

Третий номер журнала «Археология русской смерти» посвящен спонтанной мемориализации — пожалуй, самой массовой, медийной и визуально активной/выраженной/яркой из современных практик, связанных со смертью и умиранием. Эти практики были известны в Европе, Америке, Австралии и некоторых других странах с 80-х годов XX века, но пристальный научный интерес они завоевали после смерти принцессы Дианы в 1997 году и террористических актов в США 11 сентября 2001 года — событий, на которые общество отреагировало наиболее сильно. Само по себе появление в одном контексте таких разнородных событий, как трагическая гибель знаменитого человека в авткатастрофе и террористический акт мирового масштаба, показывает, что мы имеем дело с комплексным феноменом, требующим внимательного изучения. В России спонтанная мемориализация становится в последние годы все более массовым явлением. Спонтанная мемориализация превращается из феномена локального масштаба, каким было создание мемориала ХК «Локомотив» (Ярославль) в 2011 году, в событие, само по себе привлекающее всеобщий интерес, каковым его сделали мемориалы последних лет — Борису Немцову на Москворецком мосту, пассажирам рейса «Когалымавиа», погибшим над Синаем, мемориал у посольства Франции в Москве в ноябре 2015 года, а также онлайн-мемориализация этих событий и их жертв.

Спонтанная мемориализация — это пограничная практика. Она не исчерпывается традиционным похоронным или поминальным обрядом, а включает в себя черты политического протеста и даже художественного перформанса. К тому же спонтанная мемориализация в равной степени присутствует как в реальном мире, так и в интернете. Прежде всего, мемориалы располагаются в профанном пространстве города, например, на самых обычных улицах, мостовых, зданиях. Это разрывает повседневную ткань города. Помимо этого, на наших глазах практики спонтанной мемориализации, уже почти ставшие традицией, быстро встраиваются в мир новых медиа, которые, с одной стороны, поддерживают сам феномен (создавая, например, простые и эффективные методы мобилизации участников), а с другой — формируют свой собственный канон мемориализации, которая максимально быстро и мобильно вовлекает в себя участников.

Таким образом, для успешного исследования спонтанной мемориализации необходимо, во-первых, изучить ее очень широкий контекст, а во-вторых, более четко поставить и прояснить некоторые теоретические вопросы. Этим обусловлен выбор материалов для данного номера.

Ядром выпуска стала серия интервью с ведущими экспертами в этой сфере — Эрикой Досс (профессором Университета Нотр-Дам в Индиане), Питером Яном Маргри (профессором Амстердамского университета), Сильвией Гридер (почетным профессором Техасского университета A&M),

Кэнди Канн (Бэйлорский университет в Техасе). Основной идеей этого блока стала попытка представления среза мнений ведущих специалистов по ключевым вопросам в изучении спонтанной мемориализации. Для этого мы предложили им ответить на восемь одинаковых вопросов. Пожалуй, единственное, в чем согласились наши эксперты, — это то, что данные практики являются крайне злободневными и многогранными, требующими мультидисциплинарного подхода. Все остальное — предмет дискуссии. Дискутабельными являются не только аналитические суждения, но и терминология, которая в данном случае выступает не столько как формальный маркер, но и как важная аналитическая категория, в рамках которой предлагается осмыслять проблему. Являются ли эти объекты мемориалами или святилищами (*shrines*)? Что мы должны считать их ключевой характеристикой — спонтанность, временность или их низовую природу (*grassroot*)? Оказывается, что сам перевод этих терминов с английского на русский представляет собой отдельную исследовательскую задачу, например, русское слово «святилище» имеет коннотации, выходящие далеко за пределы значения английского слова *shrine*.

Особое место занимает интервью с профессором Джеком Сантино (Университет Боулинг Грин, Огайо), в котором в гораздо более развернутом виде формулируется проблематика спонтанной мемориализации — так, как она видится этому исследователю, который стал уже ключевой фигурой в формировании школы спонтанной мемориализации.

Эту дискуссию дополняет перевод статьи Аллен Ханней, Кристины Леймер и Джулиан Лоури «Спонтанная мемориализация: насильственная смерть и нарождающийся траурный ритуал», в которой, видимо, впервые вводится само понятие спонтанной мемориализации и очерчивается круг этого явления.

В номер также включены две оригинальные работы, анализирующие отечественные мемориалы последних лет. Это посвященная памятнику «Немцов мост» статья Дмитрия Громова, а также текст Леты Югай о спонтанной коммеморативной поэзии и ее связи с традиционным похоронным жанром — причитаниями.

Основной теме выпуска отвечает и рецензия Михаила Алексеевского на книгу Кэнди Канн «*Virtual Afterlives: Grieving the Dead in the Twenty-First Century*».

Помимо материалов о спонтанной мемориализации, в номер вошло замечательно эссе Алексея Юрчака о некроутопии, где автор применяет концепцию «голой жизни» Дж. Агамбена к советскому наследию, а также важные для русскоязычного читателя переводы — статьи Кеннета Доки и Чарльза Корра о бесправном горе. Эти переводы примечательны не только тем, что они никогда не были представлены на русском языке, но и той важностью, которую играет концепция «бесправного горя» в западной геронтологии и критической теории в изучении умирания и горя. В разделе

рецензий также представлена короткая, но содержательная рецензия Сергея Мохова на книгу «Death In a Consumer Culture» (под редакцией Сюзанн Добши). В рубрике «Полевые материалы» мы публикуем насыщенное этнографическое описание Алексея Конкки о сакральной географии Поморья.

Следующий номер журнала, уже четвертый по счету, будет посвящен интересной и разносторонней теме – «Смерть в массовой культуре». Номер планируется к изданию в конце весны 2017 года.

По традиции в конце хотим поблагодарить всех, кто принимает участие в издании журнала. В особенности наших редакторов, отважно работавших над текстами: Марию Соболеву, Евгению Воробьеву, Ольгу Брейнингер и секретаря редакции – Ольгу Восканян, взявшую на себя смелость вести рутинную работу редакции. И, конечно, нашего бессменного арт-директора Алёну Салманову, которая делает журнал читабельным и приятным для держания в руках. «Археология русской смерти» – это независимый научный журнал, который издается группой исследователей на частные пожертвования – спасибо всем, кто помогает нам двигаться дальше.

Особая благодарность Михаилу Алехину, генеральному директору Военно-мемориальной компании и Сергею Зорину, директору по маркетингу Военно-мемориальной компании за финансовую поддержку издания третьего номера журнала. А также Илье Болтунову, владельцу группы компаний «Ритуал-сервис», за неоценимый вклад в развитие журнала.

Желаем вам приятного чтения!

Редакция журнала «Археология русской смерти»

Ноябрь 2016 г.

Интервью с Джеком Сантино, автором книги *Spontaneous Shrines and the Public Memorializations of Death*

Джек Сантино — профессор Университета Боулинг Грин, Огайо, США. Основные исследовательские интересы профессора Сантино связаны с изучением ритуала, праздников и коммеморации в современном обществе с особым акцентом на Северной Ирландии. Профессор Сантино выдвигает идею о двух аспектах спонтанной мемориализации: коммеморативном (поминальном) и перформативном (закключающемся в выражении обществом позиции по некоторому социальному вопросу, связанному с трагедией), которые в той или иной степени всегда присутствуют в любом мемориале. В 1996–2000 годах профессор Сантино был главным редактором *Journal of American Folklore*, а в 2002–2003 гг. — президентом *American Folklore Society*.

Основные работы:

- *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death* (Palgrave Macmillan, 2006)
- *Signs of War and Peace: Social Conflict and the Use of Public Symbols in Northern Ireland* (New York: Palgrave, 2011)

- *New Old-Fashioned Ways: Holidays and Popular Culture* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1996)
- *All Around the Year: Holidays and Celebrations in American Life* (Urbana: University of Illinois Press, 1994)
- *Halloween and Other Festivals of Death and Life* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1994)

Давайте поговорим об истории феномена спонтанной мемориализации. Как Вам кажется, это современное явление или же мы можем найти ему параллели в прошлом?

Неизвестно, было ли что-то подобное этому явлению в Античности или Средние века. Я не удивлюсь, если найдется. Вообще, думаю, почти все, что происходит, имело что-то похожее в прошлом. Но я не вижу какой-то прямой преемственности между прошлым и настоящим. Безусловно, существует разница между людьми, которые спонтанно собираются, чтобы совершить какой-то ритуал, и которые оставляют предметы и потом уходят. В первом случае это будет в некотором смысле перформативное действие, поскольку оно будет существовать лишь до тех пор, пока люди при-

сутствуют в этом месте. А во втором случае остается некий материальный объект, некий след присутствия людей. В отдаленном прошлом ритуальное поведение в случае какого-то трагического события было более привычным, чем оставление на его месте каких-то предметов. А потом появились придорожные кресты — непосредственные предшественники нашего явления. Здесь мы можем вспомнить несколько известных исторических прецедентов. Например, в Америке, когда испанские колонизаторы проходили по нынешнему Юго-западу США, неся с собой католицизм, они также зачастую вводили обычай отмечать значимые места на своем пути. Часто, когда люди мигрировали на Запад и на них нападали индейцы, поселенцы ставили на этих местах кресты, предположительно именно для того, чтобы обозначить место происшествия, а не потому, что там был кто-то похоронен. И у этого явления имеется много параллелей в Европе. Есть придорожные святилища [roadside shrines] в Ирландии и Греции. Есть также ряд очень близких народных практик, таких, например, как вотивные приношения. Существует много похожих вещей по всему миру. В одной из своих книг я пишу о так называемом Ирландском феномене, хотя подобные вещи встречаются и в других странах. Приходя на родник, который считается целебным, люди отрывают лоскут от одежды и оставляют рядом, на ветках. Они называют это «лоскутное дерево» или «лоскутный родник». Зачем они это делают? Сто лет назад они бы говорили о симпатической магии — как исчезает лоскут, так уходит и болезнь. Насколько это правда, я не знаю, но, во всяком случае, по всему миру есть огромное число таких традиций: люди идут к считающемуся сакральным месту и оставляют там какие-то памятные предметы. Все эти вещи являются частью той среды, из которой развивается феномен спонтанной мемориализации. К этому же типу практик относятся и домаш-

ние алтари, которые создают, например, американцы итальянского происхождения на день св. Иосифа. На таком алтаре будут религиозные изображения, но там также будут портреты умерших родственников. И если этот человек любил кока-колу, там будет кола, если он любил чай, там будет коробка с чаем. Это такое сосредоточение материальных объектов. Некоторые из них — старые традиционные символы, другие — связаны с конкретным человеком. Эти практики проникают и в более секулярную жизнь и принимают формы, которые я бы тоже отнес к практикам спонтанной мемориализации. Так, например, здесь, в США, уличные банды часто рисуют граффити в память о своих товарищах, убитых полицией или при разборках, и эти стены также становятся местом, к которым приносят предметы. Как давно это началось? Возможно, не так уж давно. Но, как вы видите, о чем бы мы ни говорили, эти традиции исходят от ограниченных, замкнутых групп (итальянские американцы, религиозные группы, банды), постепенно расширяясь до международного масштаба.

