете под национальным нарративом. Я думаю, что это сложное и комплексное явление, которое было бы слишком просто и неправильно отождествить с возвращением умерших и проблемой перезахоронений. Ведь важнейшей частью национальных нарративов являются и другие базовые идеи: например, идея этногенеза, идея об общем происхождении и общем прошлом или о важном политическом событии в рождении нации, вроде революции. То есть идеи рождения и перерождения всё же оказываются более важными, чем вопросы смерти и перезахоронения. В этих идеях очень интересно отображается гендерный компонент. Женщина как мать, источник жизни, заменяется в национальных нарративах на мужчину как защитника. То есть женщина — это некое тело, носитель жизни, а мужчина — это идея, это дух нации. Гендер также является важным элементом при анализе перезахоронений: подавляющее большинство людей, которых перезахоронили или требуют перезахоронить, — это мужчины, потому что они рассматриваются как наиболее ценные члены национального сообщества.

— Спасибо, Кэтрин, что уделяли нам немного времени и ответили на наши вопросы!

Спасибо, всего хорошего!





Кира Онипко

**БЫТОВАНИЕ НЕКРОЛОГА
В СОЦИАЛЬНОМ ПОРЯДКЕ
НЕБОЛЬШОГО ГОРОДА**

Некролог — это публикация, посвященная недавно умершему человеку и сообщающая широкой аудитории о его смерти. Особенностью некролога является то, что в нем дается подробное описание жизни покойного, его характеристика с точки зрения значимых для сообщества, в котором жил умерший, позиций. Некрологи не только сообщают о смерти какого-либо человека (как правило, заслуженного, известного читателям) и перечисляют его достижения, но и включают оценку его личности и анализ его деятельности.

Сегодня авторы некрологов, отчасти продолжая советскую традицию некрологов, отчасти переходя от биографического повествования к личным воспоминаниям об усопшем, обращают внимание, как и в советские годы, в первую очередь на социальную полезность человека, на его «трудовой путь» и «творческие успехи», на его особые нравственные и душевные качества и реже — на его семейную жизнь.

По словам социолога Г. А. Орловой, «некролог — одна из базовых для современности техник публичного укрощения смерти». По мнению исследователя, он выявляет место покойного в социальном порядке и воспроизводит этот порядок (Орлова 2009). Некролог как будто вписывает жизнь отдельно взятого человека в жизнь и структуру всего сообщества, показывая, таким образом, как это сообщество устроено и как оно функционирует.

Целью настоящей статьи является анализ бытования некролога в небольшом городе через рассмотрение некоторых его композиционных и содержательных характеристик как формульного текста, обслуживающего типичные ситуации, связанные с ритуализованными социальными отношениями между людьми в пределах современной городской похоронно-поминальной традиции. Также будет проанализирована прагматика некролога как высказывания, реализующегося в коммуникативной ситуации, связанной с постмортальными практиками, и регламентирующего отношения в обществе.

Почти полностью исчезнувший из газет больших городов¹, некролог остается весьма распространенным жанром в сравнительно небольших населенных пунктах. Это наводит на мысль о том, что коммуникативная ситуация маленьких городов России отличается от коммуникативной ситуации мегаполисов и крупных областных центров. Наличие пространства, где «все друг друга знают», все еще делает возможной репрезентацию

¹ Более подробно об этом феномене пишет А. И. Рейтблат (Рейтблат 2006).

некролога в сообществе, большое количество представителей которого потенциально знакомы с умершим. Думается, что некрологи здесь до сих пор существуют именно потому, что существует аудитория, готовая их воспринять.

**ЦЕЛЮ НАСТОЯЩЕЙ СТАТЬИ ЯВЛЯЕТСЯ
АНАЛИЗ БЫТОВАНИЯ НЕКРОЛОГА
В НЕБОЛЬШОМ ГОРОДЕ ЧЕРЕЗ РАССМОТРЕ-
НИЕ НЕКОТОРЫХ ЕГО КОМПОЗИЦИОННЫХ
И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК
КАК ФОРМУЛЬНОГО ТЕКСТА, ОБСЛУЖИВА-
ЮЩЕГО ТИПИЧНЫЕ СИТУАЦИИ, СВЯЗАННЫЕ
С РИТУАЛИЗОВАННЫМИ СОЦИАЛЬНЫМИ
ОТНОШЕНИЯМИ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ
В ПРЕДЕЛАХ СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ**

В данной статье я буду опираться на данные некрологов, печатавшихся в газете «Царскосельская газета» г. Пушкина с 2000 по 2015 гг. (всего было проанализировано около 200 текстов). Некрологи в этой газете печатаются регулярно, однако при сборе материала было отмечено, что иногда в газете могут быть напечатаны одновременно два и более некролога (к примеру, в выпуске от 15 января 2015 г. было опубликовано четыре текста), а иногда некрологи могут не печататься в течение двух месяцев, при этом встречаются другие траурные объявления: соболезнования или извещения о смерти. Интересно при этом заметить, что в одной газете можно встретить два некролога на одного и того же человека, написанные разными авторами.

Некрологи в «Царскосельской газете» чаще всего публикуются на последних страницах в разделе с объявлениями: к примеру, некролог может соседствовать с поздравлениями, объявлением о продаже цветочной и овощной рассады, списком вакансий и рекламой лечения запоев. Порой под несколько некрологов выделя-

ется вся последняя полоса газеты. Также их можно встретить на так называемой православной странице Царскосельского благочиния Санкт-Петербургской епархии «София» (также одна из последних страниц в издании). И наконец, в редких случаях некрологи помещаются на вторую полосу газеты.

Некрологи всегда легко узнать по черной рамке, обрамляющей текст. Имя, фамилия и отчество умершего, как правило, выделены жирным шрифтом. Также часто графически выделена информация о дате и обстоятельствах смерти. Нередко данные траурные объявления печатаются с фотографией покойного и имеют характерные заглавия: «Памяти Елены Ивановны Слесаревой», «Просто вышла на время...», «Другой жизни не было», «Светлой памяти товарища и редактора», «Памяти Героя Советского Союза», «Память о коллеге». Однако по заголовкам некоторых некрологов не всегда понятно, идет ли речь о чьей-то смерти или, наоборот, о чьем-то чествовании: «От сына полка до генерала», «Золотая Лилия», «Все ваши мечты мы претворим в жизнь!», «Почетный гражданин города Пушкина» — в этом случае жанр текста опознаётся по обязательной для некролога черной рамке.

**ОДНАКО ПО ЗАГЛОВОКАМ НЕКОТОРЫХ
НЕКРОЛОГОВ НЕ ВСЕГДА ПОНЯТНО, ИДЕТ
ЛИ РЕЧЬ О ЧЬЕЙ-ТО СМЕРТИ ИЛИ, НАОБО-
РОТ, О ЧЬЕМ-ТО ЧЕСТВОВАНИИ: "ОТ СЫНА
ПОЛКА ДО ГЕНЕРАЛА", "ЗОЛОТАЯ
ЛИЛИЯ", "ВСЕ ВАШИ МЕЧТЫ МЫ ПРЕТВОРИМ
В ЖИЗНЬ!", "ПОЧЕТНЫЙ ГРАЖДАНИН
ГОРОДА ПУШКИНА"**

Выбор источника анализа обусловлен близостью Царского Села к Санкт-Петербургу, а значит, возможностью быстрого и относительно несложного доступа к материалам исследования. «Царскосельская газета» основана в 1906 г., и с марта 1938 г. издается непрерывно, являясь главным периодическим изданием города, освещающим основные события в культуре и социальной жизни Пушкина.

На основе анализа собранного материала удалось установить, что обязательная для каждого некролога биографическая часть может включать в себя следующие компоненты (разумеется, в пределах негласного правила *de mortuis aut bene, aut nihil*): основные этапы жизни покойного; его главные профессиональные заслуги и достижения; его взаимоотношения с людьми, получение от них признательности, его старания на благо окружающих; сообщение о любви героя некролога к своему городу, о пользе, которую принес городу этот человек при жизни; упоминание о семейной жизни усопшего; положительная характеристика личности умершего и его душевных качеств. Нередко в некрологе жизнь умершего представляется как цепь значимых и важных, с точки зрения пишущего, событий.

В некрологе №1 (см. Приложение) освещаются основные этапы жизни покойного, особенно в нем выделяется сюжет, согласно которому покойный добился своих успехов, начиная с самого раннего возраста: «...еще мальчишкой он в школьной тетрадке написал свой первый рассказ». Также в некрологе уделяется особенное внимание тому, насколько успешно его герой общался в течение своей жизни с окружающими людьми благодаря соответствующим чертам характера: доброте, жизнелюбию, общительности, чуткости, чувству юмора. И в данном случае залогом увековечивания его в памяти пушкинцев, помимо профессиональных успехов, становятся именно эти качества усопшего:

Сотни людей в Пушкине и окрестностях называли его просто «Матвеичем». А он любил людей, часами выслушивал в кабинете редакции исповеди посетителей, всегда пытался поддержать. Веселый человек, юморист, он был не только журналистом, но и писателем-сатириком, невероятным меломаном и книголюбом. И до последней минуты оставался среди людей, на перекрестке событий и мнений. У него было незащищенное детское сердце.
(Царскосельская газета. 2002. 26 окт. № 84)

Включая в повествование практически все стандартные содержательные компоненты некролога, автор отходит от традиционного стилистического оформления текста, снабжая его собственными воспоминаниями об умершем (*называли его просто «Матвеичем»; часами выслушивал в кабинете редакции исповеди*

посетителей; веселый человек, юморист), и тем самым придает тексту некоторую интимность, приближая героя некролога, бывшего постоянно среди людей при жизни, к читателю траурного объявления. Интересно при этом отметить, что подобный рассказ об умершем — о наиболее ярких чертах его характера, о ситуациях, в которые он попадал вместе с рассказчиком, — характерен для так называемых «биографических поминальных нарративов», позволяющих совместно вспомнить усопшего во время поминального обеда на первых поминках².

В некрологе № 2 на первом месте стоят не профессиональные заслуги усопшей, а ее счастье в семейной жизни. Думается, что это связано с традиционными представлениями в обществе о том, что женщине надлежит быть хорошей женой и матерью. Но также отмечаются, как обычно, и профессиональные заслуги умершей, и ее душевные качества, являющиеся, как и в первом примере, залогом эффективной коммуникации с окружающими.

27 июня на 83-м году жизни после продолжительной и тяжелой болезни ушла из жизни Ольга Ивановна Пиккиева, вдова художника-реставратора, любящая мама и бабушка. Ольга Ивановна была необыкновенно мужественным и жизнелюбивым человеком, ветераном педагогического труда, известным краеведом, активным членом общества «Отечество» при библиотеке им. Д. Н. Мамина-Сибиряка. <...> Ольга Ивановна притягивала к себе людей простотой общения, энциклопедическими знаниями, умением слушать и сопереживать, благородством души и сердца. После знакомства с ней многие собеседники становились ее друзьями...
(Царскосельская газета. 2014. 9 июля. № 25)

Мы видим, что, с одной стороны, автор некролога фокусирует внимание на событиях жизни конкретного лица, представляя их как нечто особенное, выдающееся, индивидуальное. С другой стороны, в некрологе отмечается, что было правильного, с точки зрения социума, в жизни умершего. И в этом смысле в нем предельно стандартно описывается жизнь покойного, фиксируется то закономерное, что должно быть в жизни каждого человека. Пытаясь быть индивидуальным, некролог всё равно остается типизированным текстом.

Некролог реализуется в форме публичного высказывания, и в нем мы обнаруживаем устанавливающее контакт предложение

² Данную практику описал Е. В. Сафронов (Сафронов 2009).

для аудитории – разделить скорбь или интенсивнее включиться в похоронно-поминальную практику, солидаризируясь тем самым с близкими умершего человека. Подобным образом он позволяет читателю идентифицировать себя как члена того или иного сообщества и таким же образом идентифицирует человека, его написавшего. Недаром в конце некоторых некрологов в газете дается номер телефона, позвонив по которому, адресат траурного объявления может получить всю необходимую ему информацию или сообщение о том, когда и где состоятся похороны или прощание:

Прощание с С. Л. Подпужниковым пройдет 24 января.

Отпевание в Софийском соборе в 12 часов.

Похороны на Кузьминском кладбище.

Справки по телефону 466-66-66.

(Царскосельская газета. 2013. 24 янв. № 3)

В некрологе № 3 публикуется подробная информация о том, когда и где можно попрощаться с умершим, а опубликованный телефон для справок дает возможность сделать это любому. Приглашение к широкой аудитории проститься с усопшим обусловлено исключительностью фигуры героя некролога – человека, посвятившего свою жизнь работе, связанной с главной достопримечательностью города (духовой оркестр, который основал покойный, стал «визитной карточкой музея-заповедника»).

Говоря о консолидирующей и идентифицирующей функциях некролога, необходимо отметить, что подлинное чувство общности формируется тогда, когда человек ощущает незримо, но стабильно протекающую вокруг него социальную жизнь. Б. Андерсон в работе «Воображаемые сообщества» писал об идее нации как об идее единого социологического организма, одновременно движущегося по расписанию сквозь гомогенное пустое время и стабильно выполняющего свои функции, когда у каждого элемента такого организма есть четкая уверенность в стабильной, анонимной и одновременной деятельности остальных его элементов (Андерсон 2001: 47).

Некролог же фиксирует скорее внезапный разрыв этой социальной стабильности, момент остановки одного из многочисленных элементов ее механизма, по определенным причинам более важного и ценного, чем прочие, смерть (а значит, и жизнь) которых не была достойна упоминания. Однако, отмечая возникшую лакуну в соци-

альном порядке, некролог лишний раз напоминает читателю о существовании этого порядка, о функционировании единого социального организма и о месте как персонажа траурного высказывания, так и самого адресата, в пределах этой организованной общности.

Р. Герц понимал смерть как вызов обществу, как шок, после которого социальной группе нужно постепенно восстанавливать свой баланс. Смерть, по Герцу, — это социальный феномен, сопровождающийся двойственным процессом: с одной стороны, умерший вначале исключается из сообщества живых, а с другой — впоследствии возвращается в сообщество в той или иной форме в сознании живущих, вновь выполняя определенные социальные функции, после того, как его смерть будет пережита и осмыслена (Hertz 1960: 82).

Традиционно в заключительной формуле некрологов присутствует идея «вечной жизни» покойного, каким-либо образом прославившегося и принесшего пользу, в памяти остальных, живых членов сообщества.

Память об Игоре Борисовиче Западалове навсегда останется в истории пушкинской газеты, в истории нашего города, в сердцах его коллег, всех, кто знал этого замечательного неординарного человека.

Коллектив редакции «Царскосельской газеты»

(Царскосельская газета. 2003. 26 дек. № 58)

Подобное клише, увековечивающее память умершего и довольно часто появляющееся в заключение некролога, является своеобразной развязкой в его композиции. В некрологе № 4 умершего предлагают помнить в первую очередь как талантливого журналиста, редактора «Царскосельской газеты», благодаря которому она стала попадать в каждый дом, и только потом как «замечательного неординарного человека». Однако не стоит считать данный пассаж всего лишь формулой, завершающей высказывание.

Сохранение в памяти социальной группы важных для нее событий и имен выполняет мощную консолидирующую функцию. Проблемам культурной и социальной памяти, ее «коннективной структуре», а также тому, как общества помнят себя и как через воспоминания «воображают себя», посвящена работа немецкого историка культуры Яна Ассмана «Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» (Ассман 2004). «Помнящей культурой» исследователь называет группу, выполняющую осознанное социальное обязатель-

ство помнить что-либо. «Чего нам нельзя забывать?» – неперенный девиз любой такой группы, который определяет ее идентичность и самопонимание. Таким образом, по словам Ассмана, помнящая культура имеет дело с «памятью, создающей общность»: «Различие между естественным или даже искусственно развитым и дополненным воспоминанием отдельного человека, который с высоты старости оглядывается на свою жизнь, и воспоминанием, которое потомки свяжут с этой жизнью после его смерти, отчетливо выявляет специфический культурный элемент коллективной памяти. Мы говорим, что мертвый “продолжает жить” в памяти потомства, как если бы речь шла о естественном продолжении самодеятельного существования. Но на самом деле речь идет об акте оживления, которым мертвый обязан волевому решению группы не допустить его исчезновения памяти о нем, сохранить его силой воспоминания как члена общности, взять его с собой в шагающее дальше настоящее» (Ассман 2004: 34). Память об умерших не передается через традицию: «То, что о них помнят, есть дело эмоциональной привязанности, культурной работы и сознательного, преодолевающего разрыв, обращения к прошлому», (Там же: 36).

Читатель некролога, будучи причастным к целостному социальному организму, через прочтение соответствующего текста помещается в состояние переживания смерти другого человека, в состояние сожаления или скорби (в зависимости от его близости к покойному). А затем через эти переживания, являющиеся своеобразным исполнением социального императива разделить скорбь, возможное последующее включение в следующие этапы похоронно-поминальной практики и принятие обязательства сохранить память об усопшем читатель еще раз идентифицирует себя как члена этого организованного сообщества.

Согласно Э. Дюркгейму, общество формируется через совместное исполнение практик, которое в итоге укрепляет социальные связи, не позволяющие этому обществу распасться. В книге «Элементарные формы религиозной жизни» ученый показывает, что скорбь и оплакивание – это не просто выражение эмоций отдельного индивида, но совместная практика членов одного и того же сообщества, которая помещает скорбящих в единое пространство тесных отношений друг с другом, в единое психическое состояние. Из-за того, что вся группа в целом переживает потерю, она не ослабляется, несмотря на полученный

удар, ведь общение в состоянии скорби – это всё равно общение, и любой процесс совместной коммуникации, в какой бы форме и по какому бы поводу он ни происходил, повышает социальную жизнеспособность данной группы (Durkheim 2012: 401–402).

Таким образом, переживание сообществом смерти одного человека, особенно того, которому приписываются определенные ценящиеся этим сообществом заслуги, очень важно для его (сообщества) консолидации.



Однако в данном случае необходимо сделать одно важное замечание. По мнению современного философа и социолога В. В. Минеева, уход человека из жизни всегда сопровождается разрывом социальных отношений и последующим их восстановлением как в синхронии (реорганизация внутргрупповых связей, которые нарушились из-за утраты одного из ее членов), так и в диахронии (сохранение преемственности поколений). Исследователь отмечает, что «история сплетается из непрерывной череды актов ухода индивида и процессов замещения» (Минеев 2014: 313). Интересно при этом, что, несмотря на безусловно консолидирующую функцию совместного переживания смерти, ведущую к стабилизации, воспроизводству и эволюции

социальной системы, подобные постмортальные практики (обращение с телом, социально одобренная форма оплакивания и поминания, похоронно-поминальный ритуал, а также исполнение последней воли усопшего) создают особого рода напряжение, «театр противоборства», в рамках которого осуществляется взаимодействие людей, понесших утрату: их интересы и желания, связанные с фигурой покойного, могут вступить в конфликт (Там же: 313–314). Однако подобные особенности взаимодействия скорбящих и соболезнающих никак не проявляются в текстах некрологов, так как публичное оповещение о факте смерти и его последующее подтверждение членами той или иной социальной группы не столько связано с личными интересами субъектов, непосредственно переживающих утрату, сколько является для них морально-психологической поддержкой, а также сообщением о случившемся более широкому кругу лиц.

Размышления об определенной группе, переживающей утрату одного из своих членов через восприятие траурного сообщения, подводят нас к важному вопросу об адресате некролога. Ведь далеко не любой человек, в руках у которого оказалась, допустим, та же «Царскосельская газета» с некрологами пушкинцев, способен воспринять и исполнить пожелание разделить скорбь, ощутить горечь утраты или просто искренне пожалеть о случившемся. Некролог адресован прежде всего человеку, включенному в социальное пространство (или знакомому с его организацией), в котором функционирует данное высказывание. Иногда же в некрологе напрямую указывается целевая группа, на которую рассчитано данное траурное объявление. Однако, прочитав некролог № 5, несведущий человек может как минимум не понять, при чем тут сельскохозяйственная наука и город Пушкин. Дело в том, что Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, профессором которого являлся покойный, расположен именно в Царском Селе и играет большую роль в жизни города.