И каковы причины такого бурного всплеска этих практик в последние годы?

Я могу только предполагать, но есть гипотеза, с которой я не вижу никаких оснований спорить, справедливая, по крайней мере, для Северной Америки. Она утверждает, что первая современная спонтанная мемориализация была зафиксирована на Мемориале ветеранам войны во Вьетнаме в Вашингтоне. Отчасти это было связано с самим мемориалом. Многим ветеранам не понравилось, как он выглядел, они хотели что-то более традиционное, статую героического характера, они говорили, что это «дыра в земле». Потому что это буквально так и есть — ты спускаешься вниз. Но когда он был готов, на нем были имена всех, кто погиб, и они были расположены в хронологическом поряд-

ке, а не по званиям. На всех остальных мемориалах так: майор, полковник и т.д., а здесь все были на одном уровне. Внезапно люди стали приходить к мемориалу, желая найти имена [своих близких], и они стали рефлексировать. Он выглядит как надгробный камень, хотя и очень большой: на нем есть имена всех умерших. Они не похоронены там, это как бы факсимиле могилы. Люди стали приносить туда личные предметы и записки. Думаю, это и было началом современного расцвета этих практик, откуда они начали распространяться по всему миру. Отсюда и локальные явления, например, украшение общежития, где жил погибший студент, цветами, записками и свечами, и явления мирового масштаба, как при смерти знаменитостей, например, принцессы Дианы. Кстати, в каждом случае находятся люди, которые утверждают, что все это впервые.

Возникает вопрос, как спонтанная мемориализация связана с культурой смерти в современном обществе?

В своей книге «Воображаемые сообщества» Бенедикт Андерсон хорошо сказал о роли медиа. Люди могут жить в разных частях страны, но чувствовать родство на основании чего-то общего, что у них есть. Я думаю, это как раз наш случай: люди увидели такой мемориал и захотели повторить. Но остается вопросом, почему участие в этом ритуале становится таким привлекательным. Я думаю, для этого было несколько причин. Во-первых, это маркирует смерть, определенный тип смерти, для которого у нас нет специального ритуала. Прежде всего, это внезапная трагическая смерть часто очень молодых людей. Во-вторых, это смерть, которой можно было избежать, какие-то дей-

ствия общества могли эту смерть предотвратить. Если бы люди садились за руль трезвыми, или улучшили состояние дорог, или боролись с терроризмом, или еще что-то.

Особенно важно отметить, что публичная мемориализация кое в чем очень сильно отличается от того, что происходит вокруг умершего в церкви, или при кремации, или в других случаях семейных, частных ритуалов: в ней содержатся социальные элементы. И я полагаю, что эта часть ритуала возникла, потому что общество меняется. Спонтанная мемориализация берет что-то от каждого из культурных прецедентов, о которых говорилось выше.

В некотором смысле эти ритуалы возвращают скорбь в публичное пространство. В моем детстве было совершенно нормальным, что в чьей-то гостиной находится мертвое тело: в такие дни на двери висел черный венок¹. Сейчас прощание происходит в похоронных домах, которые выглядят, как гостиные. Но вы не должны ничего делать сами. Вы просто звоните куда-то, и тело увозят. Потом кто-то, кто выглядит как человек, лежит в этой гостиной. Могилы, кладбища — больше не около церквей. Они не в центре города, они где-то в отдалении, и когда вы доберетесь туда, то обнаружите, что вам мало что позволено делать там, на кладбище. Если вы оставите там какие-то вещи, они [смотрители] придут и выкинут их. Вы не можете посадить цветы. Все под контролем.

Не можете посадить цветы?

Нет, вы можете оставить цветы, а сажать, по-моему, больше не разрешается. И мне кажется, тем, что происходит здесь [со спонтанной мемориализацией], люди как бы говорят «эта смерть произошла тут, на этом месте, и мы отметим это

1. Речь идет об обычае вешать черный венок на входную дверь, чтобы обозначить траур в доме.

так, как хотим. Поэтому тут будет плюшевый мишка. Вам кажется это глупым? Ничего не делаешь. Погибшему нравились мишки — и вот мишка». Мне кажется, люди берут под контроль ритуал скорби, выносят его снова в центр социальной жизни. И делают это таким образом, что это привлекает внимание. В последнее столетие мы отодвинули смерть в сторону, по крайней мере, здесь, в США. Мы устранили все напоминания о смерти: мы должны быть вечно молодыми. И я думаю, что это реакция.

Здесь неподалеку был мемориал у супермаркета, и кто-то сказал, что он отвлекает водителей. Смешно: там рядом MacDonald's, Wendy's, флаги и неоновая реклама! А вы говорите про венок! Но в реальности так и есть: все это не привлекает внимания, в то время как маленький мемориал у дорожного знака сразу цепляет взгляд: ты коммуницируешь с ним, ты точно знаешь, почему он там, хотя и не в курсе, кто именно погиб. Спонтанные мемориалы притягивают внимание своим видом и как бы говорят нам: «Смерть здесь, в самом центре жизни».

То есть это такое нарушение табу.

Именно. Но мне важно, что это не любая смерть. Я полагаю, что спонтанная мемориализация — это форма социального протеста, в той или иной степени. Это заявление, демонстрация позиции. Мне понравилось высказывание одного человека: раз смерть публична, то и мемориал должен быть публичным. Эти люди не умерли просто дома в своей постели, их гибель — последствия какой-то общественной проблемы. Есть еще один фактор: традиционные религии больше не играют своей прежней роли. Многие скажут: я католик, я методист. Но это просто потому, что они родились в соответствующих семьях. Это культурная идентификация. И я думаю, что потребность в осознании определенных ситуаций требует выхода за пределы традици-

онной обрядности. В результате появляется много прецедентов, которые люди видели и о которых слышали.

Создатели мемориалов на вопрос о том, почему они это делают, часто отвечали мне: «Это последнее место, где они [погибшие] были живы». Это обычно первое, что говорят. Получается, мемориалы — не о смерти, а о жизни. К тому же, они дают иллюзию общения с умершим. Вот сколько всего в них соединяется.

А когда у такого поведения есть модель, оно постепенно становится привычным. Кроме того, благодаря своей визуальной привлекательности эти мемориалы сразу попадают в медиа. Если происходит, скажем, убийство в Сан-Бернардино, СМИ покажут принесенные туда цветы: они будут хорошо смотреться в новостях. Они поняли, что это цепляет внимание и что это сигнал, который все видят и понимают.

Вы начали говорить о медиа, о том, как они используют эти спонтанные мемориалы, как это в них воспроизводится. Какова, по-вашему, роль новых средств коммуникации в этом процессе? Сейчас почти у всех есть смартфон с камерой. Любой может выложить фото в социальную сеть или на свой сайт за несколько секунд. Какое влияние оказывают социальные медиа и новые технологии на спонтанную мемориализацию?

Это хороший вопрос, впрочем, вы, вероятно, разбираетесь в этом лучше меня. Этот ритуал постепенно развивался в последние 20–30 лет. Человек делает что-то, повторяя за другими. Со временем эти действия приобретают упорядоченность. Похоже, новые медиа как ресурс для выражения скорби — следующий за спонтанной мемориализацией шаг.

Есть много видов онлайн-мемориализации. Аккаунты в Фейсбуке продолжают жить после смерти владельцев, люди продолжают публиковать записи на страницах, как будто человек

жив. Я узнал, что были даже парады онлайн. И это не было просто видеозаписью парада. Кто-то говорит, например: «Мы сделаем парад в день Крампуса²», и участники могут выкладывать свои файлы с Крампусом, а потом он делает из этого слайд-шоу, и люди на фотографиях будто шествуют вместе. И кажется, что многие традиционные обычаи находят путь в онлайн-пространство, и мемориальные практики в том числе. А в то же время тинейджеры делают селфи на похоронах и публикуют их (смеется). И тут интересно, до какой степени люди доводят иллюзию того, что умерший все еще среди нас. И они используют для этого социальные сети, так что вы можете говорить с ним [с покойным], говорить с ним в Фейсбуке.

И еще мне кажется очень важным, что мемориалы (и именно поэтому я предпочитаю использовать слово *shrines*, *святилища*) становятся местом, где вы можете коммуницировать [с умершим], что-то типа алтаря.

То есть это контакт со сверхъестественным?

Да. В книге «Спонтанная мемориализация» есть статья о мемориализации событий 11 сентября в Нью Йорке³, и автор пишет, что многие оставленные там послания были как будто адресованы живым — от лица погибших. И это тоже имеет свою историю. Так было и в колониальные времена. Если вы будете в Новой Англии, сходите на старое кладбище: часто эпитафия звучит так: «Там, где ты сейчас, я был однажды, и однажды ты будешь там, где сейчас я». Как будто умершие проповеду-

ют тебе. И вот в этих записках было написано: «Не беспокойся обо мне, я теперь в лучшем мире» — и тому подобные вещи. И это создает иллюзию диалога, коммуникации. И я нахожу очень интересным, что люди делают то же самое и в онлайн-пространстве.

Сейчас мы говорим о случаях индивидуальной мемориализации. Но, например, если мы вспомним террористическую атаку в Париже, социальные медиа откликнулись совсем иначе. И я знаю, что Вы тоже участвовали в этой мемориализации: сменили фотографию профиля.

Да.

Что вы думаете об этом?

Хороший вопрос. В моем случае... Я просто чувствую себя очень тесно связанным с Парижем. Вопрос в том, почему я счел нужным сделать об этом публичное заявление. Зачем я опубликовал это на Фейсбуке? Я должен об этом подумать. Я не знаю, если быть честным. Я не задумывался об этом. Люди часто занимаются саморекламой на Фейсбуке, но многое из того, что вообще происходит в социальных сетях, связано с конструированием собственной идентичности, публичной идентичности. Это звучит как «вот кто я есть, и я делаю публичное заявление, я конструирую свой собственный образ здесь». Думаю, что мемориализация в сети — это один из аспектов этой практики. А вы как считаете?

2. Крампус — мифологический персонаж, спутник Св. Николая. В отличие от Св. Николая, он не приносит детям подарки, а наказывает и пугает непослушных. Во многих странах в ночь с 5 на 6 декабря проводится парад Крампусов. Его участники изображают этого персонажа, облик которого близок к облику Черта.

3. Zeitlin, S. (2011) «Oh Did You See the Ashes Come Thickly Falling down? Poems Posted in the Wake of September 11», in Santino, J. (ed.) *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, pp. 99 – 118. New York: Palgrave Macmillan.

Я думаю о том, можем ли мы сравнивать онлайн- и офлайн-мемориализацию. В некотором смысле они очень похожи. Например, в русскоязычном Фейсбуке одни обвиняли других в том, что фотографии с французским флагом – это «пиар на костях», другие – что три клика мышкой – не такое уж сильное проявление скорби. Можете ли вы сделать что-то большее? И это очень похоже на идею, что вот вы купили цветы, потратили на это немного денег, принесли их к Посольству. И что? Что это значит? Кому от этого легче? Но в то же время для работников посольства, например, это действительно много значит. Это как-то помогает. С другой стороны, раньше вы говорили о двух типах мемориализации: когда люди просто собираются и когда оставляют какие-то предметы. И, мне кажется, такая мемориализация, когда люди просто собираются, ближе к онлайн-практикам: она очень мимолетна. Сейчас, когда после атаки на Париж⁴ не прошло и месяца, только у немногих – французский флаг на фотографии. Ничего не осталось.

Да, материальный мемориал долговечнее. Он будет существовать там до тех пор, пока его не уничтожат или пока он не исчезнет сам. Мне кажется, что вы верно отметили, что для работников посольства это многое значило. То же можно сказать и про британскую королевскую семью: им пришлось отреагировать, когда все это [мемориализация принцессы Дианы] началось⁵. Так что в подобном символическом акте есть определенная сила.

Да, и эта сила мощнее, если символический акт

материален. Я не думаю, что королевская семья отреагировала бы на картинки в Фейсбуке.

Да. Хотя, честно сказать, я не знаю. Для меня еще не совсем ясно, что в самом деле означает такая мемориализация в Фейсбуке. В моем случае, к примеру, я искал повода сменить фотографию пользователя, поскольку не делал этого 3 или 5 лет – слишком долго. И это был хороший повод. Правда, с тех пор я уже сменил ее дважды... (смеется). Это оказалось просто. Ну и у них было это: «На какой срок вы хотите эту картинку – 3 дня, неделю»... Я выбрал «бессрочно». И я думал: «Сколько же времени я буду ее использовать?» И знаете, новости... Париж – уже старые новости теперь, теперь мы говорим о Сан-Бернардино⁶. Это все очень злободневно, связано с текущими новостями, так эфемерно. Некоторое время назад был такой же фильтр в поддержку гей-браков, и многие люди поставили его себе. Сейчас вы его больше не встретите. Пришло и ушло. И если бы вы увидели такой фильтр у кого-то и спросили человека, что это значит, он бы ответил что-то вроде: «А, это с прошлого года». Это уже не заявление о собственной идентичности, это что-то, что осталось с прошлого года, как праздничные украшения, которые выглядят глупо, когда праздник уже прошел. Интересно, как все это происходит.

По-моему, тут есть еще одна важная вещь. Когда вы приносите цветы к мемориалу, это ваше частное дело. Скорее всего, никто из ваших близких и знакомых не узнает об этом, если вы им не расскажете. А онлайн-мемориализация –

4. Имеется в виду террористический акт в Париже 13 ноября 2015 года.

5. См. подробнее Walter, T. (ed.) *The Mourning for Diana*. Oxford / New York: Berg.

6. Речь идет о террористическом акте в г. Сан-Бернардино (Калифорния) 2 декабря 2015 года.

это своего рода публичное заявление, которое увидят все. И все будут отмечать: «Так, ты изменил фотографию после этого события...»

...Но не после того». Да. Помните, о чем я говорил, — это конструирование собственной идентичности.

Это важно для меня, а это — нет. Я чувствую связь с Францией...

...но не с Ливаном. Верно. Это заявление, основанное на личных предпочтениях. Спонтанные святилища (spontaneous shrines) — это любопытная смесь нарочито публичного и эмоций, которые обычно являются частными. Скорбь — обычно очень личное чувство, но заявление — публичное. И, как вы верно сказали, это заявление не персонифицировано, ты его не подписываешь. И именно поэтому они становятся чем-то большим, чем они есть. Потому что каждый вносит свой вклад анонимно. И это, действительно, что-то совершенно иное. Это [онлайн мемориализация] — заявление.

Но на офлайн-мемориалах люди оставляют свои имена и даже номера телефонов.

Я никогда такого не видел, хотя уверен, что это случается.

Как Вы считаете, есть ли какие-то временные границы жизни мемориала? Есть ли какие-то ограничения, накладываемые культурой?

Один их основных вопросов — что кладет конец мемориализации. Вы говорили, что в России есть период 40 дней. Не могу припомнить что-то подобное у нас. Мы знаем, почему выбирается конкретное место. Обычно это очевидно: или там произошла трагедия, или оно было как-то связано с человеком. И мы довольно хорошо понимаем, что именно будет там — записки, свечи

и т.д. Даже если это какие-то специфические предметы, связанные с человеком. Мы будем готовы их там увидеть. Как долго они там пролежат? Очень много факторов на это влияет. Например, здесь была авария на парковке «Макдональдса». И люди стали приносить туда [цветы]. И руководство не желало, чтобы это оставалось там, по крайней мере долго. Потому что они не хотели, чтобы люди думали, что «Макдональдс» может ассоциироваться со смертью. И они оказывали давление, чтобы избавиться от мемориала. Кроме того, мемориалы состоят из эфемерных материалов, часто органического происхождения — цветов, например. И конечно, огарки свечей и увядшие и подгнившие цветы смотрятся не очень. Мало кому понравится.

А если он обновляется? Например, в Москве есть мемориал Борису Немцову, который существует уже девять месяцев и обновляется каждый день. И есть люди, которые его поддерживают, а есть те, кто хоть и разделяет позиции Немцова как политика, полагает, что все это уже слишком затянулось.

Да, есть точка, после которой люди думают, что уже хватит, достаточно. И часто это зависит от конкретного события: будут обновления на годовщины, но не между ними. В годовщину часто приносятся цветы и даже портрет погибшего. Но не весь год. Если мемориал не обновляется пару недель, его просто уберут и от него не остается и следа. У нас в кампусе около библиотеки есть большой камень, и люди, я думаю — студенческие братства, пишут на нем, и вот после 11 сентября кто-то покрасил его в черный цвет. И я тогда сказал своим студентам: интересно, сколько пройдет времени, пока люди позволят себе написать на нем что-то новое? И если я правильно помню, он оставался девственно черным большую часть того года. У меня нет ответа на вопрос о том, когда это заканчивается. Какие-то обновляются непрерыв-

но, другие — в определенные дни, третьи — не обновляются никогда. Вы пишете о музеефикации, и я думаю, что это интересная мысль, потому что пока этому ритуалу или неформальному ритуалу не хватает четко обозначенного момента окончания, момента, когда люди понимают, что теперь — достаточно. Я думаю, что это врожденная характеристика этого типа мемориализации, и она негативна: ничего четко не обозначено — и поэтому возникает двусмысленность. С другой стороны, можно сказать, что эти практики позволяют нам увидеть жизнь как что-то быстротечное, как что-то, что пришло и ушло. Потому что эфемерность важна для многих случаев «возложения» предметов в общественном месте. Если, например, мы вернемся к лоскутам, которые повязывают. Эти оставленные предметы или ленточки всегда изменяются и всегда новые. И мне кажется, что идея того, что жизнь изменчива, является частью послания [этих практик].

Сейчас некоторые из этих мемориалов становятся музеями и архивами. Как Вам кажется, в чем здесь смысл?

К этому можно подходить с очень разных позиций. Возможно, вы слышали, что в Америке есть три даты: каждый может сказать вам, что он делал в этот день, когда услышал новости. Это день бомбардировки Пёрл Харбора во время Второй мировой войны, день убийства президента Кеннеди и... я не помню точно, что было третьим. И вот в последнее время я все чаще говорю людям, которые стали свидетелями больших событий: «Идите в American Folklore Center, просто необходимо зафиксировать, как люди на улицах реагируют на происходящее». Это то, с чего начинается история. Один мой друг, который занимается историей музыки, говорит, что все это не имеет ценности. Так ли важно, что ты делал во время убийства Кеннеди? Он все равно умер. Наверное, в каком-то

смысле он прав. Но когда ты понимаешь, что все эти материалы можно собрать, это представляется очень важным.

Как-то раз я выступал в университете Юты, и после лекции мне устроили экскурсию по кладбищу. Было очень интересно: многие могилы украшены почти так же, как спонтанные мемориалы. И ты видишь, что вот тут лежат детские игрушки, значит, умер какой-то несчастный малыш. И те, которые работают на кладбище, собирают эти вещи и просто выкидывают их. Несчастные люди пришли туда, где покоятся их любимые, и приносят какие-то памятные вещи, а работники обходятся с этими предметами, как с мусором. Я думаю, что никому не придет в голову так обращаться с вещами, которые принесли люди к Вьетнамскому мемориалу. Парковка «Макдональдса» — это секьюлярное пространство, но когда происходит трагедия, оно становится сакральным. Пусть на время, но сакральным. И оно маркируется как сакральное. И вещи, которые приносят туда, также перенимают это качество. Поэтому вы не можете просто так взять солдатский жетон и выкинуть его. Он [солдат] оставил его здесь, и жетон стал частью мемориала.

И, тем не менее, почему это так важно? Кто будет это читать и кто пойдет в такой музей? Ведь это не всегда частная инициатива, похоже, общество и государство считают траты на такую музеефикацию оправданными.

Когда Кристина [Санчез-Карретеро] делала архив мемориала Аточа⁷, к ней, к ее работе, к самой идее архива был огромный интерес со стороны СМИ. Поскольку, если вы предлагаете делать архив, если вы делаете его, вы видите что-то особенное в этих материалах. Но с течением времени социальный импульс (social impact) постепенно сходит на нет. Кто будет смотреть эти материалы? Вы да я. Ну, возможно, через сто лет еще кто-то. Невозможно знать

заранее, что является ценным, а что нет. Мне кажется, очень хорошо, что идет архивация этих предметов. Ведь мемориалы всегда ситуативны, а ситуация быстро меняется. И архивация делает их более устойчивыми. Я думаю, что эти материалы имеют очень большую силу, они очень эмоциональные. По крайней мере, меня они всегда очень волнуют.

Хотя и не все так считают. Кто-то может сказать, что Аточа уже в прошлом. Все предметы были убраны. Кто-то может сказать, что, создавая архив или музей, вы даете людям официальное разрешение забыть об этом событии. Потому что отныне это событие как бы получило официальное признание, и у него больше нет той социальной силы, которая присуща спонтанным мемориалам. Конечно, отчасти это так. Но если вы возьмете эти материалы и посмотрите на эти детские рисунки... Вы увидите, что эта сила никуда не делась. Так что, я думаю, очень хорошо, что это сохраняется. Не знаю, насколько это ответ на вопрос, это больше рассуждение на эту тему...