Алдохин Петр Андреевич

*Печальное событие собрало профессоров, преподавателей, студентов и работников технических служб в фойе главного корпуса СПбГАУ. Университет, родные и близкие провожали в последний путь Петра Андреевича Алдохина
(Царскосельская газета. 2004. 4 марта. № 9).*

Я, читая некрологи, не осознавала себя их адресатом именно потому, что не знала ни одного из тех людей, о которых они были написаны, и не существовала в общей с автором некролога и персонажем текста социокультурной ситуации, в которой данное высказывание имело бы для меня смысл. Некролог стал адресным для меня лишь однажды, когда из академического интереса я просматривала некрологи в муниципальной газете Луги, также небольшого города в Ленинградской области.

Я несколько раз случайно наталкивалась на объявление одного частного предпринимателя, который из газеты в газету рекламировал свои услуги, связанные с предоставлением грузовых машин для перевозки песка, щебня и прочих строительных материалов. Вдруг в одном из номеров я увидела сообщение о смерти этого человека (см. некролог №6 в Приложении). Объявления в газете были своеобразными маркерами того, что человек жил, занимался своим делом, приносил кому-то пользу, зарабатывал деньги. Некролог же указал мне на то, что конкретный человек умер. Нечто, воспринимаемое мною как регулярное и обязательное, (повторяющееся из газеты в газету), вдруг прекратилось. В данной ситуации я почувствовала себя адресатом некролога, так как уже успела узнать о человеке заочно, по объявлениям, им оставленным. Кроме того, я осознала то самое незримое течение повседневной жизни, которое внезапно прервалось. И именно через траурное объявление, через сообщение о смерти человека я увидела его жизнь.

Однако не хотелось бы преувеличивать значение некролога как высказывания, единственная цель которого проявляется в сплочении и идентификации определенного сообщества. Любопытно отметить, что иногда чтение некрологов связано со специфическим эмоциональным любопытством. Американский филолог и педагог, руководитель студенческих программ по академическому письму Стефани Роуч, говоря о целесообразности написания студентами некрологов на самих себя и своих однокурсников во время занятий, отмечает, что страницы с некрологами уже давно стали одними из самых читаемых в британской и американской прессе³. Ссылаясь на британо-американские исследования траурных объявлений, она объясняет этот факт тем, что при чтении газетного некролога читатель может испытывать сразу несколько разных эмоций: напря-

³ В современной англо-американской похоронно-поминальной традиции, в отличие от русской, некролог является весьма популярным и продуктивным публицистическим жанром.

женность, увлечение, переживание трагедии и, в конце концов, так называемую «разрядку смехом» (Roach 2009: 1).

И всё же для полноценного бытования некролога как высказывания, позволяющего в полной мере реализовать свою иллокутивную силу, необходимо наличие некой референтной группы, которая может скорбеть по покойному, коль скоро она разделяет ценности, являвшиеся важными для усопшего и отмеченные автором некролога. Также необходимо наличие определенной общей социокультурной среды, в которой высказывание будет принято и понято. Целостность, солидарность, отсутствие анонимности, характерные для Царского Села (как и для любого маленького города), являются теми факторами, которые, с одной стороны, определяют Пушкин как такую среду и, с другой, поддерживаются благодаря такой форме публичного высказывания, как некролог.

НЕКРОЛОГ СТАЛ АДРЕСНЫМ ДЛЯ МЕНЯ ЛИШЬ ОДНАЖДЫ, КОГДА ИЗ АКАДЕМИЧЕ- СКОГО ИНТЕРЕСА Я ПРОСМАТРИВАЛА НЕКРОЛОГИ В МУНИЦИПАЛЬНОЙ ГАЗЕТЕ ЛУГИ, ТАКЖЕ НЕБОЛЬШОГО ГОРОДА В ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В некрологе № 7 мы видим, что причастность умершего к самому ценному для жителей города культурному объекту, предмету их гордости, Царскосельскому парку, и «самоотверженная, творческая, созидательная работа во имя красоты, величия и славы города» квалифицируют покойного как выдающегося человека. А значит, его смерть — событие городского масштаба, серьезная потеря, о которой должен узнать каждый пушкинец. Но в то же время текст некролога лишний раз напоминает жителям Царского села, в каком прекрасном и уникальном месте они живут, напоминает, что их земля «богата замечательными людьми», вселяет в них гордость за то, что они также являются частью этого сообщества.

В заключение хотелось бы подвести некоторые итоги. Представление героя некролога сквозь призму его профессиональных

достижений, положительных социально ориентированных черт его личности (коммуникабельность, чуткость, готовность помочь, доброта, открытость, активность), и счастливой семейной жизни позволяет судить о том, какие качества человека являются наиболее ценными для сообщества, к которому принадлежит автор траурного объявления.

Фиксируя нарушение социального баланса сообщества, некролог оформляет возникшую в нем лакуну, тем самым еще раз напоминая об устройстве этого сообщества, о месте в нем героя траурного высказывания и его адресата. Реализуясь в коммуникативной ситуации, связанной с переживанием смерти особенно значимого жителя небольшого города, некролог консолидирует и идентифицирует свою аудиторию как представителей одной социальной группы через предложение разделить скорбь и включиться в похоронно-поминальные практики.

Некролог актуализирует культурную работу сообщества по поддержанию памяти о своем умершем члене, а значит, обеспечивает ему «вечную жизнь» среди ныне живущих, призывая сохранить воспоминания о нем как об участнике данной общности, включить его в устремленное в будущее настоящее.

И наконец, функционирование некролога как публичного высказывания поддерживает социальную целостность, открытость и возможность коммуникации между членами сообщества в момент утраты одного из его выдающихся представителей. Однако полная реализация функций некролога возможна только при условии включенности его адресата в социальные рамки, в которых разворачивается коммуникативная ситуация.

Приложение

Некролог №1

Не стало Александра Матвеевича Нестеренко, редактора «Царскосельской газеты».

Более 20 лет назад, молодым журналистом, пришел Александр Нестеренко в пушкинскую газету. Работая в отделе культуры, он всегда стремился создать творческую атмосферу, поддержать молодых авторов, всегда радовался всему новому, необычному, яркому.

Еще мальчиком он в школьной тетрадке написал свой первый

рассказ, и с тех пор не выпускал из рук перо, доброе, ироничное, жизне-
радостное. После службы в армии Александр Нестеренко стал сту-
дентом факультета журналистики Ленинградского университета.
Его любили однокурсники за талант, легкость характера, верность
дружбе, неизменное в студенческой среде тех лет вольнолюбие.

Сотни людей в Пушкине и окрестностях называли его просто
«Матвеичем». А он любил людей, часами выслушивал в кабинете
редакции исповеди посетителей, всегда пытался поддержать.
Веселый человек, юморист, он был не только журналистом, но и пи-
сателем-сатириком, невероятным меломаном и книголюбом. И до
последней минуты оставался среди людей, на перекрестке событий
и мнений. У него было беззащитное детское сердце.

Без Александра Матвеевича трудно представить «Царскосель-
скую газету». Он любил журналистику, мечтал создать в Царском
Селе «Литературную газету», выпустить книгу веселых повестей, на-
писать воспоминания «Мои семидесятые», хотел дожидаться внуков.
Но ушел из жизни 55-летним, полным жизни, планов и вдохновения.

Таким его знали и любили в редакции. Таким мы его и заппомним.

Редакция «Царскосельской газеты»

(Царскосельская газета. 2002. 26 окт. № 84)

Некролог №2

27 июня на 83-м году жизни после продолжительной и тяжелой
болезни ушла из жизни Ольга Ивановна Пиккиева, вдова художни-
ка-реставратора, любящая мама и бабушка.

Ольга Ивановна была необыкновенно мужественным и жизне-
любивым человеком, ветераном педагогического труда, известным
краеведом, активным членом общества «Отечество» при библиоте-
ке им. Д. Н. Мамина-Сибиряка. При подготовке и обсуждении вопро-
сов, связанных с историей нашего города, сохранением его культур-
ного наследия, она вносила нужные и интересные предложения. Ее
бывшие ученики много десятилетий поддерживали с ней дружбу.
Ольга Ивановна притягивала к себе людей простотой общения,
энциклопедическими знаниями, умением слушать и сопереживать,
благородством души и сердца. После знакомства с ней многие собе-
седники становились ее друзьями.

Выражаем соболезнования родным и близким Ольги Ивановны.

Друзья и коллеги

(Царскосельская газета. 2014. 9 июля. № 25)

Некролог №3

Сергей Леонидович Подпружников

В ГМЗ «Царское село» С. Л. Подпружников работал с 1988 года. Сергея Леонидовича всегда отличали высокий профессионализм, новаторство и неординарный подход к разрабатываемым музеем культурным проектам, желание привнести в концертные и театральные программы художественные элементы культурного наследия. В 1991 г. он создал духовой оркестр Екатерининского дворца, ставший визитной карточкой музея-заповедника.

Ответственный, исполнительный, неравнодушный к выбранному делу, Сергей Леонидович пользовался авторитетом и уважением не только среди сотрудников музея, но также среди музыкантов, артистов, руководителей туристических фирм, зарубежных партнеров.

За вклад в развитие культуры С. Л. Подпружников был награжден медалью «В память 300-летия Санкт-Петербурга», орденом «За заслуги» Санкт-Петербургского морского собрания, поощрен благодарностью министра культуры РФ в связи с 300-летием со дня основания Царского Села.

Коллектив музея-заповедника «Царское село» глубоко скорбит в связи с безвременной кончиной Сергея Леонидовича Подпружникова и выражает искренние соболезнования его родным и близким.

Коллектив ГМЗ «Царское Село»

Прощание с С. Л. Подпружниковым пройдет 24 января. Отпевание в Софийском соборе в 12 часов. Похороны на Кузьминском кладбище.

Справки по телефону 466-66-66.

(Царскосельская газета. 2013. 24 янв. №3)

Некролог №4

На 77-м году ушел из жизни Игорь Борисович Западалов, талантливый журналист, редактор нашей газеты с 1965 по 1975 год. Незадолго до кончины, в дни, когда «Царскосельская газета» отмечала свое 65-летие, вспоминая годы работы в нашей редакции, Игорь Борисович писал: «Для меня это время было самым памятным и радостным в моей жизни...» Памятным и значительным останется это время и в истории пушкинской газеты. Благодаря огромной энергии, организаторскому таланту И. Б. Западалова газета в те годы буквально обрела второе дыхание, стала своей почти в каждой пушкинской семье. Лучшие силы городской интеллигенции принимали участие в жизни редакции, были постоянными авторами газеты, яркие молодые даро-

вания собрало литературное объединение при редакции.

Человек творческий, одаренный, И. Б. Западалов, уже будучи на заслуженном отдыхе, выпустил несколько своих сборников поэзии и прозы, организовал и до последних дней жизни инициировал выпуск альманаха «Рог Борея», сплотив вокруг него десятки талантливых авторов.

Память об Игоре Борисовиче Западалове навсегда останется в истории пушкинской газеты, в истории нашего города, в сердцах его коллег, всех, кто знал этого замечательного неординарного человека.

Коллектив редакции «Царскосельской газеты»

(Царскосельская газета. 2003. 26 дек. № 58)

Некролог №5

Алдохин Петр Андреевич

Печальное событие собрало профессоров, преподавателей, студентов и работников технических служб в фойе главного корпуса СПбГАУ. Университет, родные и близкие провожали в последний путь Петра Андреевича Алдохина.

Петр Андреевич прошел славный путь от студента до профессора, декана факультета механизации сельского хозяйства. Мы гордимся, что этот замечательный человек жил и работал рядом с нами. Об этом, а также о его удивительной доброте и человечности, о его чуткости говорили на прощании с ним товарищи, ученики, те, кто многие годы находился с ним рядом. Мы выражаем глубокое соболезнование его родным и близким и переживаем вместе с ними боль от постигшего нас всех горя.

Память о замечательном человеке, ученом и педагоге Петре Андреевиче Алдохине навсегда будет запечатлена в истории университета и в наших сердцах.

Ректорат Санкт-Петербургского аграрного университета

(Царскосельская газета. 2004. 4 марта. № 9)

Некролог №6

30 декабря 2014 года трагически погиб в дорожно-транспортном происшествии Ковтун Владимир Петрович.

Владимир Петрович был частным предпринимателем, выполнял работы по грузоперевозкам, занимался доставкой песка, грунта. Он был надежным деловым партнером, удивительно отзывчивым и внимательным человеком. Помогал Заклинскому сельскому посе-

лению и другим муниципалитетам в строительстве дорог. У него были большие планы по развитию дорожных и строительных объектов района.

Приносим соболезнования родным и близким покойного.

Владимир Петрович Ковтун навсегда останется в нашей памяти.

Глава Заклинского сельского поселения А. А. Михайлов,

коллектив газеты «Лужская правда»

(Лужская правда. 2015. 17 янв. № 4)

Некролог №7

Александр Александрович Кедринский

Пушкинская земля богата замечательными людьми, и среди них Александр Александрович Кедринский был выдающейся личностью. Более полувека отдано им самоотверженной, творческой, созидательной работе во имя красоты, величия и славы нашего города, его дворцов, царскосельских парков. Александру Александровичу, талантливому архитектору, во многом обязаны мы тем, что в год 300-летнего юбилея во всем блеске и величии предстал перед нами Екатерининский дворец с возрожденной Янтарной комнатой. Он много, самозабвенно трудился, с удовольствием делился всем, что умел и знал, с окружающими его людьми.

Первым из наших земляков в 1994 году Александр Александрович Кедринский был удостоен высокого звания «Почетный гражданин города Пушкина». У него было много наград, и одной из последних стала совсем недавно премия Президента Российской Федерации в области литературы и искусства. В галерее самых заслуженных людей Павловского и Пушкинского районов на видном месте остался его портрет. Память об Александре Александровиче навечно останется в истории города, в его творениях, в сердцах и душах наших земляков.

Уход из жизни замечательного человека, яркой, масштабной личности, настоящего гражданина своего Отечества – это огромная, невозможная потеря. Мы глубоко скорбим об этой утрате и выражаем искренние соболезнования родным, близким, друзьям, коллегам покойного.

Территориальное управление Павловского и Пушкинского административных районов,

Пушкинский муниципальный Совет

(Царскосельская газета. 2003. 26 сент. № 45)

Литература

Андерсон 2001 — Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.

Ассман 2004 — Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Минеев 2014 — Минеев В. В. Социальные аспекты смерти (философско-антропологический анализ). М.: Директ-Медиа, 2014.

Орлова 2009 — Орлова Г. А. Биография (при)смерти: заметки о советском политическом некрологе // Неприкосновенный запас. 2009. № 2. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://magazines.russ.ru/nz/2009/2/or11-pr.html> (дата обращения 11.01.2016).

Рейтблат 2006 — Рейтблат А. И. Некролог как биографический жанр // Право на имя. Биография вне шаблона: Третьи чтения памяти Вениамина Иофе, Санкт-Петербург, 22–24 апреля 2005 г.: Сб. докладов. СПб.: Мемориал; Норд-Вест, 2006. С. 3–10.

Сафронов 2009 — Сафронов Е. В. Актуализация dream-telling в похоронно-поминальном обряде (на материале Ульяновской области) // Вестник РГГУ. М.: РГГУ, 2009. Сер. «Литературоведение. Фольклористика». № 9. С. 159–168.

Durkheim 2012 — Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. London: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD, 2012. [Электронный ресурс. Режим доступа:] http://www.gutenberg.org/files/41360/41360-h/41360-h.htm#Page_389 (дата обращения 14.01.2016).

Hertz 1960 — Hertz R. Death and the Right Hand / transl. with and introduction E. E. Evans-Pritchard. Glencoe (Ill.): Free Press, 1960.

Roach 2009 — Roach S. Assigning the Obituary: Using Figures from Popular Culture to Help Students Argue from Research // Using Popular Culture in the Composition Classroom. Boston: Cengage Learning, 2009. P. 1–9.





Ренато Росальдо

**СКОРБЬ И ГНЕВ
ОХОТНИКОВ
ЗА ГОЛОВАМИ**

Перевод с английского Алексея Евтягина и Сергея Мохова

"Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis" by Renato Rosaldo

Copyright © 1989, 1993 by Renato Rosaldo

Reprinted by permission of Beacon Press, Boston

Если вы спросите старика из племени илонготов², зачем он отрезает человеческие головы, то его ответ будет предельно краток: он скажет, что гнев, порожденный чувством скорби, побуждает его убивать себе подобных. Вряд ли какой-нибудь антрополог сможет с легкостью встроить подобную формулировку в свою теорию. Старик также скажет вам, что ему нужен способ, чтобы «отвести свой гнев», — сам акт отрезания и отбрасывания головы жертвы позволяет ему выплеснуть гнетущее его чувство раздражения от постигшей его утраты. Однако, несмотря на то что работа антрополога заключается в том, чтобы сделать понятными другие культуры, дальнейшие попытки как-то интерпретировать этот лаконичный ответ старого илонгота терпят неудачу. Ведь для него связь скорби, гнева и ритуала охоты за головами представляется очевидной. Либо ты можешь понять это, либо нет. И действительно, на протяжении долгого времени я совсем этого не понимал.

Ниже я бы хотел обсудить то, каким образом мы можем говорить о силе эмоций в традиционной культуре³. Дело в том, что эмоциональное потрясение от смерти близкого человека скорее восходит к личному опыту переживания человеком трагедий, нежели вызвано самим фактом смерти. Это отсылает нас к эмоциям, которые мы могли бы испытать, представив, например, что только что сбитый машиной ребенок не чей-нибудь, а наш собственный. Каково это? Меняется отношение? Именно поэтому я уверен, что нам следует посмотреть на подобные эмоциональные практики с позиции субъекта, причем в контексте социальных отношений. Это необходимо сделать, если мы хотим постичь эмоциональный опыт человека, а не только поговорить о смерти⁴.

¹ Первый вариант этого текста был опубликован под заглавием «Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions» в сборнике статей: Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society / ed. E. M. Bruner. Washington, DC: American Ethnological Society, 1984. P. 178–195.

² Его представители проживают на севере о. Лусон (Филиппины).

³ Подчеркивая различие марокканских и яванских форм мистицизма, Клиффорд Гирц считает необходимым различать «силу» (force) культурной стереотипизации и ее «масштаб» (scope) (Geertz C. 1968). Он различает силу и масштаб следующим образом: «Под "силой" я понимаю основательность, с которой такой стереотип усваивается принимающим его индивидом, то место (центральное или маргинальное), которое он занимает в жизни индивида» (p. 111). «С другой стороны, под "масштабом" я понимаю набор социальных контекстов, в которых религиозные представления рассматриваются как имеющие более или менее необходимую значимость» (p. 112). В своих поздних работах Гирц больше развивал понятие масштаба, нежели силы. В отличие от Гирца, который подчеркивал важность процесса усвоения применительно к личности, я использую понятие силы применительно к концепту помещаемого в определенное место и обстоятельства (positioned) субъекта.

Моя попытка показать силу бытовых высказываний, которые можно понять буквально, идет вразрез с классическими правилами антропологии стараться объяснять культуру посредством выстраивания символических структур. Дело в том, что исследователи культуры используют не понятие *силы (force)*, а такие понятия, как *насыщенное описание*⁴, *многоголосие (multi-vocality)*, *полисемия*, *вариативность* и *своеобразие*. Между тем понятие «силы» противоречит распространенной среди антропологов точке зрения, согласно которой важнейшим человеческим проявлениям приписывается тьма символических смыслов и детальный анализ, или «глубокое погружение» в культуру, равносильное ее расширенному толкованию, или тщательной «проработке». Однако мы должны задаться вопросом, действительно ли люди описывают наиболее подробно то, что имеет для них наибольшее значение, или же невозможность подробного описания собственных чувств и эмоций имеет другую причину.

Гнев и скорбь илонготов

Позвольте мне здесь сделать небольшое отступление, чтобы рассказать об илонготах, в среде которых я и моя жена, Мишель Росальдо, жили и занимались полевыми исследованиями в течение 30 месяцев (в 1967–1969 и 1974 гг.). Численность этого племени составляет около 3500 человек, они живут на возвышенности, расположенной примерно в 150 км севернее Манилы (Филиппины)⁶ и выживают благодаря охоте на оленей и диких кабанов и фермерству — они возделывают рис, батат, маниок и другие овощи. В их билатеральной (амбилинейной) системе родства счет ведется через поколение — как мужчин, так и женщин. После заключения брака родители и их замужние дочери живут в одном доме или

⁴ Антропологи уже давно изучают словарь эмоций в других культурах, см, например, (Geertz H. 1959). Недавний обзор антропологических работ об эмоциях см. (Lutz, White 1986).