Все-таки музейные артефакты обретают совершенно другой статус, это уже не совсем мемориал, согласитесь.

Я все-таки настаиваю, что материалы надо сохранять. Хотя иногда сложно прямо объяснить, зачем. Мы сохраняем [в архивах] столько материалов, которые ничего не говорят о том, что люди чувствовали на самом деле. А это — заявление, демонстрация скорби, и эти заявления исходят от людей, они о мире, в котором живут, они никак не фильтруются, сохранены

как есть. И художественная манера, в которой они сделаны, многое добавляет к этому. Это довольно редкий случай совместного выражения людьми своих чувств и мыслей. Но музеефикация сильно искажает смысл мемориала: из публичной демонстрации он превращается в хранилище. И все, что мы можем сделать, — это устроить выставку. Но ее увидят только те люди, которые заинтересовались, только те, что пришли в музей. И это уже что-то совсем другое. Теряется именно то сырое, неоформленное, прямое, что я нахожу таким важным и сильным в спонтанных святилищах.

Вы говорили о сверхъестественном, о том, почему Вы называете эти вещи святилищами, и о духовном смысле предметов, которые туда приносят. Как Вам кажется, какова связь между религией, верой и спонтанной мемориализацией? Это часть религиозного дискурса или светский феномен?

В каждом конкретном случае по-разному. Кто-то устанавливает крест, и это христианский символ, кто бы что ни говорил. Но после 11 сентября в Нью-Йорке люди приносили Будд, индейские предметы... Я думаю, что для одних — это религия, для других — просто проявление духовности, но не какого-то определенного вероисповедания. Для третьих оба эти слова (религия, духовность) вообще ничего не значат. Есть хорошая статья о том, чем священное отличается от религиозного. Я тоже об этом много писал. Идея в том, что религии присущи священные (sacred) символы и ритуалы, но есть и такие вещи как, например, флаг, за которые люди го-

7. Террористический акт на вокзале Аточа в Мадриде был совершен 11 марта 2004 года и стал крупнейшим терактом в истории Испании. Подробнее об «Архиве скорби» см. Sanchez-Carretero, C., Cea, A., Diaz-Mas, P., Martinez, P. et Ortiz, C. (2011) "On Blurred Borders and Interdisciplinary Research Teams: The Case of the 'Archive of Mourning'", Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 12 (3), Art. 12, [<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1103124>]

товы умереть. И это священное, но не религиозное. И спонтанные мемориалы, они священные в этом смысле. И я думаю, что многие люди, которые принимают участие в этих действиях, открыто религиозны. В моих ирландских материалах очень много молитв за мир в конце времен и всего этого: «Боже, благослови Белфаст». Они очень религиозны, не важно — католики или протестанты. Но это не официальная религия. Церковь этого не предписывает, это народная религиозность. Я думаю, что для многих людей это часть религиозной жизни. А для других — сакральное без принадлежности к какой-либо конфессии. Наверняка есть люди, которые скажут: «Тут умер мой друг, и я пришел отметить это место. Вы можете называть это как угодно — я в этих терминах не мыслю». Так что бывает очень по-разному.

А что Вы думаете о связи этого явления с неоязычеством?

По-моему, здесь такая же ситуация. Мне не кажется, что эти святилища (мемориалы) вырастают из неоязычества. По той же причине: какие-то из тех, что я видел, особенно в Северной Ирландии, очень религиозны. Другие мы могли бы назвать постмодернистскими. Возможно, это признак того, что некоторым людям нужны новые ритуалы, что старые уже их не удовлетворяют: «Не принимаю догму той или иной веры, но мне нравится этот ритуал». И я думаю, возможно, спонтанная мемориализация и неоязычество имеют один источник: это следствие недостатка осмысленной ритуальной активности, который замещается новым появляющимся ритуалом, но они развиваются в совершенно разных направлениях. Мне не кажется, что феномен спонтанной мемориализации проистекает напрямую из неоязычества. Мне кажется, что он развивается параллельно. Сложно сказать, когда они разошлись. В неоязычестве за этим стоит филосо-

фия, если не догма. В спонтанных святилищах этого нет. Это просто некая потребность.

И это больше ad hoc.

Да, это определенно ad hoc.

Давайте поговорим об эмоциях, связанных со спонтанной мемориализацией. Понятно, что основная эмоция — это скорбь. Но есть ли еще что-то, помимо скорби? Есть ли еще какая-то цель в создании мемориалов, кроме выражения своей скорби.

Конечно же, в первую очередь это скорбь. Что еще? Безусловно, любовь, если ушел из жизни кто-то знакомый. Это понятно, я не буду на этом подробно останавливаться. Но, кроме эмоций, здесь есть еще и мысль, потому что публичная мемориализация смерти всегда связана с какой-то социальной проблемой. У людей есть необходимость обратить внимание на какую-то ситуацию, и никак по-другому этого не сделать.

Я читал статью о компании, которая делала поздравительные открытки. И они решили сделать специальные открытки, выражающие сочувствие людям, чьи близкие покончили с собой. И выяснилось, что это очень востребовано. Потому что, когда кто-то в семье кончает с собой, никто не знает, что сказать. И тогда они просто не говорят об этом. Есть несколько сценариев смерти и скорбного поведения, и не все случаи в них вписываются. Это не просто трагическая смерть, она трагическая и избегаемая. И такие вещи дают людям чувство поддержки, чувство, что они сделали что-то. Ты делаешь всего три клика мышью или что-то такое, но на самом деле ты даешь миру понять, что ты сейчас чувствуешь. Появляется ощущение, что ты что-то предпринял. Так удовлетворяется потребность, о которой, может быть, люди даже сами не подозревали.

А что насчет социальных и политических вопросов и спонтанной мемориализации? Большие мемориалы, которые отсылают к социальным вопросам, таким как терроризм, коррупция...

...полицейское насилие.

Да. Что насчет этого измерения спонтанной мемориализации?

Рассмотрим, например, полицейское насилие: кто-то был убит полицейскими, и начинается активность такого рода, и это дает голос тем, кто обычно голоса не имеет: появляется возможность выразить свою позицию меньшинствам, тем, кто не включен в систему. Возможность сказать властям, что это ситуация, о которой мир должен узнать. Это голос меньшинств. Я думаю, что доведение мемориализации до политической крайности — действительно важная черта этого феномена. И это может быть политическое с большой или маленькой буквы, но это в любом случае социополитический контекст. И мне кажется, что это важная черта спонтанной мемориализации, то, чего раньше не было.

Спонтанная мемориализация также всегда связана с искусством. Как вы думаете, какова роль арт-перформансов в спонтанной мемориализации? Мы с Вами обсуждали фотографии арт-перформансов, связанных с темой смерти, например, перформанс в Петербурге, когда художники спускали гробы в Неву в знак протеста против конфликта в Украине. И может ли это стать отдельным направлением в искусстве?

Прежде всего, старый спонтанный мемориал вряд ли удовлетворит чьим-либо эстетическим чувствам. Иногда они выглядят как куча мусора, сваленная на обочине. С другой стороны, как и со всем, что касается эстетики, то, что одному кажется мусором, для другого красиво. На самом

деле, если присмотреться, люди не просто складывают предметы как получится, людям важно, как это выглядит, что они делают. Цветы всегда сложены аккуратно, предметы — так, чтобы их можно было увидеть. Но это и не про эстетику в чистом виде, потому что эстетика — это то, чему учат в университете, что показывают в музеях. Это такое народное искусство. Например, на мемориале в Аточе были вещи действительно прекрасные, были и менее доработанные, но они тоже были искренними и трогательными. Там действительно есть специальные работы, но я думаю, что большинство использует само пространство мемориала как произведение искусства, в котором каждый элемент, кто бы его ни принес, запланировано или нет, влияет на другой, создает такой коллаж. Мы говорили раньше про то, что есть два варианта коммеморации: собраться вместе и провести ритуал или принести какие-то предметы, и здесь мы видим, как это соединяется. Собственно, украшение мемориала само по себе становится ритуалом. Люди сами создают ритуал для себя, более значимый, чем падать ниц в церкви.

Я называю это «ритуалеском» (ritualesque). Это не представление для развлечения публики, а представление, которое акцентирует социальные вопросы. Здесь проходит граница между театром и ритуалом.

Как бы то ни было, в обоих случаях мы имеем дело с определенными эстетическими решениями, в чем разница между ними? Вы говорите о ритуалеске в эстетическом контексте?

Мне кажется, что эта эстетика приобретает все большее значение, и, да, я нахожу это эстетичным. Но я думаю, что это трансгрессивная эстетика. И даже если в этом участвуют добропорядочные представители среднего класса, элемент трансгрессии все равно сохраняется. Это не кладбище, а тротуар. «Это пространство регламентировано, а мы его захватим», — гово-

рят люди. И на какой-то период им это дозволяется, тогда они используют творчество и художественные элементы для того, чтобы сделать публичное заявление.

Связан ли ритуалеск с карнавальностью (carnavalesque) в том смысле, в котором это слово употреблял Бахтин?

В прошлом году я был в Париже и впервые читал в Сорбонне курс по карнавалу, политическому активизму и уличному театру. Для меня это имело особенное значение, потому что одновременно я посещал традиционные французские карнавалы. Я видел парижский карнавал, который был неплох, но не сказать, чтобы произвел на меня большое впечатление. А вот когда я оказался на мемориале Charlie Hebdo, то был впечатлен, если не сказать шокирован, тем, что я там увидел. Как бы то ни было, карнавал — это первое, что приходит на ум, когда на это смотришь. Конечно, я читал книги и узкоспециальные исследования о карнавале, и вообще-то я не люблю использовать термины не к месту. И не люблю использовать модные термины, но концепция карнавала действительно приложима к феномену спонтанной мемориализации, и прежде всего не в том аспекте карнавала, который касается праздничности, а в том, что касается избыточности значений. Как в случае с избыточностью еды, питья и увеселений, избыточностью доступа к благам, есть также избыточность значений. И вот когда я смотрел на этот мемориал, покрытый миллионами различных объектов там были просто горы ручек и карандашей, тогда мне пришла в голову мысль, что это можно было бы назвать карнавалом скорби, хотя я понимаю — звучит странно и даже оскорбительно. Потом я подумал, что это все гораздо шире, чем карнавал, что, называя это карнавалом, мы многое оставляем в стороне.