⁵ Методология описания данных, предложенная Клиффордом Гирцем, предполагает детальный анализ антропологического материала посредством глубокого погружения самого исследователя в изучаемый материал.

⁶ См. две работы об илонготах — (Rosaldo M., 1980; Rosaldo R. 1980). Наши полевые исследования племени илонготов были профинансированы Национальным научным фондом (National Science Foundation), программой поддержки аспирантов и Стэнфордским университетом. Наше пребывание на Филиппинах в течение 1981 г. было профинансировано программой Фулбрайта.

селятся по соседству друг с другом. Илонготами, как и их соседями и учеными-этнографами, охота за головами воспринимается как самая характерная культурная практика племени.

Когда илонготы рассказывали мне, как гнев, вызванный тяжелой утратой, может побуждать мужчин выходить на охоту за головами, я сразу отметал их немногословное объяснение как слишком простое, скудное, неясное, неправдоподобное, стереотипное или же неудовлетворительное в каком-либо отношении. Возможно, я наивно отождествлял скорбь с грустью. Совершенно очевидно, что у меня не было личного опыта, позволявшего мне представить, насколько сильным является их гнев, который, как утверждали илонготы, порожден их переживанием утраты. Моя неспособность увидеть силу гнева в скорби заставила меня искать выход на другой аналитический уровень, который дал бы более удовлетворительное объяснение желанию стариков отрезать головы своим соседям. Не раньше чем через 14 лет после того, как я впервые записал первое упоминание илонготов о скорби и гневе, я начал понимать его исключительное значение. Многие годы я полагал, что более детальное описание (которое, однако, всё никак не осуществлялось) или же выход на другой аналитический уровень (который также постоянно ускользал от меня) смогут лучше объяснить мотивы, побуждающие стариков охотиться за головами. Только когда я сам был вынужден пройти через опустошившую меня утрату, я начал лучше понимать, что именно имеют в виду старики, описывая гнев во время переживания горя от утраты, как объяснить связь между чувством гнева и желанием отрезать головы врагам. Только когда я принял их слова на веру, передо мной открылось нечто большее в понимании того, что принуждает этих стариков охотиться за головами.

Первоначально в поисках более «глубокого» объяснения я пытался применить теорию социального обмена, потому что она довольно эффективно применялась ранее во многих классических этнографических исследованиях. Однажды, в один из дней 1974 г., я объяснил суть теории обмена одному старому илонготу по имени Инсан. Не думает ли он, спросил я, что идея охоты за головами восходит к убеждению, что одна смерть (обезглавленной жертвы) отменяет другую (близкого родственника)? Он казался озадаченным, так что я добавил, что обезглавленная жертва как бы «уплачивается» в счет смерти родственника. Инсан, немного подумав, ответил,

что он может представить, что кто-то может думать подобным образом, но ни он, ни другие илонготы никогда не думали ни о чем таком. Я понимал, что он не лукавит — не было никакого другого подтверждения теории обмена ни в ритуалах, ни в прославлениях, ни в песнях, ни в повседневных разговорах⁷.

Оглядываясь назад, я вижу, что мои попытки применить теорию обмена к поведению илонготов были совершенно неубедительны. Вероятно, я видел только то, что хотел найти. Но несмотря на то что концепции сведения счетов присущи некоторое теоретическое изящество и слаженность, стоило бы задаться вопросом, как подобная трактовка может вдохновить человека забрать чужую жизнь, рискуя при этом своей собственной.

Мой жизненный опыт, однако, не давал мне возможности представить гнев, который может нахлынуть вместе с чувством опустошающей утраты. И следовательно, я не мог осознать остроту проблемы, с которой илонготы столкнулись в 1974 г. В 1972 г., вскоре после того как Фердинанд Маркос объявил чрезвычайное положение, слухи, что новым наказанием за охоту за головами будет расстрел, достигли холмов, где обитали илонготы. Тогда мужчины решили наложить мораторий на отрезание голов. В прошлом, когда охота за головами становилась невозможной, илонготы позволяли рассеяться своему гневу с течением времени в повседневной жизни. В 1974 г. у них появился еще один выход — они начали рассматривать обращение в христианство как средство уживаться со скорбью. Принятие новой религии, говорят люди, предполагало отказ от старых средств, включая охоту за головами. К тому же это делало утрату не такой мучительной, поскольку они могли теперь верить в то, что безвременно ушедший отправляется в лучший мир. Им больше не приходилось бороться с мыслью об ужасающей их смерти.

Вся серьезность дилеммы, с которой столкнулись илонготы, в то время ускользала от меня. Даже когда я в точности записал их слова о переживании скорби и потребности сделать что-то с чувством гнева, я просто не мог осознать всю глубину их слов. Например, в 1974 г., когда Мишель Росальдо и я жили среди илон-

⁷ Чтобы гипотеза, отвергнутая Инсаном, не казалась совершенно неправдоподобной, следует упомянуть как минимум одну группу, связывающую теорию обмена с охотой за головами. Питер Меткаф сообщает, что среди племени Бераван с острова Борнео «смерть имеет своего рода цепную реакцию. Существует страх, что, если не сделать что-то, что разорвет цепь, смерти будут следовать один за другим. Логика такого страха ясна: неупокоенные души убивают и тем самым порождают еще больше неупокоенных душ» (Metcalf 1982: 127).

готов, умер семимесячный младенец, возможно, от пневмонии. В тот день мы навестили его отца — он был совершенно убит горем. «Он непрерывно всхлипывал, уставившись потухшими, налитыми кровью глазами на хлопковое одеяло, покрывающее его ребенка» (Rosaldo R. 1980: 286). Мужчина жестоко страдал — это был его седьмой ребенок, и он его потерял. Всего несколько лет назад умерли трое его детей, один за другим, в течение нескольких дней. В то время ситуация была неопределенной, поскольку люди говорили как об обращении в христианство (и возможном отказе от практики отрезания голов), так и о своей злобе в отношении жителей низин (рассматривая возможности набегов на прилегающие равнины).

Однако в течение последующих недель скорбь этого человека указала ему путь, который я не мог предугадать — он обратился в христианство. Я сразу заключил — и слишком поспешно, — что мужчина поверил в то, что новая религия сможет каким-то образом предотвратить дальнейшие смерти в его семье. Когда я поделился своим предположением с другом-илонготом, он ответил мне довольно грубо, сказав, что я «упустил суть: тот человек искал в новой религии не способ отрицания нашей неизбежной смертности, а средство уживаться со скорбью. С объявлением чрезвычайного положения охота за головами перестает быть способом выплеснуть гнев и уменьшить его скорбь. Если он просто будет продолжать жить как раньше, боль и страдания станут невыносимыми» (Ibid.: 288). Эта запись, сделанная мной в 1980 г., кажется мне сейчас настолько точной, что я удивляюсь тому, как я мог записать эти слова и всё же не дал адекватную оценку непреодолимому желанию скорбящего что-то сделать со своей болью.

Вот другая история, которая еще красноречивее свидетельствует о моей неспособности представить связь гнева и переживания утраты у илонготов. Однажды нас с Мишель попросили включить кассету с записью одного празднества, связанного с прославлением охоты за головами, свидетелями которого мы стали примерно за пять лет до этого. Как только мы включили запись и услышали самовосхваления одного мужчины, который уже умер, люди внезапно потребовали выключить магнитофон. Вот что записала Мишель о последовавшем за этим довольно напряженным разговором: «Как только Инсан собрался с духом, чтобы заговорить, комната снова стала почти что мистическим образом наэлектри-

зована. Мое напряжение и злость обратились в беспокойство или чувство, больше похожее на страх, когда я увидела глаза Инсана — они были красными. Тогда Тукба, илонгот-“брат” Ренато, прервал напряженную тишину, сказав, что он мог бы разъяснить ситуацию. Он объяснил нам, что это больно — слушать звуки праздника, понимая, что он больше никогда не повторится. Он сказал: “Эти песни затягивают нас, они вырывают наши сердца, они заставляют нас думать о нашем покойном дяде”. И еще: “Мне бы следовало прийти к Богу, но в своем сердце я всё еще илонгот, и когда я слышу эту песню, мое сердце болит, болит так же, как когда я вижу непосвященных юношей (*“unfinished bachelors”*) и понимаю, что никогда не поведу их на охоту за головами”. После чего Вагат, жена Тукбы, взглядом дала мне понять, что мои вопросы заставляют ее страдать, и сказала: “Прекрати, разве этого и так не достаточно? Даже я, женщина, не могу больше выносить эту боль в моем сердце”» (Rosaldo M. 1980: 33).

Однако теперь мне очевидно, что запись пения умершего человека пробудила у илонготов сильное чувство утраты, и особенно гнев, и вызвала желание отправиться на охоту на головами. В тот момент у меня было лишь неопределенное тревожное чувство, связанное с силой эмоций, переживаемых Инсаном, Тукбой, Вагат и другими присутствовавшими.

Дилемма, вставшая перед илонготами, возникла из-за тех культурных практик, которые, встретившись с препятствием, тем не менее продолжали бороться за существование. Прекращение охоты за головами потребовало от илонготов болезненного приспособления к другим моделям или способам уживаться с гневом, порожденным переживанием утраты. Можно сравнить эту дилемму с тем, как возможная неудача в исполнении ритуалов может породить тревогу⁸. В случае илонготов проблема возникает тогда, когда культурное представление о том, что отрезание человеческой головы способно усмирить ярость, входит в противоречие с ситуацией, когда ритуал охоты за головами не может быть исполнен.

Проблема истолкования (смыслового наполнения понятия или явления), показанная в работе «Протестантская этика и дух капитализма» Макса Вебера (Weber 1958), схожа с описанной выше. С точки зрения логики, кальвинистское учение о предо-

⁸ См. (Radcliffe-Brown 1952). Более обстоятельное обсуждение «функций» ритуала см. в статьях Б. Малиновского, А. Р. Рэдклиффа-Брауна и Джорджа Гоманса в сборнике (Reader 1979: 37–62).

пределении кажется безупречным: у Бога есть избранные, но кто они, неизвестно смертным. Тем, кто заботится о своем спасении, нетрудно понять и принять это учение о предопределении, но в то же время совершенно невозможно совместить его с повседневной жизнью (если только такой человек не является *religious virtuoso*⁹). Для кальвинистов, как и для илонготов, проблема истолкования лежит в области практики, а не теории. Для обеих групп дилемма связана скорее с практическим вопросом, как жить со своими убеждениями, чем с логическими затруднениями, обусловленными сложностью самого учения.

Как я обнаружил гнев в скорби

Мне потребовалось практически 40 лет, чтобы понять, что илонготы рассказали мне о скорби, гневе и охоте за головами. В течение всех этих лет я не был в состоянии понять силу ярости, связанной с утратой. А сейчас мне кажется, что я понимаю. Написание подобного рода эссе требует от меня как от автора некоторой осторожности по причине присущих нашей дисциплине ограничений. Статья не должна сводиться к набору клише, заимствованных из континентальной философии и разбавленных автобиографическими фактами.

Если главная проблема классической этнографии состояла в идеалистической отрешенности, порождающей безразличие по отношению к происходящему, то в современной рефлексивной антропологии обнаруживается тенденция к утрате целостного видения культурно отличного «Иного» вследствие сосредоточенности на «Себе». Несмотря на существующий риск, я как этнограф должен обсудить это, чтобы объяснить собственный подход к проблеме.

Ключевым понятием в последующем изложении будет «помещаемый в определенные место и обстоятельства (и перемещаемый) субъект» (*positioned and repositioned subject*)¹⁰. В соответствии с интерпретационным методом этнографы «перемещают» себя,

⁹ Выражение, предложенное Максом Вебером для характеристики верующего, с большим рвением следующего букве своей религии и исполняющего все нормативные предписания. — Примеч. пер.

¹⁰ Главным моим предшественником в разработке того, что я назвал «positioned subject», является Альфред Шюц, (Schutz 1971). См. также, например, (Cicourel 1964; Bergerman 1962). Еще раньше о том, как помещенные в разные места и обстоятельства субъекты по-разному истолковывают явления одной и той же культуры, описывалось в статье (Bennett 1946).

поскольку они ставят перед собой цель понять чужую культуру. Этнографы начинают исследование, подготавливая определенный набор вопросов, а в процессе работы они пересматривают эти вопросы и делают выводы, опираясь на ответы, которые были даны на вопросы, полностью отличающиеся от первоначальных. Иными словами, неожиданный или обескураживающий ответ на поставленный вопрос говорит о том, что вопросы следует постоянно корректировать. Интерпретационный подход защищал в своих работах Клиффорд Гирц (Geertz C. 1974; 1983).

Интерпретационный метод обычно покоится на аксиоме, что выдающимся этнографом можно стать, только имея широкий кругозор. Ученый, занимающийся полевыми исследованиями, должен обладать неординарными теоретическими познаниями и развивать чувствительность к материалу. В конечном счете никто не сможет предсказать заранее, с чем он встретится в поле. Один довольно авторитетный антрополог, Клайд Клакхон, пошел так далеко, что рекомендовал этнографам проходить двойную «инициацию»: сначала испытание психоанализом, а уже потом – полевой работой. Однако слишком часто такой взгляд приводит к крайностям, вплоть до того, что соответствие этнографа определенным предварительным требованиям считается гарантией качества его работы. Обычно полагают, что эклектичное книжное знание и некоторый жизненный опыт, подкрепленный нравоучительной литературой и стремлением к правильному осмыслению культурных явлений, способны победить пороки невежества и нечувствительности.

Хотя мысль о предварительной подготовке, знании и чувствительности достойна уважения, всё же преодоление того ложного комфорта, который она способна создать, требует некоторых усилий. Вопрос кажется очень простым – в какой момент человек может сказать, что он окончил свое обучение или накопил жизненный опыт? Проблема, связанная с доверием к такого рода подготовке этнографа состоит в том, что эта подготовка как бы защищает этнографа, за ней кроется претензия на точность и завершенность исследования – качества, которыми это исследование на самом деле может не обладать. Все интерпретации оказываются предварительными; все они так или иначе принадлежат «помещенным в определенные место и обстоятельства» субъектам, которые подготовлены к пониманию одних вещей и непониманию других. Компетентия хорошего этнографа, даже хорошо осведомленного,

достаточно чувствительного или проницательного, отлично знающего язык и легко ориентирующегося в чужой культуре, всё же имеет пределы, и анализ всё равно остается неполным. Так, я начал понимать силу того, что мне говорили илонготы о своих утратах, только пережив подобную утрату сам, а не благодаря систематической подготовке к полевому исследованию.



Первое событие, подтолкнувшее меня к пониманию того, что такое серьезная утрата, произошло в 1970 г., когда в возрасте 27 лет умер мой брат. Пережив это испытание вместе с матерью и отцом, я узнал кое-что о травме родителей от потери ребенка и отчасти понял реакцию мужчины-илонгота на смерть своего седьмого ребенка. В то же время мое переживание утраты было значительно меньшим, чем боль моих родителей. Я не мог тогда даже представить себе возможную силу гнева, сопровождающего подобную скорбь. Возможно, мое прежнее видение соответствовало позиции многих социальных антропологов. Нужно понимать, что во владении этнографическим знанием можно усмотреть как преимущества, так и недостатки, обусловленные относительной молодостью ученых, занимающихся полевыми исследованиями, которые большей частью еще не переживших утраты и не знавших из личного опыта о том, насколько

опустошающей для живущего может быть потеря партнера, с которым его связывают долгие годы совместной жизни.

В 1981 г. Мишель Росальдо, моя любимая жена, и я начали проводить полевое исследование племени ифугао в северной части Лусона, на Филиппинах. 11 октября того же года, когда она шла по тропинке вместе с двумя ифугао, она оступилась, упала с крутого обрыва высотой около 20 м в реку, вышедшую из берегов, и разбилась насмерть. Как она могла оставить меня? Как она могла быть настолько глупой, чтобы упасть? Я пытался плакать. Я всхлипывал, но гнев не давал выступить слезам. Меньше чем через месяц я так описал этот момент в своем дневнике: «Я чувствовал себя так, как будто я попал в кошмар, мир вокруг меня растягивался и сжимался и как будто становился тяжелей как внешне, так и по внутреннему ощущению. Спустившись вниз, я обнаружил группу мужчин, семь или восемь, всё еще стоявших там в молчании, я же хватал воздухом и постоянно всхлипывал, но без слез». Прежний опыт, в четвертую годовщину смерти моего брата, научил меня распознавать глухие рыдания без слез как форму проявления гнева. Этот гнев в различных своих формах теперь охватывал меня в разных ситуациях, не отступая по несколько часов или даже дней. Это чувство могло быть разбужено ритуалами, но чаще оно возникало благодаря случайным напоминаниям (вроде того, которое встревожило илонготов, услышавших голос их покойного дяди на записи).

Чтобы здесь не возникло недопонимания, отмечу, что переживание тяжелой утраты не стоит сводить к гневу ни в моем случае, ни в случае кого бы то ни было еще¹¹. Меня охватили сильные эмоциональные переживания. Я испытывал режущую боль от страдания практически на грани переносимого, мертвящий холод от понимания бесповоротности смерти, трепетание, зарождающееся в области живота и распространяющееся на всё тело; я вдруг начал рыдать помимо своей воли, часто плакал, обливаясь слезами. Моя теперешняя цель – пересмотреть свое представление об охоте за головами у илонготов, а не общепринятые воззрения на переживание утраты, поэтому скорее стоит остановиться именно на гневе,

¹¹ Хотя гнев рождается из переживания утраты настолько часто, что это можно считать потенциально универсальным, случаются и некоторые важные исключения. Например, Клиффорд Гирц так изображает похороны на Яве: «Настрой яванских похорон – это не истерическое страдание от утраты и не сдерживаемые рыдания и даже не формализованный плач по умершему. Скорее это спокойные, недемонстративные, почти что скучные проводы, короткое ритуализированное прекращение отношений, которые более невозможны» (Geertz С. 1983: 153). В кросс-культурной перспективе гнев в скорби проявляется в разной степени (включая нулевую), в разных формах и с разными последствиями.

а не на тех или иных эмоциях, связанных со скорбью.

Следует обратить особое внимание на то, как в англоязычной литературе рассматривается чувство гнева и его связь со скорбью. Хотя терапевты, имеющие дело со скорбью, обычно просят скорбящих обращать внимание на чувство гнева, представители верхушки среднего класса в англо-американской культуре больше склонны игнорировать гнев, вызванный утратой. Парадоксально, что, хотя в этой культуре принято отрицать наличие гнева в скорби, терапевты побуждают представителей воображаемого сообщества скорбящих подробно рассказывать о том, какими озлобленными делает их утрата. Переживание мной смерти моего брата, наложившись на то, что я узнал о гневе у илонготов (у них эмоции принято скорее проявлять публично, чем отрицать), позволило мне непосредственно осмыслить опыт гнева¹².

Гнев илонготов и мои собственные переживания, подобно двум окружностям диаграмм, частично пересекаются, частично нет. Они не идентичны. Например, мое отношение к страховому агенту, который отказался признать гибель Мишель как случай смерти в связи с трудовой деятельностью, не заставило меня убить его, отрезать ему голову и устроить празднество по этому поводу. Говоря это, я иллюстрирую методологическое предостережение о недопустимости вольного приписывания категорий собственной культуры и личного опыта представителям другой культуры. Однако подобные предупреждения насчет того, что не следует говорить об универсальности человеческой природы, могут иметь не менее вредные последствия, когда любые проявления человеческого за пределами своей группы будут восприниматься как чуждые. Лучше стремиться к балансу между признанием широкого спектра различий человеческого и того факта, что любые две группы людей должны иметь что-то общее.

За неделю до того, как я закончил первый набросок первой версии этого текста, я открыл свой дневник на записях, сделанных около шести недель после смерти Мишель, – там я поклялся себе, что, если я и вернусь к написанию каких-либо работ по антропологии, это будет «Скорбь и гнев охотников за головами»... Мой дневник содержал рассуждения о смерти, гневе, охоте за головами в широкой перспективе, напоминая мне о моем «желании прийти

¹² Понятие гнева (liget) у илонготов включает в себя и нечто опасное в своих разрушительных крайностях, и нечто ободряющее, например дающее энергию для работы. См. обсуждение этого вопроса в (Rosaldo M. 1980).