Меня смущало то, что слово «карнавал» стало чересчур заезженным. Не помню, когда Бах-

тин был переведен на английский, но, как это обычно происходит в академической среде, слишком многие начинают использовать какой-то термин, который в итоге перестает значить что-либо вообще. В этом-то и состояла моя проблема: когда я говорил о карнавале скорби, люди начинали думать, что этим словом все и объясняется, хотя на самом деле этот термин не очень хорошо сюда подходит. Потому что если мы внимательнее посмотрим на бахтинскую модель, то вспомним, что вообще-то она основана на литературном материале, это литературное исследование — стоит иметь это в виду. Оно слишком далеко от того случая с гробами, спущенными в Неву, о которых мы говорили. Поэтому пару лет назад я пришел к мысли, что есть что-то, что обычно упускают из виду, когда говорят о карнавале.

Кроме того, во Франции я наблюдал множество политических демонстраций и манифестаций. И тут важное отличие состоит в том, что, когда карнавал закончен, все снова встает с головы на ноги и все возвращаются к обычной жизни. В манифестациях все иначе: их цель — изменить мир, и, когда манифестация заканчивается, люди хотят, чтобы мир продолжал меняться. И то, и другое является публичным театральным, символическим представлением, но одно из них использует все это, чтобы добиться каких-то изменений. И это настоящий ритуал: символическое, драматическое театральное представление, которое должно вызвать изменение, я имею в виду настоящий традиционный ритуал. Поэтому мне кажется более подходящим термин «ритуалеск» (ritualesque). Мне кажется, что часто карнавальность (carnavalesque) употребляется именно в значении ритуальности (ritualesque). Я не думаю, что это конфликтующие понятия, это континуум, они как бы продолжают друг друга.

С Джеком Сантино беседовала
Анна Соколова

Эрика Досс, профессор Университета Нотр-Дам в Индиане

Эрика Досс — профессор Университета Нотр-Дам в Индиане. Специалист в области современного искусства и визуальной культуры. Редактор серии Culture America в издательстве University Press of Kansas, член издательского совета серий Memory Studies and Public Art Dialogue. Автор книги Memorial Mania; Public Feeling in America (Chicago University Press, 2010).

1. Практики спонтанной мемориализации включают в себя очень широкий спектр явлений. Это и придорожные памятные знаки, и большие мемориалы типа того, что установлен в редакции Charlie Hebdo в Париже, и вещи, которые приносят к мемориалам, и онлайн-мемориализация и т.д. Какое направление исследований кажется Вам наиболее перспективным?

Смотря, кто проводит исследование и что он хочет выяснить. Если вы исследуете мемориалы местного уровня, поскольку вам интересно, как люди реагируют на автомобильные аварии или тому подобные несчастья, которые происходят внутри их сообществ, вы будете обращать взгляд на придорожные памятники. Если вас интересует более широкая национальная картина, вы сконцентрируетесь на мемориале событиям 11 сентября или других

больших официальных мемориалах, входящих в систему National Park Service. Таким образом, слово «перспективный» уместно, только когда исследователь ищет что-то для своей статьи. Я думаю, все эти объекты перспективны в разных смыслах, поскольку они говорят нам как исследователям: люди настолько эмоционально вовлечены в какое-то событие, что они идут в общественное место, на улицу и создают что-то, чем хотят поделиться, они хотят, чтобы это увидели другие и чтобы другие добавили нечто свое. Результатом может быть придорожный памятный знак или мемориал жертвам террористического акта, украшение могилы и т.д. В любом случае это совсем не то же самое, что сидеть дома или в офисе. Так что «перспективность» очень различается в зависимости от того, что мы хотим узнать.

2. Каким образом социальные медиа изменили практики спонтанной мемориализации? Прослеживаете ли Вы какое-то влияние?

Я сейчас читаю роман, в котором рассказывается, что в США в конце 1960-х и в 1970-х ежедневно происходило до 60 взрывов, организованных различными левыми и оппозиционными группами, которые протестовали против войны во Вьетнаме или правящих кругов. Я выросла

в то время, и я, кажется, что-то такое помню, но дискуссий об этом почти не велось. Сегодня, если что-то подобное произойдет, информация сразу появится во всех медиа. Об этом будут говорить в новостях по телевизору, будет видео, и все будут это смотреть. Иными словами, вокруг этого события развернется целое обсуждение. Так что, да, конечно, социальные медиа участвуют в этом процессе, и они помогают вызывать общественный отклик, который в свою очередь помогает поддерживать такой обычай, как спонтанные мемориалы. Они существовали сотни лет, но сейчас набирают популярность, потому что мы смотрим вокруг и говорим: «О! Все так делают, и я тоже так сделаю». Потому что есть осознание того, что о тех ужасных вещах, которые происходят в любом другом маленьком городе, теперь знают все. С помощью социальных медиа это становится по-настоящему важным событием, на которое люди реагируют — впрочем, не политически. Они не говорят своим конгрессменам или сенаторам: «Эй! Мы должны избавиться от огнестрельного оружия!» или «Эй! Полицейское насилие — это плохо!» Вместо этого они создают спонтанные мемориалы. Это в чистом виде результат экспансии социальных сетей, частью которых мы все являемся. Сейчас в Европе и в США все постоянно смотрят в свои смартфоны, я уверена, что в России дело обстоит абсолютно так же. И это выливается в коллективное участие в спонтанной мемориализации.

3. Каковы основные функции спонтанной мемориализации в современном обществе: социальное исцеление, протест или что-то другое?

То, что происходит, можно описать словами «Хлеба и зрелищ!». «Давайте все пойдем к месту, где был убит этот человек (где что-то произошло)!» Придя туда, люди употребят всю свою эмоциональную энергию на создание спонтанного мемориала вместо того, чтобы исполь-

зовать более эффективные, с моей точки зрения, политические меры, такие как партийная политика, открытый протест, «оккупай» или антивоенный протест. Я не против спонтанных мемориалов, но думаю, что они используют огромную общественную эмоциональную энергию чрезвычайно непродуктивно с политической точки зрения. Есть другие пути добиться перемен. Вообще сомневаюсь, что спонтанные мемориалы создаются для того, чтобы добиваться перемен. Некоторые считают, что такие памятники — это низовая политика, но я с этим не согласна. Я думаю, это массовое поветрие, мы довольно лицемерно идем к этим мемориалам, потому что «мы очень огорчены» тем, что еще один чернокожий человек был убит в Америке, и почему-то мы чувствуем, что, принеся цветок или свечу к этому месту, мы выражаем свою скорбь. Конечно, мы ее выражаем. И что дальше? К чему это приведет? Как это меняет систему законов об оружии, влияет на войны или милитаризацию полиции? Очень важно, что люди выражают свою скорбь, но, как я пишу в книге *Memorial Mania*, есть эффективные способы горевать публично и есть просто публичное горевание. Я не пытаюсь заниматься конспирологией, но, если смотреть на это цинично, с точки зрения людей во власти, то можно воскликнуть: «Чудесно! Сотни людей делают спонтанные мемориалы. Это гораздо лучше, чем действительно пытаться реформировать общество или менять политическую культуру».

Я знаю, что это звучит цинично, и я действительно довольно цинична, но... насколько это эффективно для меня — плакать на публике? Люди видят это и изумляются: «О! Она публично плачет! И то, что произошло, конечно, ужасно». Но остается важный вопрос: как использовать эмоции эффективно с политической, культурной или социальной точки зрения? И мне не кажется, что спонтанные мемориалы этому способствуют. Они, конечно, сигнализируют:

«Эй! Многие люди огорчены убийством человека на мосту (или убийствами чернокожих по всей Америке)». Но убийства продолжают происходить. И такого рода поведение [как спонтанная мемориализация] не является эффективным способом контроля над ситуацией. Так что... Я жду. Мне интересно увидеть, к чему это придет. Понимаете, я рада, что люди расстроены, они должны быть расстроены. То, что у нас происходит, действительно чудовищно. Но это выглядит так, как будто мы не понимаем: «Эй, Америка, у тебя есть право голосовать! У тебя есть право влиять на политические изменения! Пойди и сделай это!» Кажется, что люди не осознают, что у них есть политическая власть, они почему-то думают, что у них есть право создавать спонтанные мемориалы. Это исцеляет. Очень плохо быть злым или расстроенным и держать это внутри. Так что выставить свои эмоции в виде манифеста или мемориала на всеобщее обозрение — это прекрасно. Потому что тогда люди не бунтуют, не начинается анархия. Вместо этого они участвуют в достаточно контролируемой эмоциональной церемонии, с ее цветами, свечами, приношениями и — воспоминаниями. Воспоминаниями о прошлом... Но как тогда мы изменим будущее?

Возможно, главная задача мемориалов — сохранять память о трагедии и о том, что отклик на нее был важен. Не забывай об этом, не обесценивай, не отрицай! Может быть, поступая таким образом, мы почувствуем себя лучше, избавимся от нашей боли, «социально исцелимся». Отлично! Я, правда, не знаю, действительно ли это работает, и, еще раз, отношусь к этому довольно скептически. Я недавно была в Оклахоме, и там в музее действительно рассказывается об истории, которая случилась в городе, о том, что случилось, как это было, как он получил в свое распоряжение грузовик и т.д. Те, кто там работает, делают по-настоящему важное дело, рассказывая людям о том, как мы можем предотвратить появление нового Тимо-

ти Маквея. Таким образом, их цель — создать американцев, которые подумают дважды, прежде чем присоединиться к праворадикальным группам. И это прекрасно. Просто потрясающе! Но это не про исцеление нации, а про образование, про то, чтобы предотвратить внутренний терроризм, такой как взрыв, организованный Тимоти Маквеем, или массовое убийство в школе «Колумбайн». И вот это, по моему мнению, действительно имеет значение.

С другой стороны, в этой стране очень много насилия, и мы, кажется, просто не хотим понять, в какой степени оно связано с огнестрельным оружием. Я поражаюсь, ведь для меня это абсолютно очевидно: если мы хотим предотвратить терроризм, связанный с огнестрельным оружием и вообще насилие в этой стране, то давайте контролировать это чертово оружие. И тогда у нас не будет ночных клубов, в которых геи становятся мишенями и т.п. Такое ощущение, что 50% нашего мозга не работает. Мы и вправду огорчены насилием и смертями, вызванными огнестрельным оружием, и при этом мы, кажется, действительно не понимаем, что с этим можно что-то сделать. Вместо этого мы строим мемориалы! Я знаю, что Оклахома-Сити — это совсем другая история: там был взрыв. Интересно проследить, как жертвы становятся героями, что я нахожу очень сомнительным, потому что они не герои, они — жертвы, они были убиты. Но здесь, в США, мы привыкли превращать жертв в героев, хотя мне кажется это немного нечестным.