к решению, к которому приходят охотники за головами. Они ближе к реальности, чем христиане. Действительно, мне нужно место, куда я бы мог выплеснуть свой гнев, — и как мы можем утверждать, что решение, связанное с воображением, лучше, чем предложенное ими? И как мы можем обвинять их, когда сами сжигаем нападком деревни? Действительно ли наше логическое объяснение разумнее, чем их?» Это было написано в состоянии отчаяния и гнева.

Я смог начать писать не раньше чем через 15 месяцев после смерти Мишель. На самом деле написание первого варианта «Скорби и гнева охотников за головами» было чем-то вроде катарсиса. Когда я уже очень ясно видел в уме эту работу, я ощутил неопределенного рода подавленность, я был болен, меня лихорадило. Затем в один из дней словно рассеялся туман и слова полились из меня. Было бы более точным сказать, что слова сами стали выходить из меня.

Мой личный опыт помог мне более верно охарактеризовать гнев и скорбь у илонготов. В то же время привлечение личного опыта для анализа содержит риск того, что он заменит теоретическое обоснование. Не особенно симпатизирующие мне читатели могли бы свести это предисловие к акту оплакивания или же к простому сообщению о том, как я открыл для себя возможность проявлять гнев при переживании утраты. Честно говоря, этот текст является и тем и другим и, возможно, кое-чем еще. Акт оплакивания, персональный отчет и критический антропологический анализ — вот некоторое из того, что можно указать и что этот текст охватывает, и ни один из этих компонентов не отменяет прочие. Таким же образом ритуал в целом и охота за головами у илонготов в частности предполагают пересечение множества сосуществующих социальных процессов. Главный тезис заключается в том, что моя скорбь и последующая рефлексия по поводу переживания утраты, гнева и охоты за головами у илонготов могут быть сопряжены с решением общих методологических проблем в антропологии и социальных науках.

Смерть в антропологии

В антропологической науке поощряются интерпретации, в которых «глубина» анализа измеряется степенью «проработки» культуры.

Предмет многих исследований ограничивается областью, где можно наблюдать формальные и повторяющиеся события, такие

как церемонии, ритуалы или игры. Подобным образом исследователи языковых игр с большей охотой обращают внимание на шаблонные шутки, чем на более свободные импровизированные остроты, рождающиеся в диалогах, и спонтанные шутки. Большинство этнографов предпочитают изучать явления, которые четко локализованы, имеют фиксированный центр и внешние границы. Традиционно они воспроизводят конструкции, идентичные тем, которые, казалось бы, были уже ими созданы прежде. Четкие характеристики и фиксированные определения лишают такие явления самообытности, так что они могут быть «прочитаны» как статья, книга или, как мы говорим сейчас, *тексты*.

Последователи классических этнографических теорий, в соответствии с которыми явления рассматриваются как самодостаточные, видят в смерти скорее набор практик, скупой ритуал, чем переживание утраты. И в самом деле, подзаголовки недавних работ о смерти демонстрируют, что внимание в книге сосредоточено на ритуале. Работа Уильяма Дугласа «Смерть в Мурелаге» имеет подзаголовок «Похоронный ритуал в испанской баскской деревне», работа Ричарда Хантингтона и Питера Меткафа «Празднование смерти» — подзаголовок «Антропология ритуалов смерти», работа Питера Меткафа «Путешествие в смерть на острове Борнео» — подзаголовок «Эсхатология бераванов на материале ритуалов» (Douglas 1969; Huntington, Metcalf 1979; Metcalf 1982). Сам по себе ритуал характеризуют такие черты, как формальность и шаблонность, и в этнографических описаниях он больше напоминает предписание и программу, чем действия живых людей.

В этнографических исследованиях, из которых, таким образом, исключаются из анализа любые упоминания и толкования эмоций, не только искажается достоверность описаний, но и теряются крайне важные переменные, которые могут раскрыть понимание изучаемого процесса. Например, антрополог Уильям Дуглас в своей работе «Смерть в Мурелаге» объясняет, что его цель — использовать тему смерти и похоронный ритуал «как эвристический инструмент для изучения крестьянского общества басков» (Douglas 1969: 209). Иными словами, главным объектом изучения становится социальная структура, а не смерть и уж точно не переживание утраты. Автор начинает свой анализ со слов: «Смерть не всегда бывает неожиданной и непредсказуемой» (Ibid.: 19). Далее он рассказывает о том, как старая женщина, страдающая недугами, характерными для ее

возраста, приветствует свою смерть. Это описание игнорирует точку зрения скорбящих, заменяя ее постоянным переходом от точки зрения этой женщины к точке зрения стороннего наблюдателя.

Несомненно, некоторые люди действительно, прожив долгую жизнь, настолько страдают от своей немощи в старости, что с легкостью принимают смерть, приносящую избавление. Однако проблема перемещения фокуса этнографического исследования на «очень легкую смерть» (Beauvois 1969; я использую заголовок книги Симоны де Бовуар в ироническом ключе, как и она сама) связана не только с нехваткой репрезентативных фактов, но и с недостатком внимания к тому, что делает смерть в целом ординарным событием для живых и как она представляется умирающему в отдельно взятом случае. Действительно ли сыновья и дочери этой старой женщины совершенно не были расстроены ее смертью? Этот случай нам говорит гораздо меньше о том, как люди уживаются со смертью, чем о том, как можно представить смерть рутинным событием и, таким образом, легко вписывающимся в представления автора о похоронном обряде как о механической и запрограммированной последовательности предписанных актов. «Для басков ритуал — это порядок, а порядок — это ритуал» (Douglas 1969: 75).

Дуглас принимает в расчет лишь малую часть из ряда возможных смертей. Перемещением акцента на рутинные аспекты ритуала удобно отгораживаться от страданий, вызванных, например, потерей родителями взрослого ребенка или смертью матери во время родов. В таких этнографических материалах опускается описание мучений, глубоких эмоциональных переживаний живых, которым приходится так или иначе справляться со своим горем. Хотя Дуглас и признает различие между группой скорбящих и более широкой группой участников ритуала, он рассуждает преимущественно с точки зрения последней. Он игнорирует эмоциональную силу скорби, сводя похоронный обряд к рутинной практике.

Безусловно, люди оплакивают своих покойников как в рамках ритуала, так и в повседневной жизни. Приведем яркий фрагмент классического сообщения о похоронном обряде племени ньякиуса в Северной Африке из работы Годфри Уилсона: «По крайней мере, некоторые из тех, кто принимал участие в похоронном обряде ньякиуса, были охвачены скорбью, это было легко заметить. Я слышал, как люди будничным тоном говорили о смерти одного мужчины с сожалением; я видел мужчину, чья сестра недавно умерла, он

шел в одиночестве к ее могиле и тихо плакал, без всякого показного горя; и я слышал о мужчине, покончившем с собой из-за скорби по своему умершему сыну» (Wilson 1939: 22–23).

Стоит отметить, что все эти случаи, о которых Уилсон слышал или свидетелем которых он был, имели место вне сферы формального ритуала. Люди разговаривают друг с другом, тихо плачут или же ведут себя более эмоционально, совершают самоубийство. Работа скорби, вероятно, является универсальной для многих культур и осуществляется как в рамках предписанных ритуальных актов, так и в повседневных практиках, когда люди остаются наедине с собой или со своими близкими.

В похоронных церемониях някиюса сильные эмоциональные переживания также присутствуют в самом ритуале, который является чем-то большим, нежели серия предписанных действий. Мужчины говорят, что они буквально танцуют страсть, которая рождается из их переживания утраты и в которой соединяются гнев, страх и скорбь: «“Этот военный танец (*ukukina*), – сказал один старик, – это скорбь, мы оплакиваем покойника. Мы танцуем, потому что в наших сердцах война. Состояние исступления от скорби и страха приводит нас в ярость (*ilyuoyo likutusila*)”. <...> *Elyoyo* значит исступление от скорби, гнева или страха. *Ukusila* значит очень сильно раздражать или злить. Объясняя значение слова *ukusila*, один человек сказал следующее: “Если человек долго оскорбляет меня, этим он приводит меня в ярость (*ukusila*), и тогда я хочу драться с ним”. Смерть – это событие, внушающее страх и приносящее скорбь, оно приводит в ярость этих мужчин и внушает им желание идти в бой» (Wilson 1939: 13).

Из описания танца и последующей ссоры и даже убийства следуют вполне очевидные выводы. Довольно ясно сформулированное свидетельство информантов Уилсона говорит о том, что даже самые интенсивные переживания могут быть изучены этнографом.

За исключением таких описаний, каким является пример работы Уилсона, в основной части исследований обнаруживается стремление выхолостить реальную ситуацию, утирая слезы и игнорируя приступы гнева. В большинстве антропологических исследований эмоции игнорируются, так как явления анализируются с позиции стороннего наблюдателя¹³. В таких кейсах оплакивание обычно

¹³ В обзоре работ о смерти, опубликованных в 1960-е гг., Иоганнес Фабиан отмечает, что в четырех главных антропологических журналах вышло только девять статей по этой теме, в большей части которых «речь идет только о церемониальных аспектах смерти» (Fabian 1973: 178).

включено в обряд, ритуал уравнивается с предписанием, не уделяется внимания связям ритуала и повседневной жизни. Предвзятость по отношению к ритуалу чревата тем, что существует риск получить готовые ответы на наиболее трудные вопросы. Например, всегда ли ритуал позволяет вскрыть глубинную суть культуры?

Большинство ученых, отождествляющих смерть и похоронный обряд, полагают, что в ритуале сконцентрирована некая мудрость, как будто он является своего рода микрокосмом по отношению к окружающему его космосу традиционной культуры. Одно недавнее исследование, например, начинается с утверждения, которое следует принять на веру, что ритуалы воплощают «коллективную мудрость многих культур» (Huntington, Metcalf 1979: 1). Однако для подобного обобщения, без сомнения, требуется внимательное рассмотрение каждого случая, и должны учитываться возможные альтернативные гипотезы.

Согласно диаметрально противоположным гипотезам, в ритуале отражается самобытная традиционная культура, или же, наоборот, его отличают поверхностность и безликость. В первом случае ритуалы действительно содержат в себе мудрость культуры; во втором они выступают катализаторами, ускоряющими процессы, которые могут постепенно разворачиваться в течение нескольких месяцев или даже лет. Очевидно, многие ритуалы оказываются и тем и другим, сочетая в себе некоторое количество мудрости и банальности.

Мой собственный опыт переживания утраты и участия в ритуале больше соответствует модели банальности ритуала и его функции катализатора, чем модели микрокосма по отношению к традиционной культуре. Даже тщательный анализ языка и символических действий, производившихся в процессе двух похорон, на которых я был главным скорбящим, вряд ли даст много для осмысления опыта утраты¹⁴. Разумеется, из этого утверждения не следует, что кто-либо может вывести то или иное универсальное правило, основываясь на чужом опыте. Напротив, это должно побудить этнографов задаться вопросом, глубинной или заурядной является мудрость ритуала и может ли быть действительно преобразующим ритуальный процесс, или же он является лишь звеном в длинной последовательности ритуалов и событий повседневной жизни.

¹⁴ Вероятно, ритуал иначе воздействует на тех, кто больше всего затронут этой конкретной смертью, чем на остальных. Похоронный обряд может до некоторой степени оградить первого от тягостных эмоций, тогда как последних он заставляет сильнее пережить эти чувства, см. (Scheff 1979). Подобные вопросы могут быть изучены посредством обращения к понятию «помещаемого в определенные место и обстоятельства» (positioned) субъекта.

В стремлении постичь культурную силу гнева и других мощных эмоциональных переживаний источниками материала служат как формальный ритуал, так и неформальные практики повседневной жизни. Таким образом, в описаниях культур должны приниматься во внимание как сила, так и плотность, толща культурных пластов; также эти описания должны включать не только определенные ритуальные действия, но и множество не столь четко обозначенных практик.

Скорбь, гнев, охота за головами илонготов

Попытки применить понимание ритуала как вместилища коллективной мудрости к практике охоты за головами илонготов ставят последнюю в один ряд с искупительным жертвоприношением. Охотники призывают души (духов) потенциальных жертв, приносят ритуальные формулы прощания с ними и пытаются найти благоприятные предзнаменования в процессе самой охоты. Илонготы живо вспоминают голод и лишения, которые они терпят по несколько дней или даже недель, чтобы осторожно подобраться к месту засады, где они будут поджидать первого очутившегося в этом месте человека. Когда охотники убивают свою жертву, они выбрасывают ее голову, вместо того чтобы сохранить ее в качестве трофея. Они утверждают, что, отбрасывая голову, они устраняют свои жизненные трудности, в том числе и гнев, вызванный скорбью.

Мужчины, описывая свое состояние перед вылазкой, говорят, что жизненные невзгоды навалились на них своей тяжестью и душат их подобно обвивающей дерево лозе. Они говорят, что после успешной охоты они возвращаются легкой походкой и чувствуют себя полными сил. Коллективная энергия празднества с его песнями, музыкой, танцами сообщает участникам, по их словам, чувство благополучия. Искупительный ритуальный процесс приводит к катарсису.

В этом наброске анализа ритуал рассматривается как вневременной самодостаточный процесс. Не умаляя достоинств такого анализа, также следует отдавать себе отчет в его ограниченности. Представим себе, например, экзорцистские ритуалы, взятые отдельно, как если бы они были совершены сами по себе, вне связи с событиями, происходившими до и после времени ритуала. Посредством каких именно действий больной исцеляется или про-

должает исцеляться после ритуала? Каковы социальные процессы исцеления или его отсутствия? Неспособность поставить такие вопросы преуменьшает силу такого рода болезней и их терапии, для которой формальный ритуал является лишь одной из фаз процесса. Кроме того, следует поставить другие вопросы перед помещенными в разные места и обстоятельства (positioned) субъектами, включая больного, целителя и присутствующих при этом зрителей. В любом случае проблема предполагает необходимость наметить общую картину событий, происходящих до, после и во время ритуала.

Назовем представление о самодостаточности функционирования глубинных культурных процессов Взглядом на ритуал как на микрокосм; согласно альтернативной точке зрения, ритуал — это своего рода перекресток с оживленным движением. В последнем случае ритуал оказывается местом, где пересекается множество различных социальных процессов. Перекресток просто является местом пересечения возможных траекторий, а не их вместилищем. В этой перспективе практика охоты за головами илонготов оказывается на пересечении трех факторов.

Во-первых, это вопрос, подходящее ли или нет сейчас время для охоты. Это определяют исторические события — насколько возможна охота, благоприятен или нет момент, или же охота невозможна. Эти события включают колониальные попытки примирения Америки, Великую депрессию, Вторую мировую войну, активность революционных движений на прилегающих территориях, вражду между различными группами илонготов и объявление чрезвычайного положения в 1972 г. Илонготы часто говорят об этих исторических превратностях, используя понятия охоты. Что бы ни говорили охотники-илонготы, они не могут знать, когда им представится удобный случай или попадет ли их стрела в цель, так что некоторые исторические силы, определяющие их существование, им неподвластны. В моей книге «Охота за головами илонготов, 1883–1974» говорится о влиянии исторических факторов на возможность охоты за головами у илонготов.

Второй фактор связан со взрослеющими подростками, которые на протяжении длительного периода личных неудач не желают ничего так сильно, как отрезать чью-нибудь голову. В течение периода взросления они ищут себе партнершу и, найдя ее и оставив родной дом, переживают довольно травматический опыт вхождения

в семью жены. Молодые люди плачут и поют, одолеваемые гневом из-за желания отрезать голову и надеть красные серьги, сделанные из клюва птицы-носорога (калао) и украшающие уши мужчин, которые, как говорят илонготы, уже вернулись (*tabi*). Беспокойные, завистливые, пылкие (по крайней мере, согласно их собственному культурному стереотипу неженатого юноши, *buintaw*), они только и желают отрезать голову. Мы с Мишель приступили к полевому обследованию илонготов всего лишь спустя год после того, как поженились, каждый из нас покинул родительский дом, так что нам легко было проникнуться этим буйством юношества. Ее книга о представлениях илонготов о себе объясняет ярость, свойственную молодым людям в период возмужания.

В-третьих, старшие иначе действуют в определенных обстоятельствах (*positioned*), чем молодые люди. Поскольку они уже кого-то обезглавили, они могут носить красные серьги, такие желанные для юношей. Их желание охотиться возникает скорее под воздействием острых мук от утраты, нежели хронического подросткового беспокойства. После смерти того, к кому они были сильно привязаны, старики часто дают обет поститься вплоть до осуществления удачной вылазки за головами. Эти может быть естественная смерть или обезглавливание и даже социальная смерть, когда, например, жена сбегает с другим мужчиной. В любом случае гнев, порожденный чувством опустошающей утраты, пробуждает желание выйти на охоту за головами. Этот гнев нельзя свести к чему-то еще, не существует какого-то более глубинного его объяснения. Хотя некоторые ученые и возражают против этого весьма устрашающего объяснения, связь скорби, гнева и охоты за головами не имеет какого-то иного известного толкования.

Прежде в стремлении понять причины охоты илонготов за головами я упускал истинное значение того, как старшие переживают утрату и умирят гнев. Свидетельство старших становится ключевым в этом контексте, поскольку именно они осуществляют охоту за головами. Их гнев возникает время от времени, тогда как гнев юношей продолжителен. В уравнении охоты за головами старшие — это переменная, тогда как молодые люди — константа. В культурном отношении старшие наделены знанием и стойкостью, которых еще не достигли молодые люди, поэтому они направляют (*bukur*) юношей и заботятся (*saysay*) о них во время вылазки.

Просматривая литературу об охоте за головами, я понял, что отмена связанных с трауром запретов часто происходит после отсечения головы жертвы. Представление о том, что ярость юношей и гнев старших заставляет их отрезать головы, оказывается более правдоподобным, чем более распространенные «объяснения» охоты за головами как потребности добывать мистическую «субстанцию души» или приобретать личные имена¹⁵. Гуманитарные науки должны отдать должное культурной силе эмоций, а также попытаться описать те страсти, которые дают жизнь определенным формам человеческого поведения.

Заключение

Этнограф, будучи особым образом помещенным в определенные место и обстоятельства (positioned) субъектом, постигает определенные явления человеческой жизни лучше, чем другие. Он занимает некоторую позицию и имеет соответствующий угол зрения. Рассмотрим, например, как влияют возраст, пол, связь исследователя с неокOLONиальным режимом, внешнее по отношению к данному обществу положение на то, что этнограф в состоянии изучить. Понятие позиции также включает в себя то, как жизненный опыт одновременно и способствует, и препятствует процессу познания. В рассматриваемом случае, вплоть до смерти Мишель Росальдо в 1981 г., ничего из моего предшествующего опыта не могло подготовить меня к тому, чтобы я попытался хотя бы вообразить, что можно испытывать чувство гнева, тяжело переживая утрату. Только тогда я оказался в ситуации, позволившей мне постичь силу того, что илонготы постоянно рассказывали мне о скорби, гневе и охоте за головами. Кроме того, так называемые туземцы также являются помещенными в определенные место и обстоятельства (positioned) субъектами с присущим им определенным сочетанием видения и слепоты. Можно легко увидеть различие структурных позиций юношей и старших илонготов или позиций главных скорбящих и тех, кого похороны касаются в меньшей степени. Критика антропологических работ часто достигает своей цели посредством простого перехода от последней позиции к первой.

¹⁵ Обсуждение культурных мотивов охоты за головами см. в (McKinley 1976; Needham 1976; Rosaldo M. 1977).

«Глубокое погружение» в культуру не всегда равносильно ее «проработке». Просто представьте себе человека, который бесконечно рассуждает, лишь бы не приходиться к какому-либо результату. Используемый язык может выглядеть как инструмент «проработки» (анализа), являясь простым нагромождением слов, но ему точно не свойственна глубина. Следует отличать «глубокое погружение» в культуру от ее «проработки». В то же время краткие объяснения могут быть как пустыми, так и указывающими на самую суть. Понятие силы предполагает интенсивность человеческого поведения, которая может или сопровождаться, или нет тщательным анализом, традиционно ассоциирующимся с «глубоким погружением» в культуру.

Хоть мы и вряд ли увидим анализ в речи, песнях и ритуале, гнев старших илонготов, остро переживающих утрату, это не исключает его наличие, ведь, среди прочего, это переживание заставляет их обезглавливать подобных им человеческих существ. Таким образом, понятие силы включает аффективную интенсивность и значимость последствий, которые проявляются в течение долгого времени.