Мы говорим: «Так. Майкл Браун был убит полицейскими в Фергюсоне посреди улицы». Но мы не делаем следующего шага: «Ага. Значит, нам надо сделать что-то с огнестрельным оружием и милитаризацией полиции». Мы разговариваем, мы делаем мемориалы, мы протестуем, мы устраиваем акции на улицах городов, но этого следующего шага мы не делаем. А вот в других странах, например, в Австралии или Канаде, как только насилие, связан-

ное с оружием, стало набирать обороты, были приняты действительно эффективные законы, ограничивающие возможность владения им. Для меня это очень логично, но, к сожалению, спонтанные мемориалы — не про логику, они — про эмоции.

4. С чем связан такой большой запрос на публичное оплакивание? Что это — слом табу на публичное переживание смерти, новый канал для выражения общественной позиции или нечто иное?

Тут много факторов. Один из них — свободное время. Раньше люди работали 24/7. Откуда бы они взяли время для скорби?! Живи мы тогда, мы бы были так заняты и это было бы так травматично, что у нас просто не было бы времени ни для скорби, ни для спонтанных мемориалов. Конечно, мы бы испытывали такие же сильные эмоции и, возможно, хотели бы как следует погоревать, но было бы много и иных забот, таких как элементарная забота о хлебе насущном. Так что во многом публичное выражение своих эмоций связано с тем, что у людей стало больше времени и его можно потратить и на это.

Также, по крайней мере в Штатах, это связано со стремлением к публичности. Каждый хочет быть знаменитостью, каждый хочет быть на телевидении, а создание спонтанного мемориала — это в своем роде публичный акт и участие в публичных действиях. И это становится тем, как следует поступать, моделью поведения. Если что-то, не дай бог, произойдет в моем городе, тысячи людей будут участвовать в мемориализации. Эта демонстрация того, что «мне не все равно», достаточно конформистская.

Я думаю, что смерть все, еще не познана, да ее и невозможно познать, и, когда мы видим ее только по телевизору, на картинках и в фильмах, мы не уверены. Это все равно что проезжать мимо ДТП на шоссе. Все тормозят и смотрят на аварию. Это отвратительно, это

мрачно, это нелепо, но мы не можем отвести глаз. Так что спонтанная мемориализация важна и потому, что обычно происходит на месте чьей-то гибели. Здесь умерли реальные люди. Это как дотронуться до чего-то настоящего. Здесь, в США, люди обычно умирают в больнице или хосписе. Мы отодвинуты от процесса умирания. То же происходит и с телом умершего. Раньше мы обмывали тело, тела пребывали в наших гостиных, была полноценная связь между живыми и умершими, а сейчас ее нет. Поэтому во многом спонтанная мемориализация — для того, чтобы прикоснуться к смерти. Но является ли это способом избавиться от табу на смерть, или это еще один способ ее контролировать? Спонтанные мемориалы — очень контролируемая среда. Они могут выглядеть беспорядочными, но то, чего никогда не бывает в спонтанных мемориалах, — это отсылки к реальной причине смерти. В школе «Колумбайн» были установлены большие кресты после стрельбы в 1999-м году, и кто-то пытался изобразить там кровь, но это было сразу уничтожено. Никто не позволит выйти за рамки и не допустит реальных свидетельств насилия в этих местах. Может быть протест. На мемориале в Фергюсоне проходил протест против полицейского насилия, но, кроме контура тела, нарисованного мелом на асфальте, все находилось под строгим контролем: никаких следов крови, травмы, тела и т.д.

Этой осенью я буду читать курс о смерти в Америке, и только что подготовила свой си́ллабус, и много думаю об этой теме. Сперва я думала: «Да, спонтанные мемориалы — это места, где американцы сталкиваются лицом к лицу со смертью». Сейчас я думаю: «Нет, это просто еще один барьер». Мы думаем, что он делает нас немного ближе [к смерти], но на самом деле это, как и похороны, кладбище, похоронный дом или погребение, — еще одна стена между нами и умершим. И когда дело касается травмы или насильственной смерти, барьер становится по-

литически заряженным. Я не знаю, как это обстоит у вас, но мы в Штатах очень защищены. К нашим берегам не приплывают голодающие беженцы, как в Европе, на наши деревни не падают бомбы, как в Сирии, наша смерть очень голливудская, и она всегда очень неожиданна для нас. Мне 60 лет, и мое поколение сейчас имеет дело с собственными смертями и смертями наших родителей. И мы в ужасе. «О боже! Это занимает столько времени! И столько энергии!» Мы потрясены. Потому что мы никогда с этим не сталкивались. Это интересно. Я отношусь к белому среднему классу, и люди из моего окружения никогда не видели мертвого тела и не прикасались к нему. В рамках моего учебного курса я вожу студентов в крематорий и в похоронный дом, и они бывают шокированы. Я говорю им: «Да, вот так оно все и будет!»

5. В какой мере мы можем говорить о спонтанности этих практик сейчас, когда они уже успели стать самовоспроизводящейся традицией?

Да, именно поэтому я предпочитаю называть их временными мемориалами, а не спонтанными. Они «спонтанные» только потому, что они появляются спонтанно, как и сама смерть, но сама форма мемориала очень устоявшаяся. Мы с вами можем сейчас пойти и сделать временный мемориал. Нам просто нужны цветы, немного свечек и плюшевых игрушек. Это не столько ритуал спонтанный, сколько ритуал дарения подарков. И мы все прекрасно с ним знакомы, поскольку неоднократно видели его по телевизору, в фильмах.

6. Находясь в общественном месте, спонтанные мемориалы значительно изменяют его роль в повседневной жизни. Как долго, по-вашему, должен существовать такой мемориал? И каким образом должен заканчивать свое существование? Какова роль архивации и музеефикации в этих процессах?

Это хороший вопрос. В Memorial Mania я пишу о том, как временные мемориалы заставляют вас, если вы идете по улице, менять вашу манеру ходьбы. Они разрывают повседневность. И это важно, именно в этом и смысл! Вы идете по улице и вдруг — о! Спонтанный мемориал, прямо на тротуаре! Или вы едете в машине и вдруг — спонтанный мемориал. И вы понимаете: «А! Что-то случилось здесь. Что-то плохое, что-то грустное». И вы идете дальше. Они очень временные, недолговечные. Некоторые из них, как вы знаете, потом становятся постоянными мемориалами, как Колумбийский или Шенксвилл в Пенсильвании. Но большинство просто разваливаются и смываются дождем. Они действительно разрывают повседневность. В этом и состоит их задача.

Что касается времени жизни мемориалов, то они могут существовать сколь угодно долго. Я не верю в рамки. Конечно, грустно смотреть на вымокшего плюшевого мишку или чудовищного вида искусственные цветы, но... Вы идете на кладбище и видите там памятник из 1920-х. Это то же самое. Спонтанные мемориалы касаются текущего момента, это что-то обо мне и о тебе сейчас. Не о нас с вами через пять лет, а о нашем эмоциональном состоянии в настоящий момент. И поэтому мы не можем ожидать, что они будут существовать всегда. Если вы хотите их поддерживать постоянно в качестве политического протеста, как, например, в том случае на мосту, то это уже что-то совершенно другое. Но обычно человек хочет просто выразить свое отношение к каким-то страшным событиям, свои эмоции. Он создал мемориал, и все — дело сделано. Он идет дальше. Я понимаю, что я очень цинична.

А сохранение артефактов с мемориалов в архивах и музеях — очень важное явление: люди, которые формируют там фонды, понимают, что это прямое выражение общественных эмоций. Мы не можем просто отправить эти вещи на помойку —

придется их собирать. Люди приносят вещи к вьетнамскому мемориалу, к мемориалам 11 сентября, к мемориалу в Колумбайне. И все это сохраняется. Что, конечно, прекрасно для нас с вами — исследователей. Через 30 лет архивисты будут работать с этими материалами. Но это кошмар для исторических музеев и архивов. Эти материалы токсичны и вредны для окружающей среды: попробуйте, оставьте газету под дождем на два дня — она превратится в Бог знает что. Теперь ее должны взять, поместить в музейный фонд и хранить в архивной бумаге. Это дорого. Но, что важно, это будет определять то, с какими материалами вы и я будем работать в будущем. Мы будем оглядываться назад и думать, в чем было историческое значение сохранения всех этих материалов... Это действительно странно. Есть новая книга историка Дэвида Рейфа (David Reif), который рассуждает о забывании. Он говорит: «Мы не можем помнить все, да мы и не должны». На нас лежит бремя истории и воспоминаний, и как мы можем попасть в лучшее будущее, если мы не знаем, как избавиться от груды воспоминаний? Сейчас я нахожусь в такой точке, когда мне приходится от многого избавляться — бумаги, книги, мебель, архивы. И я, как историк, разрываюсь между «О боже! Это архивы, с которыми люди смогут потом работать!» и «О боже! Я не хочу, чтобы с этим кто-то работал!» Это тяжелое бремя. Но это также говорит нам о том, как public history стала действительно важной для институтов, которые занимаются историей, таких как архивы и исторические музеи. И конечно, они существуют на общественные деньги. И если вы посмеете выкинуть что-то, что относится к 11 сентября, то медиа узнают об этом, и вам придет конец. В некотором смысле это — чистой воды PR.

7. Какие исследования в этой области Вам представляются наиболее значимыми? Порекомен-

дуйте, пожалуйста, нашим читателям три каких-нибудь текста.

Ранние работы Джека Сантино, касающиеся этого феномена, были настоящим прорывом. И они не потеряли своего значения.

Хэрриэт Сенье (Harriet Senie) посвятила много времени исследованию временных мемориалов и утверждает, что они являются свидетельством низовой политики. Я с этим не согласна. Но это ее терминология. Она также замечает, что существующие сейчас в США временные мемориалы сильно связаны с нашим чувством исключительности и ощущением того, что все мы — жертвы.

Другая действительно хорошая работа — Марита Старкен (Marita Sturken) *Tourists of History: Memory, Kitsch, and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero* (Duke University Press, 2007). Она утверждает, что мы отвечаем на национальные трагедии тем, что покупаем что-то, создаем мемориалы и оставляем эти вещи там.

Моя книга *Memorial Mania*.

Питер Маргри (Peter Margry) из Амстердамского университета также пишет / ведет интересную работу.

Это наиболее важные исследователи.

8. Может быть, эти явления стоит рассматривать в контексте каких-то более широких тем (поминальных практик, death studies, паломничества, public display, политической коммуникации)?