Ритуалы далеко не всегда содержат в себе глубинную культурную мудрость. Иногда они скорее демонстрируют «мудрость» Полония. Хоть некоторые ритуалы и отражают или формируют истинные ценности, другие просто собирают людей вместе, демонстрируя им определенный набор банальностей, помогающих им проживать свои жизни. Ритуал является проводником процессов, происходящих как до, так и после его исполнения. Не стоит смешивать ритуал и переживание утраты, поскольку они не объясняют и не поглощают друг друга. Напротив, ритуал часто лишь указывает на существование множества более продолжительных процессуальных траекторий вполне в соответствии с предложенной мной метафорой перекрестка, на котором встречаются разнообразные жизненные процессы (Bourdieu 1977: 1).

Понятие ритуала как оживленного перекрестка предвосхищает критическую концепцию культуры, развиваемую в последующих главах¹⁶. В отличие от классического понимания культуры как самодостаточной сферы, сформированной из хорошо сочетающихся друг с другом стереотипов, культура может быть осмыслена как неоднородное множество пересечений, где различные процессы

¹⁶ Данная статья является введением к книге: Rosaldo R. Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston: Beacon Press; London: Taylor & Francis, 1993. [1st ed.: 1989].

легко преодолевают границы друг друга. Подобная разнородность обусловлена классовой принадлежностью, различиями в возрасте, поле, расах и сексуальной ориентации.

Одним из тезисов этой книги¹⁷ является тезис о том, что коренные изменения в исследованиях культуры поколебали некогда доминирующие концепции истины и объективности. Объективная истина — абсолютная, универсальная и вневременная — утратила свою монополию. Сейчас она соперничает на более или менее равных условиях с установками конкретных исследований, которые ведутся в локальных контекстах, обусловлены локальными интересами и имеют черты локального восприятия. Программа социальных исследований отныне включает не только констатацию вечных истин, имеющих статус общих законов, но и изучение политических процессов, социальных изменений и человеческих различий. Такие термины, как объективность, непредвзятость и беспристрастность, отсылают нас к субъективным установкам, имевшим некогда поддержку институционального авторитета, однако вполне вероятно, что эти установки не более и не менее обоснованны, чем позиции более вовлеченных в социальные процессы, но от этого не менее восприимчивых и осведомленных их участников. Теперь социальный анализ должен предполагать, что его объекты являются одновременно анализирующими субъектами, которые критически допрашивают этнографов — об их текстах, их этике и их политике.

¹⁷ См. примеч. 16.

Литература

Beauvoir 1969 – Beauvoir S. de. A Very Easy Death. Harmondsworth (United Kingdom): Penguin Books, 1969.

Bennett 1946 – Bennett J. W. The Interpretation of Pueblo Culture // Southwestern Journal of Anthropology. 1946. 2. P. 361–374.

Berreman 1962 – Berreman G. Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village. Monograph no. 4. Ithaca (NY): Society for Applied Anthropology, 1962.

Bourdieu 1977 – Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. New York: Cambridge University Press, 1977.

Cicourel 1964 – Cicourel A. Method and Measurement in Sociology. Glencoe (Ill.): The Free Press, 1964.

Douglas 1969 – Douglas W. Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village. Seattle: University of Washington Press, 1969.

Fabian 1973 – Fabian J. How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death // Death in American Experience / ed. A. Mack. New York: Schocken, 1973.

Geertz C. 1968 – Geertz C. Islam Observed. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1968.

Geertz C. 1974 – Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1974.

Geertz C. 1983 – Geertz C. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983.

Geertz H. 1959 – Geertz H. The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes // Psychiatry. 1959. 22. P. 225–237

Huntington, Metcalf 1979 – Huntington R., Metcalf P. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. New York: Cambridge University Press, 1979.

Lutz, White 1986 – Lutz C., White G. M. The Anthropology of Emotions // Annual Review of Anthropology. 1986. 15. P. 405–436.

McKinley 1976 – McKinley R. Human and Proud of It! A Structural Treatment of Headhunting Rites and the Social Definition of Enemies // Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation / ed. G. Appell. DeKalb (Ill.): Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1976. P. 92–126.

Metcalf 1982 — Metcalf P. A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology from Its Rituals. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Needham 1976 — Needham R. Skulls and Causality // *Man* (Journ. Royal Anthropol. Inst.). 1976. 11. P. 71–88.

Radcliffe-Brown 1952 — Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West, 1952. P. 133–152.

Reader 1979 — Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach / ed. by W. A. Lessa and E. Z. Vogt. 4th edn. New York: Harper and Row, 1979.

Rosaldo M. 1977 — Rosaldo M. Skulls and Causality // *Man* (Journ. Royal Anthropol. Inst.). 1977. 12. P. 168–170.

Rosaldo M. 1980 — Rosaldo M. Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. New York: Cambridge University Press, 1980.

Rosaldo R. 1980 — Rosaldo R. Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1980.

Scheff 1979 — Scheff T. J. Catharsis in Healing, Ritual, and Drama. Berkeley: University of California Press, 1979.

Schutz 1971 — Schutz A. Collected Papers. Vol. 1: The Problem of Social Reality / ed. and introd. Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Weber 1958 — Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Wilson 1939 — Wilson G. Nyakyusa Conventions of Burial. Johannesburg: The University of Witwatersrand Press, 1939. (Reprinted from Bantu Studies).



Иоганнес Фабиан

**КАК УМИРАЮТ ДРУГИЕ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ
ОБ АНТРОПОЛОГИИ
СМЕРТИ¹**



Перевод с английского Ольги Трефиловой

Fabian, Johannes.

"How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death."
Social Research 39:3 (1972), 543-567. © 1972 The New School
for Social Research. Translated and reprinted with permission
of Johns Hopkins University Press.

*Мои слезы не воскресят её,
Потому я и плачу.*
Анонимная французская эпитафия

*Смерть кажется суровой победой рода над определенным
индивидом и как будто противоречит их единству;
но определенный индивид есть лишь некое
определенное родовое существо и как таковое смертен.*
Карл Маркс

В последние годы к антропологам обращались за консультацией, и часто не без пользы, по поводу таких актуальных для Америки проблем, как война с экзотическими обществами или же возможная помощь подобным обществам; проблемы этнической идентичности; экология и употребление наркотиков; брак, развод и промискуитет; будущее видов. Зачастую общественный интерес, о котором можно судить по финансированию исследований, давал импульс для возникновения теорий и концепций и порождал в некоторых случаях субдисциплины и профессиональные союзы, напоминающие тайные общества. Стремясь продать свою дисциплину не особенно щедрой университетской администрации, деканы факультетов с гордостью указывали ей на растущее число студентов, интересующихся антропологией. Подчас подобная ситуация позволяла говорить, и, вероятно, вполне справедливо, об антропологии как о дисциплине, формирующей *Weltbild*² у новоиспеченных студентов, пришедшей в этом качестве на смену вводным курсам философии, литературы и истории.

Почему же тогда антропологам в последнее время почти нечего сказать о смерти? За некоторыми исключениями — часто сомнительными — мы не можем указать выдающуюся, поистине революционную работу³. Представляется, что в такой ситуации антрополог, чтобы внести вклад в понимание феномена смерти в современном обществе, должен идти в обход — через исследование этого аспекта в истории собственной дисциплины, истории, которая, разумеется,

¹ Fabian Johannes. *How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death // Death in American Experience* / ed. Arien Mack. New York: Schocken, 1973.

² Картина мира, мировоззрение (нем.). — Примеч. перев.

зависит от социального и культурного контекста в обществе или обществах, в которых антропология возникла.

При ответе на вопрос, включающий отрицание (Почему антропологи не говорят о смерти?), возникают трудности логического свойства. Часто отсутствие той или иной вещи мы пытаемся объяснить слишком многими причинами. Кроме того, за подобной постановкой вопроса могут быть скрыты опасные исторические ловушки. Студенты, занимающиеся исследованием феномена смерти в современном обществе, скорее всего, не будут спорить с тем, что современный человек подавляет мысли о смерти. Антропологу довольно заманчиво было бы обнаружить в обществе скрытый интерес к вытеснению темы смерти³. Вероятность такого положения дел нельзя исключать, поскольку оно было продемонстрировано на примере колониализма, расовой дискриминации и угнетения бедных (впрочем, существует и иная, вполне обоснованная, точка зрения). Однако стремление приложить когнитивные усилия к области морально-этических обвинений и признаний — худший вид заблуждения, угрожающего любому интеллектуальному предприятию, поскольку оно способствует возникновению у человека лишь ощущения собственной праведности, а не понимания его своей зависимости от обстоятельств.

Прояснение и критическое осмысление ситуации видится нам в возможности связать трудность ответа на наш риторический вопрос-отрицание с положительными коммуникативными препятствиями и нормативными запретами. Это и станет предметом исследования в данной работе: в то время как некоторые явления могут быть поняты в качестве непосредственного отражения существующего социального контекста, понимание других, более важных, следует искать в интеллектуальной истории дисциплины и в практике использования результатов антропологических исследований в других дисциплинах, особенно это касается философского, психологического и социологического подходов к теме смерти в современном обществе.

³ Поверхностный обзор главных научных журналов показывает, что с 1960 по 1970 гг. опубликовано лишь девять работ, так или иначе касающихся темы смерти, и в большинстве из них идет речь только о церемониальных аспектах смерти. С монографиями дело обстоит не лучше. Несколько появившихся в последнее десятилетие работ (Ворнер, Гуди, Горер, Дуглас) были широко признаны, но не создали нового направления. Однако хочу заметить, что исследование Гуди [вероятно, имеется в виду книга сэра Дж. Гуди: (Goody 1962). — Примеч. пер.] содержит довольно ценные материалы и гипотезы, что делает его востребованным за установленными им самим рамками.

⁴ Один довольно показательный пример — (Fulton, Geis 1965: 67–75).

Наша попытка понять историю вопроса будет опираться на следующий тезис: часто в изучении феномена смерти в антропологическом аспекте мы наблюдали своего рода сужение проблематики — это подобно тому, что происходило с понятием культуры. Результатом этого процесса стала элиминация трансцендентальной и универсалистской перспективы проблемы. «Смерть» в единственном числе перестала быть проблемой антропологического исследования, теперь мы имеем дело только с конкретными смертями и формами связанного с ними поведения.

В своей работе «Мэтью Арнольд, Э. Б. Тайлор и использование изобретений» Джордж Стокинг изложил — и развенчал — один из главных мифов антропологии: миф, согласно которому Тайлор благодаря своему определению культуры (в 1871 г.) стал отцом современной антропологии, положив в основание дисциплины релятивистские строгие научные принципы. Считается, что он вывел науку о культуре из тумана гуманистического восхваления человеческих достижений на свет свободного от оценок систематического исследования культурных продуктов. Однако Стокинг утверждает: «Будучи далеким от того, чтобы дать определение культуры в современном антропологическом смысле, он просто взял современную ему гуманистическую идею культуры и поместил ее в рамки набирающего обороты социального эволюционизма» (Stocking 1968: 87).

Гуманистическая идея культуры и понятие социального эволюционизма оказываются теми ориентирами, по которым мы должны отыскать истоки трансформации антропологического исследования феномена смерти. Д. Д. Фрэзер без колебаний объединил их, когда в одной из вводных глав книги «Вера в бессмертие и почитание умерших» писал: «Проблема смерти совершенно естественно занимала умы людей во все времена. В отличие от большого количества проблем, интересующих лишь нескольких отдельных мыслителей, этот вопрос равно касается нас всех». Но от гуманистического «мы» он незаметно переходит к эволюционистскому «они»: «Их решения этой проблемы, хотя и одеты в нарядные облачения утонченного языка и поэтического воображения, удивительно напоминают досужие домыслы дикарей» (Frazer 1913: 3, 31 ff.).

Для Тайлора и Фрэзера эволюционизм оставался основанием самоидентификации, способом поместить свое общество на вершину интеллектуального развития человечества. Парадоксальным, на первый взгляд, образом это отдалило антропологическое исследование от универсальных проблем человеческого существования и привело в итоге к изучению отдельных продуктов эволюции. Фрэзера «проблема смерти» подтолкнула к изучению первобытных обрядов и инспирировала одно из его блестящих предприятий на этнографическом поприще⁵.

Следующий шаг на пути сужения проблематики антропологического исследования может быть усмотрен в позиции, изложенной Францем Боасом и жестко противопоставленной им эволюционизму (и в силу этого неизбежно усвоившей многие его положения). Боас разделял с Тайлором и Фрэзером убежденность в большом значении «обычаев» для изучения культуры и человеческой мысли, однако его занимала скорее их «тирания», нежели их любопытнейшее содержание. Как отмечает Стокинг, это привело к отождествлению культуры с фольклором⁶ — к довольно серьезной трансформации понятия⁷. Когда понятие культуры в антропологии утратило свой универсалистский (пусть и довольно элитарный) характер, стало очевидно, что в антропологии больше нет того теоретического плацдарма, на котором было бы возможно принять такие вызовы, как проблема смерти. Антропологи перестали отвечать за человечество, их исследования оставили то поле напряжения, которое создается, когда тот или иной частный феномен соотносится с универсальными понятиями или процессами (будь то «естественное право» XVIII в. или Geist⁸

⁵ Интересно, что в XIX в. эволюционизм мог стать концептуальным средством для теолога в его поиске «позитивного» значения смерти. В свете теорий Дарвина и Вейсмана смерть оказывается «службой жизни» (Smyth 1897: 14), «побочным продуктом» течения жизни, и необходимость смерти является не чем иным, как приспособлением согласно закону естественного отбора (Ibid.: 27). Вторая данно-му нами эпиграфу из Маркса, Смит утверждает, «что продолжительность жизни отдельных представителей разных видов, должно быть, обусловлена принципом практической пользы в целях сохранения вида» (Ibid.: 33).

⁶ Из этого и последующих контекстов видно, что И. Фабиан использует термин «фольклор» в первоначальном буквальном значении 'народное знание', т. е. подразумевает под фольклором скорее наивную картину мира. — Примеч. пер.

⁷ «Уравнивание Боасом фольклора и культуры имеет последствия для идеи "культуры" цивилизованного человека. Подобно тому как фольклор первоначально рассматривался как всеобъемлющая культура, точно так же культура более развитых людей сейчас часто понимается как фольклор» (Stocking 1968: 225 ff.).

⁸ Дух (нем.). — Примеч. пер.

романтиков, естественные законы эволюции или же «универсальная история» диффузионистов). С исчезновением универсалистской перспективы исследования проблемы, касающиеся природы и значения смерти, оказались втиснуты (если не похоронены, коль скоро будет позволено употребить такой каламбур) в узкие рамки множества «секций» научного поиска, пришедших на смену общей перспективе.

В сущности, классическое исследование Герца «Вклад в изучение коллективных представлений о смерти» (Hertz 1905–1906), написанное под мощным влиянием Дюркгейма, стремившегося построить универсальную теорию знания, основываясь на довольно ограниченной трактовке социальной природы человека, является последней значительной обобщающей работой, способной стать отправной точкой для антропологического исследования (и даже эта работа по большей части оставалась без внимания со стороны англо-американской традиции вплоть до недавнего времени, когда ее решили перевести на английский язык).

Очевидно, что классические исследователи современной антропологии разделяют убеждения своих предшественников. Вторя Тайлору и Фрэзеру, Б. Малиновский утверждает, что «ортодоксальная точка зрения» на опыт смерти как на ядро первобытной религиозности совершенно справедлива. Однако в его случае сохраняются по крайней мере остатки раннего универсализма, когда он пишет: «Даже у народов, находящихся на первобытном уровне развития, отношение к смерти оказывается бесконечно более сложным и, можно добавить, гораздо более близким нашему, чем обычно считается».

Но всё же подобные утверждения Малиновского следует рассматривать в перспективе развития его собственных теоретических взглядов отдельно от «ортодоксальной точки зрения». Малиновский был среди тех, кто ускорил процесс сужения антропологической проблематики, первым делом исключив религию из интеллектуальной жизни как таковой: «Таким образом, вера в бессмертие скорее является результатом глубокого эмоционального откровения, подпитываемого религией, чем исходной философской установкой».

Это было серьезным отступлением от взглядов Тайлора. Кроме того, именно идея Малиновского о том, что религиозные обряды, связанные со смертью, представляют собой «самодостаточные

акты, цель которых достигается в самый момент их совершения», в конце концов привела его к поистине показательному определению предмета антропологического исследования: «Погребальный обряд, связывающий живых с телом и приковывающий их к месту смерти, вера в существование духа, в возможность его благотворного влияния или же его злонамеренность, в долг, требующий выполнения серии поминальных обрядов или жертвоприношений, — во всем этом религия противодействует центробежным силам страха, смятения, деморализации, предлагая тем самым мощное средство восстановления нарушенного единства группы и оживления ее морали» (Malinowski 1954: 47, 51, 52)⁹.

Несмотря на позднейшую критику и довольно серьезные корректировки¹⁰, подобное сведение опыта смерти к самодостаточным актам, осуществляемым ради спасения самодостаточной, замкнутой социальной единицы, имело катастрофические последствия в интеллектуальном плане, открыв антропологии легкий путь бегства от «возвышенной дилеммы жизни и смерти» (Малиновский). Это можно аргументировать следующим образом: не принимая во внимание возможные различия в теоретических и методологических установках, мы можем говорить о культурных и социальных антропологах как об ученых, изучающих поведение человека, поскольку оно, помимо прочего, обусловлено культурными установками. Смерть как событие — это завершение деятельности индивида. Следовательно, антропологическое изучение смерти невозможно — возможным оказывается только изучение поведения живых настолько, насколько их касается смерть. Это должно быть не только исследованием того, «как умирают другие», но и изучением реакций живых и интерпретацией этих реакций во время церемоний, ритуальных практик и того, как эти реакции объясняются, — словом, изучением «фольклора». Сознательно или нет, связанная со смертью деятельность человека будет таким образом удалена на безопасное расстояние от ядра собственного общества¹¹.

⁹ В подтверждение моего тезиса о том, что эта точка зрения стала хрестоматийной, см. (Mandelbaum 1959).

¹⁰ Особенно (Fortes 1959).

¹¹ Классическую формулировку этой позиции можно найти в (Kroeber 1927), где он ставит практики связанные со смертью в один ряд с такими периферийными феноменами, как «мода».

Сразу хочу заметить, что это еще не полная картина, однако здесь рассматриваются наиболее влиятельные концепции, распространенные в антропологии¹². Нам следует обратить внимание и на иные точки зрения¹³, чтобы исследовать перспективы антропологии смерти, которая смогла бы подступиться к «возвышенной дилемме», вместо того чтобы ее избегать. Но всё же сначала мы должны рассмотреть другую ситуацию, в которой антропологическому изысканию в области смерти, казалось бы, навязывали роль зрителя, а не участника социальной реальности. По крайней мере, следует отметить, что в этой ситуации невозможно рассмотреть должным образом более глубокую теоретическую проблему, касающуюся эпистемологической концептуализации «другого». Этот вопрос был поднят Дональдом Кэмпбеллом в рассуждении о противопоставлении оснований бихевиористской и интроспективной психологии. Также не следует на основе нашего беглого наброска о фольклоризации и сужении предмета антропологического исследования заключать, что представление о «примитивности» «другого» всегда и заведомо бесплодно. Напротив, вполне в духе философской традиции Просвещения, такие антропологи, как Леви-Стросс (см. часть V данной работы) и Даймонд, задействовали его в критическом ключе. Как утверждает Даймонд, «настоящий историк [каким, по его мнению, должен быть антрополог] <...> подходит к обществам, существовавшим в другие эпохи, с твердым убеждением в том, что он в состоянии справиться с задачей фиксации *различий*. И выполнение этой задачи, пусть и наряду с некоторыми другими, является решающим для всех случаев человеческой коммуникации» (Campbell 1969: 41–69; Primitive Views 1964: xv).

III

В одной из древнеримских игр (*munera*) чужеземцы сражались до смерти друг с другом или с животными. Кажется, что подобным же образом увлеченность чем-то необычным, экзотическим, насилием как таковым — это тот фактор, который влияет на изучение

¹² Подтверждает такое влияние, например, очерк Клайда Клакхона (Cluckhohn 1962), который начинается с постановки проблемы в духе Боаса и заканчивается утверждением в духе Малиновского. Недавний пример можно найти в заключении исследования Вильяма Дугласа о погребальном обряде в баскской деревне (Douglas 1969).¹⁰ Особенно (Fortes 1959).

¹³ Классическим примером подобного инакомыслия стала работа (Geertz 1957).