Я обращаюсь ко всем этим исследовательским областям. По образованию я специалист по американской истории и истории искусства, но я читаю работы по антропологии, географии, немного по социологии. Сама я предпочитаю антропологию и называю себя «полевым этнографом». Конечно, еще и политология. Я полагаю, что, если мы собираемся говорить о чем-то, мы должны действительно быть на

месте действия, видеть, что делают люди, по возможности быть включенным наблюдателем, сохраняя критическую дистанцию. Например, я сидела в своем кабинете, когда вошел мой коллега и сказал, что умер Майкл Джексон. И я сказала, что мы должны поехать в Гэри штата Индиана, который находится в часе езды отсюда и где вырос Майкл Джексон. На следующий день, рано утром, мы уже были там и увидели небольшой дом, в котором певец жил когда-то давно. Около здания была сотня людей, в основном местных, которые хорошо помнили семью Джексонов. И сотня репортеров. Захваченные происходящим, мы простояли там несколько часов. Я снова вернулась туда несколько недель спустя, чтобы увидеть, как мемориал изменился. И когда мы первый раз приехали туда, меньше чем через 24 часа после смерти Джексона, пространство перед домом было заполнено предметами, которые оставляли там люди из этого района. Дети оставляли собственные мягкие игрушки, люди приносили цветы из своих садов, самодельные открытки и самодельные плакаты. Позже я наблюдала, как остановился лимузин и из него вышел человек с огромным плюшевым медведем с ценником. То есть он сел на самолет, полетел в Чикаго, взял в аренду лимузин, купил этого медведя и привез туда. Так из локального памятного места для тех, кто знал Джексона, этот мемориал вырос до национального: к нему приходили люди со всей страны и СМИ были тут как тут. Две недели спустя он был уже просто колоссальным: сотни тысяч человек принесли туда разные предметы. И это превратилось в настоящий аттракцион. Там были палатки с хот-догами, люди продавали вещи. В общем, я думаю, что, если ты можешь сделать работу – иди и делай. Будь в центре событий и смотри, каким образом люди утверждают то, что они утверждают, и почему. Я погружаюсь в самые разные области, чтобы понять и теоретически осмыслить, как именно люди начинают опре-

делять самих себя, как американцы хотят выразить себя в публичной сфере – это критически важно для понимания расовой, классовой, гендерной динамики. Я не уверена, что вопрос о роли женщин в практиках спонтанной мемориализации полностью исследован. А ведь женщины, по крайней мере в американской традиции, являются главными носителями семейной памяти. И именно они, на мой взгляд, играют главную роль в создании мемориалов жертвам огнестрельного оружия в Америке. И мне кажется, что в области гендерной динамики было сделано еще недостаточно. Так что есть над чем работать.

*С Эрикой Досс беседовала
Анна Соколова*

Питер Ян Маргри, профессор Амстердамского университета

Питер Ян Маргри — профессор европейской этнологии Гуманитарного факультета Амстердамского университета. Основная тема его исследований — культура повседневности, религиозная культура, культурная память, культурное наследие. Также является вице-президентом и секретарем Международного общества этнологии и фольклора (SIEF), секретарем Фонда исследований культуры повседневной жизни (Stichting Onderzoek cultuur van het dagelijks leven), членом редакционной коллегии международного журнала *Ethnologia Europaea* и журнала *Quotidian, Dutch Journal on Everyday Culture*. Соредактор (совместно с Кристиной Санчес-Каррето) книги *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death* (Berghahn NY / Oxford, 2011).

1. Практики спонтанной мемориализации включают в себя очень широкий спектр явлений. Это и придорожные памятные знаки, и большие мемориалы типа того, что установлен в редакции Charlie Hebdo в Париже, и вещи, которые при-

носят к мемориалам, онлайн-мемориализация и т.д. Какое направление исследований кажется Вам наиболее перспективным?

Все формы и проявления интересны. Можно, кстати, поспорить о терминологии: в чем разница между спонтанными и народными (grassroots) мемориалами? Лично мне больше нравится термин «народные», и совершенно справедливо будет задать вопрос, до какой степени эти мемориалы вообще спонтанны. Книга, которую мы сделали с Кристиной, больше сфокусирована на политическом измерении спонтанной мемориализации¹. Конечно, индивидуальные придорожные мемориалы тоже любопытны, но они обычно затрагивают только одну семью и ее окружение, друзей. Иногда здесь тоже можно обнаружить какие-то политические мотивы, особенно если пострадавших было много. Но более интересны, на мой взгляд, большие публичные мемориалы, связанные с масштабными трагедиями и травмами, терроризмом, войнами, катастрофами, оказавшими значительное влияние на местное

1. Margry, P. J. And Sanchez-Carretero, C. (eds.) *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*. (New York and Oxford: Berghahn Books, 2011)

сообщество или страну в целом. Мемориалы, которые стараются повлиять на власть или на политику, имеют и большее влияние на общество. Так что именно они кажутся мне более перспективными. Однако в странах, где к публичной мемориализации отношение менее терпимое или не терпимое вообще, более актуальными, возможно, окажутся онлайн-формы как более анонимный способ критических высказываний.

2. Каким образом социальные медиа и компьютерные сети изменили практики спонтанной мемориализации? Прослеживаете ли Вы какое-то влияние?

Социальные медиа, несомненно, очень и очень могущественны. Хотя смотря, конечно, что мы так называем. Телевидение ведь тоже сюда относится. И если мы обратимся к 1990-м годам, то увидим, что уже тогда, после смерти леди Дианы, СМИ играли огромную роль. Ее гибель была одним из событий, одной из травм, вызвавших чувство опустошенности у людей по всему миру. Было невозможно поверить, что эта сказочная принцесса может умереть. И в этом отклике, конечно, было много скорби, но в появившихся перед [Кенсингтонским] дворцом в Лондоне мемориалах содержалось немало политических высказываний – критики монархии в целом и конкретно королевской семьи и королевы. Так что еще до того, как появились социальные медиа в современном смысле этого слова, телевидение играло крайне важную роль, устанавливая форматы, знакомя людей с самой идеей таких публичных акций, объединяющих общество и в то же время оголяющих какие-то его изъяны. Но, конечно, сейчас соци-

альные медиа в разы могущественнее. Сейчас можно обмениваться изображениями, форматами. Как создать мемориалы? Вы можете легко посмотреть, какими они могут быть, вы можете ориентироваться на какие-то примеры. Сейчас все это доступно. Если раньше спонтанная мемориализация была типична лишь для Запада – для Европы и США, то теперь она распространяется по всему миру: в странах Азии, когда происходят катастрофы, террористические акты, люди тоже находят способы проявления своей скорби и недовольства.

Благодаря социальным медиа теперь не обязательно каждый раз выходить на улицы, чтобы донести до общества свои мысли, можно вести электронную мемориализацию, критиковать онлайн. Но все-таки, я думаю, более действенными остаются мемориалы, появившиеся непосредственно на месте трагедии: это добавляет памятнику столь ценной подлинности.

Что касается мгновенной онлайн-мемориализации, типа фильтров с флагами, которые предлагает Фейсбук, то это просто мода. Платформа предлагает их, люди начинают лайкать, и вот – все ваши друзья с французскими флагами. Я думаю, это чрезмерно простой путь, и потому поверхностный. Он очень быстро теряет свою значимость, как мне кажется. Теперь, как только что-то случается, все здания в городах окрашиваются в цвета флагов², в какой бы стране что-то ни произошло – флаг уже наготове. Когда эти фильтры только появились, то были очень сильным высказыванием, сейчас уже подрастратили свою ценность. А когда они остаются слишком надолго, то вообще начинают вызывать раздражение. Так что не знаю... Хорошо, конечно, что люди чувствуют связь с происходящим, но социальные медиа делают

2. Речь идет о мемориальной акции, прошедшей по всему миру после терактов в Париже в ноябре 2015 года, в ходе которой наиболее известные исторические здания по всему миру были подсвечены цветами французского флага.

это до предела простым — нужно только нажать кнопку, чтобы выразить свою скорбь и солидарность. Слишком короткий путь. Это особенность социальных медиа — они действуют интенсивно, но недолго. С помощью электронных мемориалов очень просто выразить свои чувства. В этих действиях легко участвовать, но они далеко не такие эффективные, как когда ты создаешь что-то в реальной жизни, когда ты приносишь свечи и цветы. Конечно, эта форма мемориализации еще очень молода, чтобы давать ей однозначную оценку. Но, с другой стороны, материальный мемориал видят только прохожие, и только они могут оценить его значимость, он имеет гораздо меньший охват, чем созданный в сети. Хотя люди, участвующие в мемориальных действиях на улице, тоже могут иметь веб-сайт или страницу в социальных сетях. Так что фильтры — это хорошо, но они приходят и уходят. Возможно, их сменит что-то другое. В конечном итоге все это говорит о том, что люди не остаются безразличны к тому, что происходит, и это хорошо. Но онлайн-мемориализация нередко вызывает отторжение. Сам человек, предпринимая какие-то мемориальные действия, обычно искренен, но зрители воспринимают это как что-то поверхностное. Так что здесь не все так просто.

3. Каковы основные функции спонтанной мемориализации в современном обществе: социальное исцеление, протест или что-то другое?

Конечно, социальное исцеление присутствует, но на первом плане здесь скорбь и траур — обычные человеческие реакции на преждевременную смерть. Я уже отмечал, что это в той или иной степени признание смерти, потери, к тому же скорбящие хотят придать этой смерти какой-то смысл. Конечно, здесь есть и элемент политики, протеста, призыв исправить, улучшить что-то (например, дорожную безопасность), привлечение внимания к проблеме. Социальное исцеление важно не только на ло-

кальном, но и на международном и даже мировом уровнях.

4. С чем связан такой большой запрос на публичное оплакивание? Что это — слом табу на публичное переживание смерти, новый канал для выражения общественной позиции или нечто иное?

Скорбь всегда присутствовала в публичной жизни, но всегда была довольно ограничена. В наше время люди иначе обращаются со смертью. Возможно, спонтанная мемориализация именно потому появляется в Европе и Америке, что со всем тем уровнем безопасности, который есть у нас, со всем этим уровнем социального благополучия, когда все под контролем, все хорошо, ничто, так сказать, не может пойти «не так». И когда что-то все же идет «не так», это вне повседневности, это прорыв опасности, незащищенности, преждевременной смерти. А преждевременная смерть считается чем-то неприемлемым. Поскольку у каждого есть право на жизнь, каждый должен жить полной жизнью, со всем присущим ей медицинским и социальным обслуживанием. Мы живем в благополучном обществе и что, черт возьми, может здесь произойти?! И что бы ни случилось: стрельба в школе, падающие самолеты, катастрофы — это вне повседневности. И это причина того, почему придорожные мемориалы так важны. Особенно для семей, в которых погибли молодые люди. Их жизни не должны быть забыты, все хорошее, что они сделали, должно быть отмечено. Кровь не должна проливаться напрасно. Придорожные мемориалы часто обращены к узкому кругу людей, знавших человека. Это локальный уровень, но на уровне больших народных мемориалов происходит то же самое. Люди должны оставаться в памяти. И в случае с катастрофой «Боинга МН-17»³ родители хотели привнести в смерть своих детей какие-то еще смыслы. Такие акции — всегда в ка-

кой-то мере и политический канал, как я уже говорил раньше. Если вы хотите достигнуть каких-то политических целей, мемориал способен помочь вывести их на поверхность.