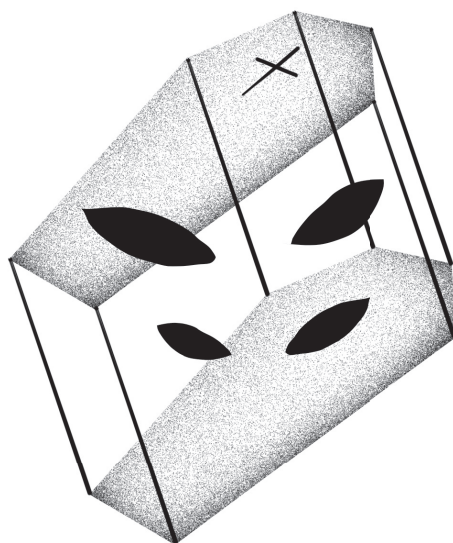
современных личности и общества с использованием результатов антропологического изучения смерти. Среди прочих примеров (подтверждающих подобное наблюдение) следует упомянуть Толкотта Парсонса. В эссе «Теоретическое изложение социологии религии» (The theoretical development of the sociology of religion), впервые опубликованном в 1944 г., равно как и в «Социальной системе» (The Social System), именно проблема смерти заставила его обратиться к «классическому анализу» Малиновского поминальных ритуалов на островах Тробриан, а также к работам У. Л. Уорнера, Э. Э. Эванса-Притчарда и К. Клакхона о смерти в связи с колдовством. В подобных случаях проблема смерти является единственным, за некоторыми исключениями, поводом обратиться к антропологии¹⁴.

Хотя сравнение с римскими играми¹⁵ и объясняет логику обращения к антропологическому изучению фольклора, имеющего отношение к смерти, не следует игнорировать целый ряд теоретических причин, заставляющих современных исследователей феномена смерти в современном обществе выступать в роли зрителей, наблюдающих за «примитивами». Важно отметить, что переход от «мы» к «они» был инициирован самими антропологами, как мы попытались показать выше. Отчасти это было продиктовано общей эволюционистской перспективой их исследований, трансформацией, подчас незаметной, культуры в фольклор, а также влиянием на их кажущийся объективным анализ суровой помеси расизма с колониализмом. Однако представляется, что эти тенденции усиливаются и закрепляются, когда философы, психологи и социологи используют результаты этнографических исследований в своих собственных работах на тему смерти. В этом случае «примитивные» реакции на смерть могут послужить цели освещения онтогенетического процесса, сопровождающегося иллюстрациями из ранней истории человека¹⁶. Или же

¹⁵ Недавнее исследование римских *munera* предполагает, что такая связь не ограничивается метафорическим уровнем. При одобрении римских интеллектуалов эти игры были представлены людям, «которые утратили способность ковать собственную историю, как возможность удовлетвориться участием в своего рода пародии... оружие гладиаторов и техники боя были позаимствованы у побежденных народов и служили закосневшей имитацией римских завоеваний» (Auguet 1970: 238 ff.)¹⁰ Особенно (Fortes 1959).

¹⁶ Приводя несколько примеров из философских рассуждений, довольно глубоких в других отношениях, Плеснер пишет: «Пустые формы времени, пространства, себя и смерти предполагают абстрагирующий жест объективизации; к ним может прийти человеческое существо, осознавшее свою индивидуальность. Напротив, дети и первобытные люди встречают смерть и сам феномен исчезновения, не осознавая себя и не удивляясь» (Plessner 1957). Эта идея имплицитно присутствует, когда Морен сопоставляет результаты работ Пиаже о детях с находками Линхардта в Меланезии (Morin 1970: 31), или когда Чорон помещает «примитивов» в компанию животных (Choron 1972: Appendix 2).

еще чаще мы наблюдаем попытки трактовать современные реакции на смерть, особенно кажущиеся иррациональными, избыточно ритуализованными и зрелищными, как пережитки архаических форм. Однако, в сущности, те же доводы мы могли бы привести в качестве доказательства противоположного утверждения: проблемы отношения современного человека к смерти состоят как раз в отсутствии или подавлении этих древних способов приспособления к вызову смерти. Обычно без критического исследования эти «примитивные» реакции помещают в сферу религии, которая, в свою очередь, понимается как независимый аспект человеческой жизни. Это позволяет заместить общую эволюционистскую перспективу точкой зрения,



согласно которой происходит последовательная «секуляризация» и постепенный упадок религии как неотъемлемого компонента современной жизни. «Примитивные» и «фольклорные» обычаи также могут быть отнесены к ностальгическому прошлому — еще один способ переадресовать требующий ответа вызов смерти «другим», или по меньшей мере другому, который еще существует внутри нас...

Вернер Фукс опубликовал исследование под названием «Образы смерти в современном обществе» («Images of Death in Modern Society») ¹⁷, представляющее собой довольно интересное сочетание

¹⁷ (Fuchs 1969).

проницательной критики и признания синдрома, который мы пытаемся описать. Он отталкивается от наблюдения, которое, на мой взгляд, приведет в замешательство занимающихся проблемой смерти современных ученых. При ближайшем рассмотрении оказывается, что социологи и психологи, сделавшие «вытеснение» смерти главной темой своего анализа – Фукс ссылается здесь на Фултона (Fulton) и Горера (Gorer), – рассуждают во многом подобно христианским теологам, сокрушавшимся по поводу открытого безразличия к смерти современного человека. Гипотеза вытеснения, утверждает Фукс, поддерживается скорее в силу желания сохранить ослабевающее влияние религиозных институтов, нежели по причине неоспоримости эмпирических фактов (с. 7–14). В рамках своего подхода он стремится отмежеваться от подобного рода консервативного культуркритицизма, для которого тема смерти стала «последним козырем» (с. 8) в противостоянии секулярному индустриальному обществу. С одной стороны, он отвергает представление о смерти как нечто постоянное; должно быть показано, что представление о человеке как о биологическом, так и о социальном существе, доминирующем в природе, устарело. С другой стороны, он решает продемонстрировать, что современный человек не просто подавляет свои реакции на смерть, он может подчиниться смерти как факту, однако он имеет множество сохранившихся древних способов с этим опытом уживаться. Именно здесь он вынужден обратиться к антропологическим исследованиям архаичных связанных со смертью учений и практик, чтобы представить собственную картину генезиса современных образов (с. 26–50). Сейчас нет нужды слишком критиковать его практику использования антропологических данных и понятий, поскольку он сам, предупреждая возможные возражения, признаёт повторяемость и неконкретность собственных аргументов (например, сс. 26, 50). Достаточно будет продемонстрировать некоторые его утверждения, чтобы найти подтверждение нашему тезису о том, что антропологическим исследованиям смерти в общем и целом зачастую навязана функция подменять «мы» социолога образом экзотического «другого».

Во-первых, мы находим, как и ожидалось, «фольклоризацию» первобытной культуры в формулировке, которая заслуживает того, чтобы привести ее целиком: «Очевидно, что в архаическом (primitive) обществе мы не встретим такие идеи [смерти] в виде

мнений или воззрений, они всегда тесно связаны с институциональным полем, в котором смерть имеет символическое наполнение. Образы смерти в архаическом обществе едва ли можно определить как независимые интеллектуальные конструкции [*als Geistiges*] – они возникают только в определенных рамках и в связи с социальными институтами, с помощью которых сообщество старается социализировать смерть» (с. 38).

Во-вторых, Фукс оказывается вынужден – утверждая, что возникающие современные образы детерминированы представлениями о «естественной» и «спокойной» смерти, – проецировать насилие на формы архаических реакций, насилие, которое мы связываем в нашем представлении с экзотическим зрелищем умирания: архаический человек взаимодействует с природой посредством «магической» интерпретации, а не подчиняет ее (с. 46 и след.); уязвимость и деспотическая природа архаического общества, в свою очередь, порождает насилие (с. 47). Сама по себе частота насильственной смерти уже должна привести к своего рода неразличению умирания и убийства (с. 48 и след.). Смерть переживается как воздействие и, следовательно, может причиняться социальными силами (ср., например, формы смерти в вуду и схожих явлениях, с. 49). Легко показать, что подобного рода рассуждения совершенно не подкрепляются тем, что современная антропология и археология доисторического периода сообщают нам об экологической адаптации «примитивного» человека или о роли насилия и истории военных конфликтов. В любом случае доводы Фукса должны быть прочитаны наоборот. Мы трактуем архаичные (первобытные, примитивные) реакции человека на смерть как магико-экзотические и насильственные, потому что они служат нам точкой отсчета для формирования «рациональных» (вспомним о «естественной и спокойной» смерти) образов смерти.

Обращение к антропологическому материалу в этом исследовании, как и во многих подобных, скорее говорит об их авторах. Оно сообщает больше о зрителях, чем о тех, за кем они наблюдают.

IV

По всей видимости, прогресс в осмыслении проблемы смерти будет зависеть от нашей способности перестать соотносить пред-

ставления о смерти только с поведением, обычаями и фольклором и вернуться к проблеме прекращения жизни индивида. Это требует обращения к антропологии, в которой социальная реальность и участие субъекта в этой реальности рассматриваются как противоположные полюса. Возможно, кому-то пришлось бы отказаться от использования антропологического исследования с единственной целью проиллюстрировать социальные проекции смерти, особенно те, которые привлекают этнографические данные, в рамках которых *аналитическое* понятие социализации превращается в *запрограммированную* социализацию, т. е. подтверждают современные рецепты приспособления к смерти¹⁸. Полагание социальной и индивидуальной реальностей как несводимых концептуальных полюсов предполагает, что антропологическое исследование должно стремиться к «медиации», установлению баланса между ними. Прежде всего это задает эпистемологические ориентиры, согласно которым концептуализации и институализации опыта смерти трактуются скорее как процессы, как продуктивные «конструкции реальности», нежели как отвлеченные логические схемы или механизмы общественного контроля.

Не пытаясь усмотреть наличие связей там, где их нет, мы проанализируем некоторые интеллектуальные контексты, в которых мы видим потенциал для такого процессуального подхода. Однако в первую очередь мы обратимся к современной доисторической археологии, поскольку это может нам помочь более точно определить то, что мы ищем.

Более 20 лет назад Эдгар Морен начал свои исследования в *anthropologie de la mort*¹⁹ с замечания, что в изучении процесса гоминизации (очеловечивания) ученые отталкивались от двух главных очевидных фактов: использования орудий труда

¹⁸ Эта трансформация стала объектом критики в комментарии Алвина Гулднера: «Вопреки животной смертности человека Парсонс конструирует “социальную систему”, которая, с ее зарядом сдержек и противовесов, никогда не дает сбоев. Парсонс наделил самообслуживающуюся социальную систему бессмертием, преодолевающим и компенсирующим человеческую уязвимость. Именно поэтому социальная система Парсонса исключает наличие любых телесных смертных существ и, в сущности, почти любой подверженный порче “материал” таким образом, что система вместо этого состоит из “исполнителей ролей”, ролей и статусов, которые переживают людей. Подозреваю, что многие теоретические усилия направлены на то, чтобы победить смерть. Однако это влечет за собой не только отрицание индивидуальной смерти, но также смерти общества, в частности американского общества» (Gouldner 1970: 433 ff). Нет необходимости разделять позицию Гулднера (особенно его убеждение, что Парсонс — главный виновник в этой истории), чтобы увидеть некоторые более глубокие причины, вследствие которых доводам антропологов придается то значение, которое имели, например, доводы Парсонса в его «Социальной системе».

¹⁹ Антропология смерти (фр.). — Примеч. пер.

и захоронения мертвых (Morin 1970: 19 ff.). За прошедшие десятилетия образ древнего человека претерпел ощутимые изменения. Временные рамки процесса гоминизации значительно расширились, в то же время его прежние дистинктивные признаки, подчас основанные на сомнительных на поверку фактах, оказались размытыми. Сегодня неандерталец, изначально представлявшийся в эволюционистской научной классификации и популярных изображениях как *Urmensch*²⁰, оказался гораздо более близким родственником современного человека, чем мы могли ожидать. И всё же факт захоронения мертвых едва ли утратил свое теоретическое значение. Можно уже не обращаться к этому факту как к «доказательству» завершения гоминизации, поскольку такое понятие перестало иметь смысл, однако он (факт) сохранил свою ключевую роль в качестве феномена очеловечивания, понимаемого как процесс. Так, недавний анализ материалов мустьерской эпохи и верхнего палеолита позволил Салли Бинфорд усмотреть в захоронениях «новые формы социальной организации», «ведущие к появлению современного человека»²¹.

Конечно, доисторическая археология как наука была и будет находиться в жестких рамках ввиду сомнительного характера сохранившихся свидетельств — вне зависимости от степени прогресса в анализе мельчайших единиц данных. Эдгар Морен справедливо предупреждал об опасности упрощения, «поверхностности», которая происходит от настойчивого увязывания практики использования орудий труда и погребальных ритуалов, т. е. технологии и символических действий. Он утверждал, что бесполезно заявлять, что орудие труда очеловечивает существо, а представления о загробной жизни очеловечивают смерть, если при этом само понятие «человек» остается до конца не проясненным. Следует, скорее, начинать с допущения, что «смерть, как и орудие труда, утверждает принцип индивидуальности, только смерть делает это во времени, тогда как орудие труда — в пространстве, (и с допущения), что и то и другое вынуждает человека адаптироваться в мире и в силу этого демонстрирует нехватку всё той же адаптации человека в мире и те же потенциальные возможности человека к освоению

²⁰ Букв. «прачеловек» (нем.). — Примеч. пер.

²¹ (Binford 1968: 139–154). К этой работе следовало бы обратиться для того, чтобы сделать обзор предшествующей литературы, главным образом французской, посвященной важности факта захоронения в исследованиях доисторического прошлого.

природы» (Morin 1970: 20). Нетрудно догадаться, с какой тревогой современная наука, занимающаяся доисторическим прошлым, с ее заиклкостью на линейности развития «адаптации», встретила бы подобную парадоксальную установку. Кроме того, именно потому, что Морен принимает эпистемологическую перспективу, которую мы обрисовали выше, он трактует доисторические факты в «фольклорном» ключе. Понятия смерти и загробной жизни не просто отражают преодоление человеком смерти на уровне ритуала. Смерть, говорит Морен, «ассимилирована жизнью» и наполнена «метафорами жизни», и ритуальные действия, которые опираются на эти метафоры и задевают их, являются действиями, «изменяющими нормальное течение жизни» и открывающими нам в доисторическом и этнологическом материале «реалистичное осознание смерти» (Ibid.: 22).

Ничего не говорит о том, что эти положения были учтены в теоретических исследованиях о доисторических погребальных обрядах. Напротив, в них говорится о возрастающей роли свидетельств погребального обряда, делающей его всё более и более зависимым от социально-экономических отношений (хотя и сохраняющей свое методологическое значение)²². Всё это и составляет теорию «социализации» смерти в древней истории. Теоретическим дополнением такой позиции по отношению к фактам захоронения представляется патологическая боязнь «катастрофизма», т. е. внезапного насильственного прекращения жизни определенных обществ или культурных традиций, которым объясняется прерывность в археологических свидетельствах. В то время как современное общество со всей серьезностью рассматривает возможность смерти (и борется с ней) в войнах, по причине ядерной угрозы и экологической катастрофе, «новые антропологи» как будто стремятся изобразить раннюю историю человечества как постепенную адаптацию и развитие, в процессе которого индивидуальная, равно как и социальная, смерть полностью подчиняется процессам социальной дифференциации и, в конечном счете, закону естественного отбора. «Смерть как слуга жизни» — понятие, помещающее нео-эволюционистскую теорию в довольно

²² Эта тенденция, как и вызываемые ею теоретические и методологические затруднения, хорошо представлена в собрании статей под редакцией Джеймса Брауна (Approaches 1971: part 2), особенно в статье Льюиса Бинфорда. Последняя содержит довольно интересную критику работы Крёбера (Kroeber 1927), которую мы цитировали как типичный пример фольклоризации похоронных обрядов (примечание 10).

любопытное соседство с эволюционистской теологией, как старой (в «Смерти и эволюции» Смита²³), так и новой (во всеобъемлющей теории Тейяра де Шардена). Если эти наблюдения верны, это станет интересным противовесом отмеченной выше тенденции. В то время как ученые, изучающие современного человека и общество, экзотические и часто насильственные формы смерти помещают в прошлое, ученые, изучающие прошлое, предлагают естественные, легко укладываемые в голову и имеющие систематический характер объяснения, противостоящие мыслям о нестабильности и насилию, которыми поглощено современное общество. Принимая это во внимание, мы видим, как главный тезис этой статьи — что историческое развитие антропологии смерти имело своего рода самоотменяющий результат — приобретает еще одно измерение.

Разумеется, наша интерпретация была бы совершенно неверной и несправедливой, если бы создавала впечатление, что по ходу этой истории ничего не было достигнуто. «Фольклоризация» и приписывание определенных ролей первобытной культуре дали впечатляющее число детальных описаний человеческой реакции на смерть. Факт варьирования, но в то же время сохранения определенных ключевых тем должен сделать невозможным раз навсегда возвращение к вялым, неопределенным суждениям о постепенном движении «прочь от смерти». Однако остается задача возвращения проблемы смерти в контекст «мы», ответить на вопрос как об универсальном значении смерти, так и о ее частных проявлениях, как о ее бесспорной угрозе, так и о проверенных способах ее приручения. Чтобы осуществить это, недостаточно просто оживить Totentanz-мотив²⁴ смерти как великого уравнилителя. Нам скорее придется найти путь, который может предложить дисциплина, чтобы залатать брешу, пробитые ограниченностью, узостью интересов и навязанным экзотицизмом.

V

С той выигрышной точки, от которой отправляется наше исследование — современная антропология в своих более «гуманистическом» и историко-критическом проявлениях, — мы можем разглядеть ряд связанных друг с другом теоретических направлений,

²³ Судя по всему, имеется в виду (Smyth 1897). — Примеч. пер.

²⁴ «Пляска смерти» (нем.) — популярный сюжет в живописи Северного Ренессанса. — Примеч. пер.

способных вывести антропологию смерти за пределы имеющихся ограничений. Каждое из этих направлений имеет своего предшественника в истории общественных наук, но ни одно из них не утратило свою прогрессивность и в настоящее время, так же как и способность противостоять тем укоренившимся тенденциям, которые мы попытались охарактеризовать.

Первый пример, который я нашел, — это радикальный структурализм Леви-Стросса. Он лучше, чем кто-либо другой в современной антропологии, подготовил отход от «фольклорной» этнографии смерти в сторону исследования ее универсального значения. Ограничимся лишь одной цитатой: «Когда какой-нибудь экзотический обычай восхищает нас, несмотря на свою бросающуюся в глаза исключительность (или же благодаря ей), это происходит обычно потому что он предстает нам в качестве искаженного отражения знакомого образа, который мы ошибочно признаем в этом качестве, не способные даже опознать его» (Lévi-Strauss 1966: 238 ff.).

Леви-Стросс в работе «Неприрученная мысль»²⁵, написанной в традиции, породившей одно из классических исследований проблемы (Hertz 1905–1906), обращается к теме смерти в трех разных контекстах: элементарное противопоставление жизни и смерти, выраженное в символическом использовании цветового контраста (с. 64); роль имен, отмечающих позицию индивида в сообществе, состоящем из живых и мертвых (с. 191 и след.); значение материальных предметов, напоминающих об умершем и тем самым осуществляющих «контакт с чистой историчностью» (с. 242, см. также с. 236 и след.). Будучи далеким от трактовки связанных со смертью обычаев в качестве самодостаточных попыток ритуального исхода, имеющего своей целью утешение, Леви-Стросс рассматривает их как главное основание конституирования «неприрученного разума» (который, что следует специально отметить, изучается не как неполноценный, но как чистая форма человеческого разума). В каждом случае смерть мыслится как *медиатор*, посредник между живыми и мертвыми, и ей отводится ключевая роль в создании систем классификации, управляющих природным, социальным и историческим универсумами человека. Экзистенциально настроенного критика могло бы возмутить подобное интеллектуалистское и на первый взгляд нечеткое определение смерти. Но это одно из тех определений, в которых сохраняется универсаль-

²⁵ Оригинальное издание: Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962, русский перевод см., например, в: Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М: Академический проект, 2008. — Примеч. пер.

ное значение первобытных представлений о смерти (присутствие многих из них Леви-Стросс отмечает и в своем обществе (см. с. 200, 238). Его исследование адресовано всем и каждому, особенно глава об именах, носящая интригующее название «Индивид в качестве вида» (глава 7, с. 191–216), которая может быть прочитана как комментарий к загадочной мысли Маркса, вынесенной в эпиграф этой статьи.

Существует множество возражений и упреков, как завуалированных, так и открытых, в адрес созданного Леви-Строссом структурализма как направления вообще и данного исследования в частности. Некоторые из них относятся к эмпирическим основаниям структурализма, другие — к эпистемологическим установкам. Мы согласны со многими из них и склонны их высказывать, особенно тогда, когда они касаются нашей сферы интересов. Однако важно признать силу и потенциал структуралистского направления в антропологии (по меньшей мере в своих изначальных устремлениях), которые дали бы возможность преодолеть ограниченность и узость исследовательских подходов и фольклоризацию культуры, представляющиеся нам главными препятствиями для развития нетривиальной антропологии смерти. Вероятно, здесь будет нелишним привести цитату из Леви-Стросса, содержащую поразительное утверждение, что антропология — это не что иное, как изучение смерти: «Мир пришел к существованию без участия человеческой расы, и он закончится без него... Человек никогда не делал ничего иного, кроме как старательно разрушал постепенно, миллион за миллионом, организованные структуры, приводя их составные элементы в то состояние, в котором они уже не могут быть реинтегрированы, и сохраняя только то, что он воспроизводит сам.... “Энтропология”, а не антропология — вот слово для обозначения дисциплины, посвятившей себя изучению этого процесса дезинтеграции в его наиболее развитой форме» (Lévi-Strauss 1967: 397).

Мы можем поставить в заслугу Клоду Леви-Строссу оправдание логики человеческой реакции на смерть или же, наоборот, оправдание смерти как высшего посредника, медиатора между полюсами тех оппозиций и противоречий, посредством которых человеческий разум конструирует свой универсум²⁶.

Иными словами, мы могли бы сказать, что структурализм предоставляет возможность посмотреть на опыт смерти как на сущность языка, универсального кода. Это совершенно отличается от предшествующей заикленности на экзотических

²⁶ Некоторые интеллектуальные истоки такой позиции следует искать в философии смерти Гегеля; см. (Morin 1970: 262 ff.).

обычаях. Однако еще остается вполне справедливое и плодотворное соображение в рамках антропологической традиции — поиск *особенного* послания, чего-то «того», что выражается языком смерти.

Это приводит нас к постановке вопроса о «значении» обусловленных культурой реакций человека на смерть. Мы должны сразу заметить, что это также довольно новая проблема, и, следовательно, взявшемуся ее решать придется пробираться через груды бесполезных нагромождений, чтобы прийти к более продуктивным и обнадеживающим формулировкам. Прежде всего, поиск значения часто был неотделим от поиска «функций», понимаемых как направленные действия или исчисляемые результаты таких действий. Обусловленные культурой специфические формы реакции человека на смерть трактуются тогда как вера в существование душ, бессмертие или сверхъестественные силы. Или же они воспринимаются как ритуальный выход сообщества из кризиса, как окольный путь осуществления контроля над живыми или просто как профилактическое средство ментальной гигиены, индивидуальной и социальной, применяемое перед лицом событий, к которым нельзя приспособиться посредством прямого рационального и достижимого способа.

Здесь было бы кстати упомянуть важную работу антрополога, продолжающего традицию, которой мы пока уделили мало внимания, — концептуализация смерти как обряда перехода. Виктор Уиттер Тёрнер в своем исследовании ритуалов племени ндембу (Turner 1969) разделяет наш тезис о том, что разрыв между «мы» и экзотическим «они» — первое препятствие на пути к взаимопониманию (с. 3, 6) и что к ритуалам следует подходить как к языку или, как он говорит, к «семантике» (с. 10). Его далеко идущие выводы, могли бы рассеять впечатление, которое может оставить у неподготовленного читателя наша до некоторой степени антиритуалистская критика антропологии смерти.

Перефразируя утверждение Гирца²⁷ о религии, мы можем подчеркнуть, что культурная реакция в отношении смерти «интересует нас с социологической точки зрения не потому, что, как в случае вульгарного позитивизма, <...> она отражает социальный порядок (далеко не полно и опосредованно), но потому, что <...>. Она его формирует» (Geertz 1966: 35 ff.).

Очерк, из которого взята эта цитата, остается во многих отношениях в тех рамках, которые автор стремиться преодолеть

²⁷ Клиффорд Гирц — американский антрополог и социолог. — Примеч. пер.

(и, возможно, должен был, чтобы достигнуть положительного результата), но он имел очень большое значение для подготовки дисциплины к решению столь серьезной задачи: увидеть за экзотикой и фольклором то, что приоткрывает доступ к «реалистическому осознанию смерти» (Морен).

Существует несколько направлений, в которых могло бы продвигаться исследование. Но для всех них общими будут следующие ориентиры:

1. Процессуальное, конструктивистское понимание культуры и, следовательно, представлений и реакций человека на смерть. «Примитивные» способы адаптации человека к смерти могут быть не менее, но и не более реалистическими, чем современные, при условии, что они показаны в перспективе их роли или функции конституирования *практических моделей*, активной разработки и трансформации концептов, открытых (если так можно сказать) в обе стороны: в сторону элементарного опыта прекращения жизни и в сторону действия тех сублимированных формулировок, которые и придают значение событию. Не так давно Рой Вагнер предложил в качестве подхода к изучению культуры метод процессуальной, инновационной метафоризации, придя к следующей формулировке, касающейся непосредственно нашей проблемы: «Высший постулат, известный всем культурам, — смертность как таковая, неизбежность индивидуальной смерти; следовательно, наиболее влиятельными инновационными конструкциями оказываются те, которые имеют силу противостоять этой человеческой предельности. Поэтому духам, богам и другим порождениям религиозного сознания часто приписывают всемогущество, всеведение и бессмертие. Поскольку эти существа являются изобретениями человека и отражают черты человека как такового, они представлены антропоморфно, в качестве метафорических подобий человека, имеющих те же умственные способности и разделяющих с ним способность к деятельности, но не его смертность и другие выражения его предельности. Наиболее полно они проявляются в форме сверхчеловеческого существа и обретают свой метафорический статус посредством акта деперсонализации и метафоризации социальной роли, когда личность “расширяется” до духа или божества. Человеческая жизнь в целом может быть представлена как высшая социальная роль, включающая в себя все прочие, и именно на этом уровне обобщения — понимания человека как всего сущего — и находится религиозная деперсонализация как форма инновации» (Wagner 1972: xx).

2. Диалектическая модель социокультурной реальности.

Это предполагает введение критерия «открытости». Вряд ли можно найти способ разглядеть реалистическое представление о смерти, если понимать мир социального бытия как независимый и самодостаточный. Для новой социальной концепции смерти событие умирания должно быть осмыслено как неустранимый посредник, не только как это делает Леви-Стросс, в сугубо логическом смысле, но и в духе феноменологического направления, согласно которому субъективность остается неотъемлемым полюсом конструкции социального мира. Можно проиллюстрировать это положение цитатой из работы Альфреда Шюца, утверждающего: «...система значений в своей совокупности, которая управляет нами в рамках естественной установки»²⁸, основана на нашем базовом опыте: я знаю, что я умру, и я боюсь умереть. «...» Это изначальная антиципация, к которой восходят все остальные. Из первоначальной фундаментальной тревоги исходит множество взаимосвязанных систем надежд и страхов, желаний и удовольствий, возможностей и рисков, которые побуждают человека в рамках естественной установки стремиться к господству над миром, преодолевать препятствия, разрабатывать проекты и осуществлять их» (Schütz 1967: 228).

Феноменология социального мира Шюца нашла приложение в исследовании Илоны Фабиан «Представление о времени в зулусском мифе и ритуале» (рукопись магистерской диссертации, Университет Чикаго, 1969). В работе доказывается, что концептуализация и поддержание отношений с умершим играют большую роль в формировании исторического сознания как отдельной личности, так и всего общества. «Я», «мы» и фигуры предков оказываются вовлечены в непрерывный процесс воспроизводства мифа и ритуального действия, которые приводят к возникновению «культы предков», и этот вывод имеет мало сходства с ограниченными магико-религиозными или социологическими объяснениями.

3. Коммуникативный подход к этнографической реальности.

Его также следует понимать как в духе структурализма, рассматривающего культуру как систему коммуникаций (и значит, смерть, будучи основополагающим «различительным признаком, противопоставленным жизни», является точкой отсчета для лю-

²⁸ Естественная установка (нем. natürlichen Einstellung, англ. natural attitude) — одно из главных понятий феноменологической традиции, введенное Э. Гуссерлем. — Примеч. пер.

бой коммуникации), так и в том смысле, что любое исследование «других» возможно только в межличностном контексте. В той мере, в какой это касается антропологии, этот контекст не может просто признаваться существующим, но должен создаваться в процессе выстраивания этнографического знания. Как я утверждаю в другом месте (Fabian 1971: 19–47), это заставляет обращаться к методам, для которых основой является язык. Но, что более важно, это также приводит к включению этнографического «они» в коммуникативное «мы», что делает возможной и необходимой критическую рефлексивную антропологию. Все попытки преодолеть разрыв между «мы» и «они» могут привести к заблуждениям, происходящим от эгоцентризма, если они оказываются просто актом доброй воли или же теоретическим предписанием. Изменение задач антропологии смерти и переход с господствующей ныне установки к проблеме «как мы умираем» не освобождает нас от необходимости тщательной проработки этнографических наблюдений, сравнений и анализа, однако насыщает этот анализ знанием, так что, занимаясь антропологией смерти, мы приближаемся к реалистическому осознанию смерти, нашей смерти.

VI

Если наша оценка развития дисциплины более или менее верна, мы можем вывести ряд правил с целью осмыслить антропологическую литературу о смерти.

1. Этнографические данные не должны приводиться только с целью «объяснить» предшествующие формы отношений, или подсчитать число архаичных черт, дошедших до настоящего времени, или обосновать эволюционистскую точку зрения на историю отношения человека к смерти. Довольно много этнографического материала было записано, соответствующим образом оформлено и интерпретировано исходя из подобных интересов исследователя. Здесь как минимум существует опасность того, что такая интерпретация (например, современного отношения к смерти) будет опираться не некую постулируемую очевидность (этнография «примитивных» форм отношений), которая в действительности также является интерпретацией. «*Mutatis mutandis*» это же правило должно применяться и тогда, когда на этнографические данные опи-

рается объяснение онтогенеза, в частности роли, которую играют представления о смерти в процессе индивидуации (формирования неповторимой устойчивой единой личности), особенно когда речь идет об использовании онтогенетических понятий в построениях историков. Критическая антропология не может ничего предложить в защиту положения, согласно которому история отношения к смерти представляет собой процесс углубляющейся индивидуализации и персонализации. Это не значит, что этнографический материал не может быть предметом исторических интерпретаций (будь они историческими в традиционном смысле или же процессуально-систематическими, используя термины теории эволюции), но, чтобы определить степень его пригодности, требуется такой уровень компетенции, который мы нечасто встречаем у среднестатистического антрополога. Для любого серьезного исследователя современного общества антропология должна быть чем-то большим, нежели просто доступным источником иллюстраций.

2. Коснемся более узкой проблемы и подчеркнем, что не стоит *a priori* считать реакции «примитивных» обществ на смерть в силу их укорененности в относительно небольших коллективах в данном сообществе более специфическими и «глубоко содержательными», чем реакции современного человека. Критическая этнография может прийти к удивительному заключению, что «всё, что касается смерти, оказывается до определенной степени двусмысленным и неопределенным»²⁹, — как нам и следует ожидать, если концепция смерти как посредника между знанием и истолкованием имеет какой-то смысл. Как еще предчувствие смерти в мышлении и опыте могло стать источником инновационной мысли?

3. Более того, не стоит обращаться к антропологии в поисках подтверждения того, что на жизнь первобытного человека в гораздо большей степени влияла его вера в загробную жизнь. Чтобы оценить степень этого влияния, потребуется сначала уточнить его характер. Антрополог и психолог Роже Бастид, например, показал, что африканская традиционная религия *экстернализует* мертвых, так что с ними можно уживаться, тогда как в западном обществе умерший интернализируется, что выражается в одержимости и компульсивном поведении живых. Он приходит к неожиданному заключению, что «если структура африканской культуры представляет собой диалог [между живыми и умершими], то структура

²⁹ (Theuvs 1968: 33). Ср. попытку этого автора поместить представления и реакции человека на смерть в более широкий контекст: (Theuvs 1960).

западного общества — это монолог, но монолог покойника»³⁰.

4. Также этнографические свидетельства не должны бездумно использоваться для поддержки культуркритических заявлений, что современный человек, и только он, «вытесняет» смерть, поскольку секулярное общество не предоставляет ему мифоритуальных средств высвобождения его реакций. Отметим еще раз, представления об архаической обрядности и обнаруживаемой повсюду сакральности в мире первобытного человека, возможно, появились как реакция на те же экономические и религиозные изменения, с которыми исследователи современного общества связывают происхождение современных образов смерти (в конечном счете антропология и возникла в этом обществе).

5. В целом можно прогнозировать, что использовать этнографию для обоснования схемы эволюции или регресса будет тем труднее, чем лучше доступ к данным современной антропологии у не вполне сведущего исследователя (отсюда высокое доверие к этнографии прошлого, как в случае с цитированным выше Фуксом).

Всё это приводит нас к последнему наблюдению. Как мы видели, нет непосредственного доступа к «другим». Антропологи и другие исследователи современных реакций человека на смерть должны выйти на метауровень интерпретации, если они готовы делиться своими результатами и использовать их. В конце XIX в. таким метауровнем, возможно, была идея естественной науки о человеке с целью поиска универсальных законов прогресса, которые подтверждались бы этнографическими «данными», в которых «объективность» инаковости не ставилась под сомнение. Сегодня же, как представляется, перед нами стоит задача создания социальной герменевтики, способа интерпретации социальной реальности (не важно, «примитивной» или «современной»), которая видела бы себя частью того процесса, который она призвана осмыслить. Леви-Стросс был прав: антропология смерти — это форма умирания или же попытка преодолеть смерть, что может быть, в конечном счете одно и то же.

³⁰ (Bastide 1968: 104). Эта и другие цитаты в заключительной части статьи приведены ввиду убедительности формулировок, а не для обоснования нашей позиции. Более того, я хотел бы подчеркнуть, что в этой статье я не бросаю вызов альтернативным воззрениям, касающимся проблемы смерти, представленным, например, в великих традициях Китая, Индии и Ближнего Востока. Даже антропологи в общем и целом вряд ли осмелятся низвести их до «примитивных». Таким образом, этот очерк будет критическим в рамках одной традиции, но, возможно, недостаточно критичным по отношению к ней. Отдавая должное требованиям имманентного критицизма и даже сузив задачу, я могу надеяться на снисходительность читателя.

Литература

Approaches 1971 – Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices / ed. by J. Brown // *Memoirs of the Society for American Archeology*. 1971. №. 25. (*American Antiquity*. 1971. 36. №. 3. Part 2).

Auguet 1970 – Auguet R. *Cruauté et civilisation: les jeux romains*. Paris, 1970.

Bastide 1968 – Bastide R. Religions africaines et structures des civilisations // *Présence africaine*. 1968. 66. P. 98–111.

Binford 1968 – Binford S. R. A Structural Comparison of Disposal of the Dead in the Mousterian and the Upper Paleolithic // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1968. 24. P. 139–154.

Campbell 1969 – Campbell D. T. A Phenomenology of the Other One: Corrigible, Hypothetical, and Critical // *Human Action: Conceptual and Empirical Issues* / ed. by Th. Mischel. New York, 1969. P. 41–69.

Choron 1972 – Choron J. *Death and Modern Man*. New York, 1972.

Duglas 1969 – Duglas W. *Death in Murelaga*. Seattle, 1969

Fabian 1971 – Fabian J. Language, History and Anthropology // *Philosophy of the Social Sciences*. 1971. 1. P. 19–47.

Fortes 1959 – Fortes M. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge, 1959.

Frazer 1913 – Frazer J. G. *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. Vol. 1. London, 1913.

Fuchs 1969 – Fuchs W. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt, 1969.

Fulton, Geis 1965 – Fulton R. L., Geis G. Death and Social Values // *Death and Identity* / ed. by R. L. Fulton. New York, 1965. P. 67–75.

Goody 1962 – Goody J. *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press, 1962.

Gouldner 1970 – Gouldner A. W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, 1970.

Geertz 1957 – Geertz C. Ritual and Social Change: A Javanese Example // *American Anthropologist*. 1957. 59. P. 32–54.

Geertz 1966 – Geertz C. Religion as a Cultural System // *Anthropological*

Approaches to the Study of Religion / ed. by M. Banton. London, 1966. P. 1–46.

Hertz 1905–1906 – Hertz R. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort // L'année Sociologique. 1905–1906. 10. P. 48–137.

Kluckhohn 1962 – Kluckhohn C. Conceptions of Death among the Southwestern Indians // Culture and Behavior / ed. R. Kluckhohn. New York, 1962. P. 134–149.

Kroeber 1927 – Kroeber A. L. Disposal of the Dead // American Anthropologist. 1927. 29. P. 308–315.

Lévi-Strauss 1966 – Lévi-Strauss C. The Savage Mind. Chicago, 1966.

Lévi-Strauss 1967 – Lévi-Strauss C. Tristes Tropiques. New York, 1967.

Malinowski 1954 – Malinowski B. Magic, Science and Religion. Garden City (NY), 1954.

Mandelbaum 1959 – Mandelbaum D. G. Social Uses of Funeral Rites // The Meaning of Death / ed. By H. Feifel. New York, 1959. P. 189–217.

Morin 1970 – Morin E. L'homme et la mort. Rev. ed. Paris, 1970.

Parsons 1951 – Parsons T. The Social System. Glencoe, 1951.

Parsons 1963 – Parsons T. Essays in Sociological Theory. Rev. ed. Glencoe (Ill.), 1963.

Plessner 1957 – Plessner H. On the Relation of Time to Death // Man and Time / ed. by J. Campbell. New York, 1957. (Papers from the Eranos Yearbooks, Bollingen Series; 30 (3)). P. 233–263.

Primitive Views 1964 – Primitive Views of the World / ed. by S. Diamond. New York, 1964.

Schütz 1967 – Schütz A. Collected Papers. 1 / ed. by M. Natanson. The Hague, 1967.

Smyth 1897 – Smyth N. The Place of Death in Evolution, New York, 1897.

Stocking 1968 – Stocking G. W. Race, Culture and Evolution. New York, 1968.

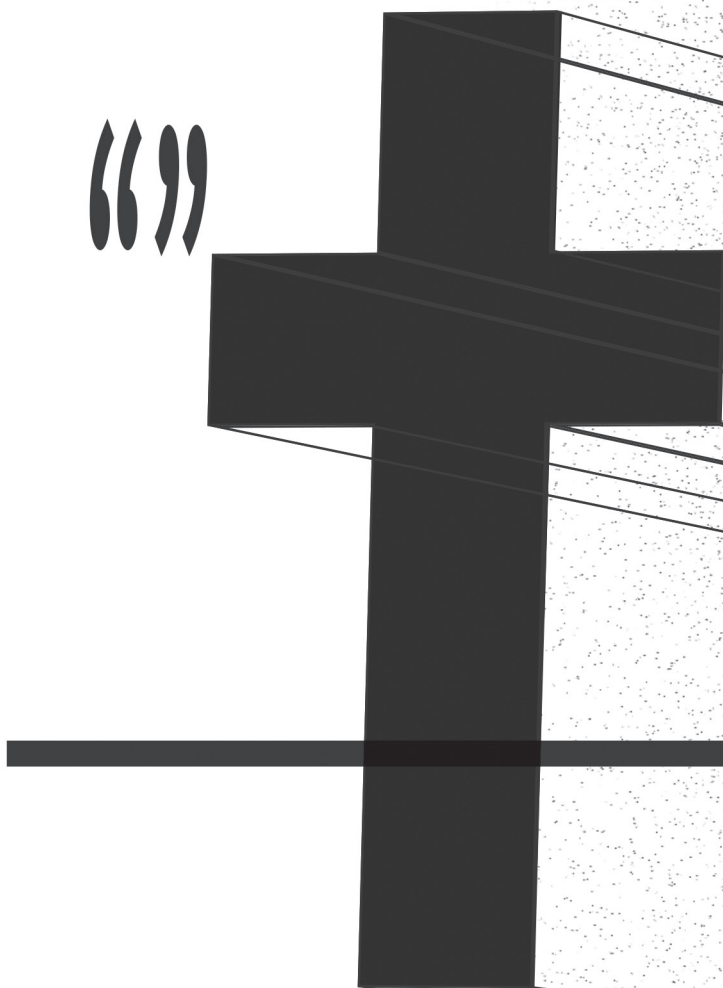
Theuws 1968 – Theuws J. Le styx ambigu // Problèmes sociaux congolais. 1968. 81. P. 3–33.

Theuws 1960 – Theuws J. Naître et mourir dans le rituel luba // Zaïre. 1960. 14. P. 115–173.

Turner 1969 – Turner V. W. The Ritual Process. Chicago, 1969.

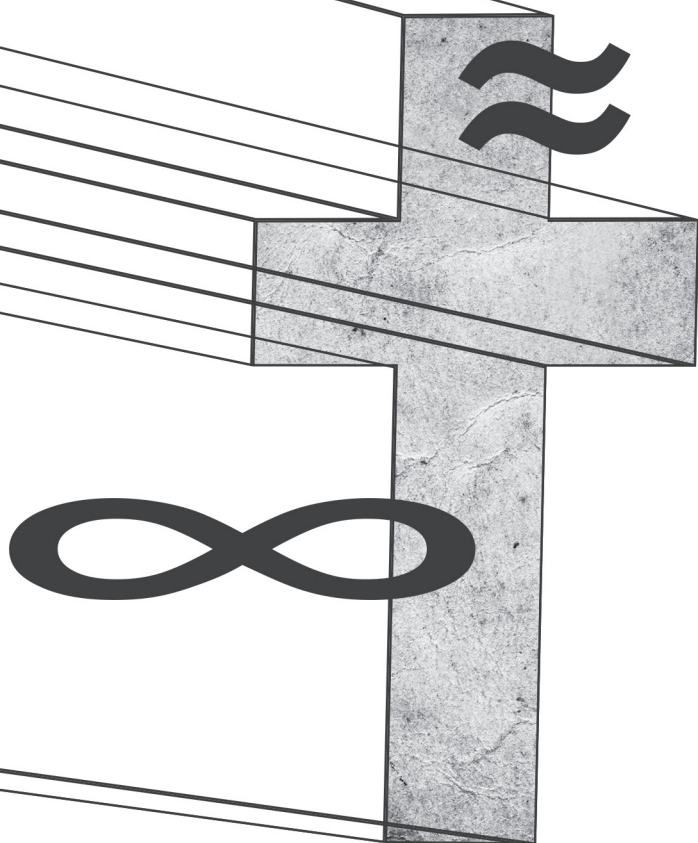
Wagner 1972 – Wagner R. Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

6699



Антониус Роббен

АНТРОПОЛОГИЯ СМЕРТИ В XXI ВЕКЕ: ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ



Перевод с английского Сергея Мохова

Направления, интересующие исследователей смерти в XXI в., разрабатывают вполне классические темы, которые занимали умы социальных антропологов начиная с XIX в.

К числу таких сюжетов относятся традиционные представления о смерти и покойниках, погребальные традиции и практики оплакивания, а также магия и демонология. Однако необходимо признать, что в последние десятилетия XX в. в интенсивно меняющемся мире появились и новые направления; это проблемы медицинской антропологии, такие как умирание, хосписы, эвтаназия, распространение смертоносных эпидемий и трансплантация органов. Составленный мной специально для «Археологии русской смерти» список литературы наглядно демонстрирует широкий междисциплинарный вектор антропологии смерти. Я разделил этот список на несколько ключевых направлений. С моей точки зрения, это важнейшие работы последних десятилетий.

Смерть и умирание

В этих работах анализируется большое число разнообразных верований, существующих около смерти и умирания. Восприятие смерти как «неизбежного» характерно только для западной культуры, во многих же других культурных формациях мортальные представления имеют процессуальный и циклический характер, т.е. жизнь и смерть в них постоянно сменяют друг друга. Культура также приписывает смерти те или иные значения и коннотации. Например, смерть может восприниматься как предопределенное событие, как завершение и продолжение некоего большого жизненного цикла. В конце концов, антропологи исследуют смерть не как одномоментный акт перехода из одного биологического состояния в другое, но как растянутый во времени процесс. «Жизнь» умершего продолжается и после его биологического распада — он существует в виде духа, имеет шанс на перерождение или воскрешение. Несмотря на огромное влияние западной цивилизации на весь мир, на развитие научно-технического прогресса, на растущую секуляризацию, представления о душе, духах и потустороннем мире сохраняются очень прочно. Важнейшие исследования о смерти и умирании были написаны в XX в. Морисом Блохом, Шароном Кауфманом и Маргарет Лок. Далее представлены исследования, имевшие большое значение в начале XXI в:

Ostlund, Siv Kristin. Doctors, Nurses, and Patients: Who Has Control over Death and Dying? // *Anthropology of Consciousness*. 2000. 11 (1–2). P. 77–89

Russ, Ann Julienne. Love's Labor Paid for: Gift and Commodity at the Threshold of Death // *Cultural Anthropology*. 2005. 20 (1). P. 128–155.

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

Willerslev, Rane. The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi // *American Ethnologist*. 2009. 36 (4). P. 693–704.

Hamdy, Sherine. *Our Bodies Belong to God: Organ Transplantation, Islam, and the Struggle for Human Dignity*. Berkeley: University of California Press, 2012.

Governing the Dead: Sovereignty and the Politics of Dead Bodies / ed. by Finn Stepputat. Manchester: Manchester University Press, 2014.

Desjarlais, Robert. *Subject to Death: Life and Loss in a Buddhist World*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

Скорбь, горе и траур

Эмоции, которые человек переживает, сталкиваясь с утратой близкого, имеют двойственную природу. С одной стороны, это психосоматические реакции – потеря аппетита, стресс, нарушение сна. С другой стороны, это культурно опосредованные формы выражения эмоций. И от одного сообщества к другому эти формы порой кардинально различаются. Например, в некоторых культурах оплакивать умерших могут только женщины, а мужчинам запрещается активно выражать эмоции. С другой стороны, есть культуры, где траур выражается посредством смеха – люди радуются, что умерший отправился к праотцам и скоро встретится с ними. Таким образом, когда мы говорим об исследовании категорий горя и скорби, мы говорим прежде всего о тех культурных причинах, которые привели к формированию той или иной модели их выражения. Подобного рода вопросы ставили еще Фрейд и Дюркгейм. Они одними из первых заметили, что на одни и те же события люди реагируют по-разному. Реакция зависит не только от степени эмоциональной восприимчивости конкретного индивида, но и от окружающего его сообщества. А. Р. Рэдклифф-Браун в своей книге «Жители Андаманских островов»¹ показал, что оплакивание может

использоваться не только для выражения утраты, но и для обозначения важных моментов в жизни — например, встречи двух старых друзей. Нэнси Шепер-Хьюз наглядно продемонстрировала, что горе является культурным продуктом, когда она исследовала младенческую смертность в Бразилии. Важные работы в этой области, такие как исследования Бет Конклин, Лоринга Данфорта, Нэнси Шепер-Хьюз и Пирса Витебского, могут быть дополнены следующими исследованиями:



Shepard Jr., Glenn H. Three Days for Weeping: Dreams, Emotions, and Death in the Peruvian Amazon // *Medical Anthropology Quarterly*. 2002. 16 (2). P. 200–229.

Tsintjilonis, Dimitri. Words of Intimacy: The Dead in Buntao // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2004. 10. P. 375–393.

Clark-Decès, Isabelle. No One Cries for the Dead: Tamil Dirges, Rowdy Songs, and Graveyard Petitions. Berkeley: University of California Press, 2005.

Kwon, Heonik. After the Massacre: Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai. Berkeley: University of California Press, 2006.

Oushakine, Serguei Alex. The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia. Ithaca: Cornell University Press, 2009.

Throop, C. Jason. Latitudes of Loss: On the Vicissitudes of Empathy // *American Ethnologist*. 2010. 37 (4). P. 771–782.

Allard, Olivier. To Cry One's Distress: Death, Emotion, and Ethics among the Warao of the Orinoco Delta // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2013. 19. P. 545–561.

Mueggler, Erik. 'Cats Give Funerals to Rats': Making the Dead Modern with Lament // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2014. 20. P. 197–217.

Погребальные обряды

Практики погребения являются по-настоящему универсальным ключом к пониманию того, как люди сопротивляются восприятию биологической смерти как процесса, в который они сами включены. Люди намеренно продлевают этапы перехода из одного символического состояния в другое. Вне зависимости от того, верят ли скорбящие в загробную жизнь и духов или нет, никто не подвергает сомнению необходимость ритуального прощания с умершим и произведения над ним каких-либо действий. Большинство антропологов, изучающих практики погребения, следуют структуралистской логике, а именно работам Роберта Герца и Арнольда ван Геннепа об обрядах перехода и вторичном захоронении. Это действительно классические работы в антропологии, которые, несомненно, должен прочесть каждый исследователь, увлеченный проблемами смерти. Несмотря на это, данные работы подвергаются серьезному критическому анализу, который также необходимо учитывать.

Помимо важных исследований Сергея Кана, Питера Меткалфа и Ричарда Хантингтона, Джонатана Перри, Хикару Судзуки и Кэтрин Вердери в последнее время выходили и другие интересные работы. Они посвящены, главным образом, неустойчивости многих похоронных ритуалов, личным рассказам и переживаниям информантов как отдельной области исследования, субъективному восприятию и анализу культурных факторов. Также необходимо сказать об отдельных исследованиях о связи политики и смерти, о похоронах как проявлении властных механизмов, о формировании новых похоронных институтов — моргов, похоронных бюро.

Robben, Antonius C.G.M. State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina // *Death Squad: The Anthropology of State Terror* / ed. by Jeffrey A. Sluka. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. P. 91–113.

Gable, Eric. The Funeral and Modernity in Manjaco // *Cultural Anthropology*. 2006. 21 (3). P. 385–415.

Nelson, Christopher. *Dancing with the Dead: Memory, Performance, and Everyday Life in Postwar Okinawa*. Durham: Duke University Press, 2008.

Morality, Hope and Grief: Anthropologies of AIDS in Africa / ed. by Hansjörg Dilger and Ute Luig. New York: Berghahn, 2010.

Funerals in Africa: Explorations of a Social Phenomenon / ed. by Michael and Joël Jindra. New York: Berghahn, 2011.

Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China / ed. by Paul Williams and Patrice Ladwig. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Vaczi, Mariann. Death in the Cathedral: Mortuary Practices in Sport Stadiums // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2014. 20. P. 635–652.

Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights / ed. by Francisco Ferrándiz and Antonius C.G.M. Robben. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Аннотации и сведения об авторах

Нина Тумаркин, профессор истории колледжа Уэллсли (США), научный сотрудник Центра Дэвиса по изучению России и Евразии при Гарвардском университете

Nina Tumarkin, professor of history at Wellesley College, The Davis Center for Russian and Eurasian Studies

E-mail: ntumarki@wellesley.edu

Интервью о культе Ленина и советской культуре смерти **Interview is about the Lenin cult and death in USSR culture**

Аннотация: интервью посвящено образу и значению смерти в культуре СССР.

Abstract: The interview discusses the image and the meaning of death in the culture of the USSR.

Ключевые слова: смерть в СССР, Нина Тумаркин, культ Ленина

Keywords: Nina Tumarkin, the Lenin cult, death in USSR

Светлана Юрьевна Малышева, доктор исторических наук, профессор кафедры историографии и источниковедения Казанского (Приволжского) федерального университета
Svetlana Malysheva, professor of history at Kazan (Volga region) Federal University

Email: svetatuebingen@mail.ru

Красный Танатос: некросимволизм советской культуры **Red Thanatos: the symbolism of the death in Soviet culture**

Аннотация: В статье рассматривается специфика дискурса смерти, отраженного в ритуалах, символах, официальных нарративах, повседневных практиках и поведенческих нормах населения Советской России преимущественно первых десятилетий ее истории. Автор подчеркивает значимость анализа дискурса смерти для понимания советской истории и культуры, функции некросимволизма при формировании советской культуры.

Abstract: The article deals with the mortal discourse in Soviet Russia in the first decades of its history, presented in rituals, symbols, official narratives, everyday practices and behavioral norms. The author emphasizes the importance to analyze of a mortal discourse in order to understand the Soviet history and culture, significant functions of a symbolism of death in the Soviet culture.

Ключевые слова: смерть, символизм, советская культура, похороны, кремация

Keywords: death, symbolism, soviet culture, burial, cremation

Михаил Анатольевич Мельниченко, кандидат исторических наук,
создатель электронного корпуса дневников «Прожито»
Michail Melnichenko, founder an electronic database of diaries «Prozito»

Email: misha.melnichenko@gmail.com

**Самоубийства советского времени по материалам электронного
корпуса личных дневников «Прожито»**
**Suicides of the Soviet period based on electronic database
of diaries «Prozito»**

Аннотация: публикация дневниковых записей по тематическому
запросу «самоубийство».

Abstract: publication of diary notes along thematic «suicide».

Ключевые слова: самоубийства, советские дневники

Keywords: suicides, soviet diaries

Анна Анатольевна Котомина, кандидат исторических наук,
доцент отделения социокультурных исследований РГГУ,
научный сотрудник Изофонда отдела хранения и изучения
музейного собрания Политехнического музея
Anna Kotomina, assistant professor in RSHU (Moscow),
researcher in Polytechnic Museum

Образ смерти в советском киноплакате
The image of death on Soviet cinema posters

Аннотация: Статья написана на основании анализа фонда плакатов
Государственного центрального музея кино. Было проанализировано
более 3000 плакатов 1930–1980-х гг. Систематическая работа с боль-
шим массивом плакатов позволила выявить характерные особенности
плакатов разных десятилетий. Способ работы с материалом подсказан
природой киноплаката, который является объектом массовой культуры
и массмедиа. В статье показано, как сюжеты кинофильмов, в которых
умирают герои, репрезентировались на советских киноплакатах.

Abstract: This article represents the results of study of more the 3000 of
cinema posters (1930–1980) from the collection of the State Central Cinema
Museum (Moscow). The systematic work with the collection is allowed to
detect the perpetually repeated motives in the posters. The results of study
are displayed in the article with the dialed analysis of some notable cases.
The cases show how the film story with dying heroes finds their regular
representation form. Posters are considered to be a part of soviet system of
mass-media and cultural industry.

Ключевые слова: советский киноплакат, образ смерти, массмедиа
и культуриндустрия

Keywords: cinema poster, image of death, soviet system of mass-media

Сергей Александрович Простаков, аспирант факультета социальных наук НИУ ВШЭ, соавтор проектов «Археология русской смерти» (nebokakcofe.ru) и «Последние 30» (last30.ru)
Sergei Prostakov, post-graduate student, Higher School of Economics, Moscow, Russia

«Афганская» тема в творчестве группы «Несмеяна»
The «Afghan» theme in the work of the group «Nesmeyana»

Аннотация: Статья посвящена интерпретации событий Афганской войны (1979–1989) в песнях группы «Несмеяна».

Abstract: The article is devoted to the interpretation of the events of the Afghan war (1979–1989) in the songs of the group «Nesmeyana».

Ключевые слова: Афганская война, «Несмеяна», груз 200

Keywords: The Afghan war, «Nesmeyana», cargo 200

Александр Маркович Эткинд, историк культуры, профессор Европейского университета во Флоренции

Alexander Etkind, cultural historian, professor at the European University in Florence, Italy

Интервью о книге «Кривое горе. Память о непогребенных»

The Interview is about «Warped Mourning. Stories of Undead in the Land of Unburied»

Аннотация: Интервью посвящено проблемам памяти о политических репрессиях и десталинизации в современной России.

Abstract: The interview is devoted to the memory of the political repression and de-Stalinization in Russia.

Ключевые слова: десталинизация, горе, память, репрессии

Keywords: de-Stalinization, mourning, memory, repression

Кэтрин Вердери, профессор антропологии Городского университета Нью-Йорка

Katherine Verdery, distinguished professor of anthropology at the Graduate Center of the City University of New York

Email: KVerdery@gc.cuny.edu

Рубрика «Вопрос — ответ» — это серия коротких блиц-вопросов.

The column «Question answer» is a short series of blitz questions.

Ключевые слова: Кэтрин Вердери, смерть и политика

Keywords: Katherine Verdery, death and politics

Кира Андреевна Оникко, аспирант кафедры истории русской литературы филологического факультета СПбГУ
Kira Onipko, post-graduate student of Philological Department of Saint Petersburg State University

Email: kirin.klik@gmail.com

Бытование некролога в социальном порядке небольшого города
Presence of obituary in social order of a small town

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению феномена некролога как средства консолидации и солидаризации жителей небольшого города на примере г. Пушкина (Царского Села) Ленинградской области. Некролог закрывает лауну в устройстве городского сообщества, вызванную смертью одного из его членов, одновременно с этим восстанавливая устоявшийся социальный порядок. В статье сделана попытка описать механизм восприятия траурного сообщения читателем и его последующего включения в ситуацию скорби.

Abstract: The article is devoted to research of the obituary phenomenon as a way to consolidate and solidarize the residents of a small town by the example of the town of Pushkin (Tsarskoye Selo). The obituary demonstrates a lacuna in system of urban community, caused by death of one of its members, confirming the existence of firmly established social order at the same time. In the article the mechanics of perception of death notice by its reader are described.

Ключевые слова: некролог, социальный порядок

Keywords: obituary, social order

Ренато Росальдо, президент Американской ассоциации этнологов, профессор департамента антропологии университета Нью-Йорка.
Renato Rosaldo, president of the American Ethnological Society, Department of Anthropology, University of New York

E-mail: renato.rosaldo@nyu.edu

Скорбь и гнев охотников за головами
Grief and a headhunter's rage

Аннотация: Ренато Росальдо пишет о ритуале и его связи с эмоциями, а точнее с эмоциями, связанными со смертью. Росальдо признает, что ритуал — это не только программа формальных действий, но и культурная форма выражения эмоций.

Abstract: Renato Rosaldo writes about ritual and the connection it has with emotion, more specifically of the emotions associated with death. Rosaldo recognizes that ritual is not only the program of formal acts but the cultural form of emotion.

Ключевые слова: Ренато Росальдо, эмоции и ритуал, гнев и скорбь

Keywords: Renato Rosaldo, grief and rage, emotions and ritual

Иоганнес Фабиан, профессор антропологии Университета Амстердама
Johannes Fabian, professor of anthropology at the University of Amsterdam

E-mail: fabian@psc.w.uva.nl

Как умирают другие: размышления об антропологии смерти
How others die: reflections on the anthropology of death

Аннотация: Эссе ставит целью включение образа «другого» в теорию антропологии смерти. Главную проблему автор видит в сложности взаимоотношения исследователя и культурно отдаленных от него сообществ.

Abstract: The aim of the essay is to reaffirm the «other» as a critical idea in the anthropology of death. The main problem is the inclusion of anthropologist in the distant cultural field.

Ключевые слова: антропология смерти, другой

Keywords: other, anthropology of death

Антониус Роббен, профессор антропологии Университета Утрехта
Antonius C. G. M. Robben, professor of Anthropology at Utrecht University

Email: t.robbe@uu.nl

Антропология смерти в XXI веке: обзор литературы
The anthropology of death in the twenty-first century

Аннотация: Статья представляет собой краткий обзор наиболее важных с точки зрения автора работ по антропологии смерти, опубликованных в последние десятилетия.

Abstract: The article is a summary of the most important (from the point of view of the author) works on anthropology of death, published in the last 10 years.

Ключевые слова: антропология смерти

Keywords: anthropology of death

Приглашение к публикации

Уважаемые коллеги!

Российский научный журнал о death studies «Археология русской смерти» объявляет о наборе материалов. Журнал ориентирован на публикацию научных исследований на русском языке по социологии, социальной антропологии, филологии и смежным областям социально-гуманитарного знания, предметом исследования которых является смертность. Рубрики журнала: «Тема номера», «Рецензии», «Интервью», «Дискуссия», «Переводы».

Главный редактор *Сергей Мохов*

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)

Научный редактор *Ольга Трефилова*

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 svmohov.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 полутонный. 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. T. 1–2. T. 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; T. 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. T. 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 языках, название статьи должно быть также переведено на английский язык.