5. В какой мере мы можем говорить о спонтанности этих практик сейчас, когда они уже успели стать самовоспроизводящейся традицией?

Мы писали об этом в своей книге, конечно. И мы отказались от этой черты как определяющего элемента, поскольку не уверены, что они действительно спонтанные. Конечно, есть устоявшиеся форматы, и они могут быть названы традицией (оставим сейчас в стороне вопрос о том, что такое традиция). Люди воспроизводят форматы, которые уже есть у них в голове. И в этом смысле здесь, конечно, нет места спонтанности. С другой стороны, для того, чтобы пойти в общественное пространство и создать мемориал, ты должен пересечь определенную границу. Так что до какой-то степени каждый раз это реакция на некоторое событие, и никто не знает наверняка, что эта реакция будет, и никто не знает, воплотится ли она в мемориале. И здесь спонтанный элемент присутствует. Но в том виде, в котором это осуществляется, да – это устоявшиеся форматы, которые могут называться традицией.

6. Находясь в общественном месте, спонтанные мемориалы значительно изменяют его роль в повседневной жизни. Как долго, по-вашему, должен существовать такой мемориал? И каким образом должен заканчивать свое существование? Какова роль архивации и музеефикации в этих процессах?

Надлежащий срок жизни... Я не думаю, что есть четко определенное время, потому что спонтанные мемориалы всегда существуют в публичном пространстве, им приходится иметь дело с конкретными обстоятельствами. По наблюдениям, придорожные мемориалы, посвященные смерти отдельных людей, существуют гораздо дольше, потому что в этом случае есть конкретная семья, которая хочет сохранять этот мемориал своего сына или дочери невредимым, и у них есть время и мотивация, чтобы делать это годами, настолько долго, насколько местные власти не будут этому мешать. Для больших мемориалов, политических мемориалов, народных, создание которых является коллективным актом, все гораздо сложнее, поскольку никто не чувствует себя индивидуально ответственным за него. Например, в Москве, у мемориала на мосту⁴, есть специальная группа, которая поддерживает этот мемориал и продлевает его существование, несмотря на все меры, предпринимаемые муниципальными властями. Так что тут все очень зависит от конкретных обстоятельств. После 11 сентября в Нью-Йорке некоторые мемориалы сохранялись на протяжении месяца, но в определенный момент городская жизнь должна была вернуться в свое русло. Многие были убраны, хотя в некоторых местах, таких как Ground Zero, они существовали гораздо дольше и в конце концов были превращены в постоянные. Срок жизни такого памятника ограничен и теми материалами, из которых он сделан – цветы и, например, бумага (из нее можно что-то очень быстро создать), но потом под воздействием погодных условий они быстро приходят в негодность. И тогда люди ска-

3. МН-17 — «Боинг» авиакомпании «Малайзийские авиалинии», сбитый над Донецкой областью 17 июля 2014 года.

4. Речь идет о мемориале Борису Немцову на Большом Москворецком мосту в Москве.

жут: «Если мемориал такой неопрятный, то уж лучше его убрать», — и власти все уберут. Влияет и то, до какой степени этот мемориал получает поддержку общества, есть ли там хранители, потому что на больших мемориалах люди часто становятся такими неформальными хранителями: убирают увядшие цветы, ухаживают за ним, содержат его чистым, аккуратным и красивым. Так что есть ли какой-то уместный срок существования? Нет. Он определяется обстоятельствами. Кроме того, будь это спонтанный мемориал или народный мемориал, часто возникает возможность создать на его месте постоянный. На тротуаре или в оживленном центре города вряд ли это получится, но если это школа или университетский кампус, где произошла стрельба, — вполне.

Как должна выглядеть смерть мемориала? По-разному может прекратиться его существование. Его может сдуть ветром или смыть дождем, он может быть разбросан или же ликвидирован коммунальными службами. Возможно, люди решат, что пришло время его убрать, сохранив какие-то отдельные материалы. И здесь подключаются архивы и музеи. Они говорят: «Мы те самые общественные институты, которые имеют дело с наследием, мы можем взять эти материалы и сохранить их, архивировать их». После 11 сентября Smithsonian Institution сохранил многие материалы. В Нидерландах после ряда террористических актов и убийств политиков все эти материалы были сохранены в такого рода заведениях.

Мы уже признаем, что спонтанная мемориализация — не глупость, не форма массовой истерии, как считали раньше. В Нидерландах, когда был убит голландский политик Пим Фортёйн⁵, людиотреагировали очень эмоционально, начали создавать мемориалы. Все очень удивились:

как такая истерия вообще возможна в этой стране? Но как выяснилось, это что-то гораздо большее, чем истерия, что-то более важное для общества в целом. И вот это новое понимание таких мемориалов привело людей к тому, что они стали сохранять какие-то важные элементы. Будут или нет они в дальнейшем исследоваться — важно сохранить эти вещи, по крайней мере, на какое-то время, в архивах или музеях. В нашей книге мы использовали материалы с мемориала Пима Фортёйна, их использовали и музеи на выставке героев страны. И в Смитсониан, где выставляются объекты с мемориалов 11 сентября, посетители испытывают почти религиозные чувства, совершают там разного рода ритуалы, и это очень важно. Во всех музеях, посвященных 11 сентября, видно, насколько американская нация все еще травмирована случившимся, как эмоционально люди ведут себя в музеях, как ценны эти, казалось бы, бессмысленные объекты с мемориалов — хорошо, что они все-таки были сохранены в музеях и архивах.

Конечно, объекты для архивирования должны подвергаться строгому отбору. Нет смысла хранить два контейнера плюшевых мишек. Но, например, записки должны строго архивироваться. Потому что все они значимы. Кроме того, они представляют собой массив данных. И если вы хотите увидеть, как различные идеи распространялись на мемориале, вам потребуется не две-три, но все 5000 записок. Конечно, мы не знаем ни пола, ни возраста авторов, но что поделать... Мы должны пользоваться теми материалами, которые имеем, к тому же про большинство средневековых документов, например, такой информации у нас тоже нет. Хранение этих вещей помогает не забывать о том, что жизнь не должна пропадать напрасно.

5. Пим Фортёйн — нидерландский политик, убит 6 мая 2002 года.

7 Какие исследования в этой области Вам представляются наиболее значимыми? Порекомендуйте, пожалуйста, нашим читателям три каких-нибудь текста.

- Foote, Kenneth E. (1997; rev. ed. 2003). *Shadowed Ground: America's Landscapes of Violence and Tragedy*. Austin: University of Texas Press
- Jack Santino (2006), *Spontaneous Shrines and Public Memorializations of Death*, New York: Palgrave Macmillan.
- Peter Jan Margry & Cristina Sánchez-Carretero (eds) (2011) *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*. New York: Berghahn.
- Erika Doss (2012), *Memorial Mania: Public Feeling in America*. Chicago: U. of Chicago Press.

На немецком языке о придорожных мемориалах:

- Christine Aka (2007). *Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand*. Münster: Waxmann.

8. Может быть, эти явления стоит рассматривать в контексте каких-то более широких тем (поминальных практик, *death studies*, паломничества, *public display*, политической коммуникации)?

Это всегда междисциплинарное исследование. Это и исследование религии, и материальной культуры, и *performance studies* — как люди ведут себя на мемориалах. Такой отдельной дисциплины как *memorialization studies* не существует, хотя, например, Эрика Досс и Кеннет Фут работают именно в этой сфере. Конечно, антропология и этнография. Исследование коммуникаций, исследование похоронных обрядов.

В этой сфере работают несколько интересных исследовательских групп. Например, английская *Death, dying and disposal*, а также Голландский центр танатологии (<http://www.ru.nl/ct/english/publications/nijmegen-studies/>).

С Питером Яном Маргри
беседовала Анна Соколова

Сильвия Гридер, почетный профессор Техасского университета A&M

Сильвия Гридер — почетный профессор факультета антропологии Техасского университета A&M, специалист по американскому Юго-Западу, популярной культуре, детскому фольклору. После трагического обрушения традиционного студенческого костра в университете A&M в 1999 году ее исследования переместились в область практик спонтанной мемориализации. Для сохранения и изучения предметов, принесенных к мемориалам в кампусе, профессор Гридер организовала Bonfire Memorabilia Project.

1. Практики спонтанной мемориализации включают в себя очень широкий спектр явлений. Это и придорожные памятные знаки, и большие мемориалы типа того, что установлен в редакции Charlie Hebdo в Париже, и вещи, которые приносят к мемориалам, онлайн-мемориализация и т.д. Какое направление исследований кажется Вам наиболее перспективным?

Еще мало изучено, что общего имеют эти явления между собой, как они связаны и т.д. Они существуют не в вакууме и не изолированы друг от друга. Мы знаем довольно много об этих феноменах по отдельности; следующим шагом будет определить, как они влияют друг на друга и как взаимодействуют.

2. Каким образом социальные медиа и компьютерные сети изменили практики спонтанной мемориализации? Прослеживаете ли Вы какое-то влияние?

Да скорее наоборот: непрерывно изменяющиеся способы создания таких «святилищ» влияют на социальные медиа. Нет, я бы не сказала, что под воздействием социальных медиа «спонтанные святилища» стали друкими.

3. Каковы основные функции спонтанной мемориализации в современном обществе: социальное исцеление, протест или что-то другое?

Спонтанное создание и поддержание таких святилищ помогает найти выход множеству эмоций: от скорби до ярости, протеста и даже примирения с бывшим врагом.

4. С чем связан такой большой запрос на публичное оплакивание? Что это — слом табу на публичное переживание смерти, новый канал для выражения общественной позиции или нечто иное?

Быстрое распространение публичного оплакивания может быть вызвано, по крайней мере частично, широким освещением в медиа как приведшего к гибели людей события, так

и последующего создания спонтанных мемориалов. Выходит, что широкая публика узнает из медиа о том, как должно выглядеть «святилище», какого рода вещи можно туда принести и где оно должно быть расположено.

Другой возможной причиной распространения практик публичного траура является невероятный рост, отчасти вследствие терроризма, числа катастроф и трагических событий, который приводит к увеличению разнообразия способов увековечить память погибших.

5. В какой мере мы можем говорить о спонтанности этих практик сейчас, когда они уже успели стать самовоспроизводящейся традицией?

Нет точного способа определить, стала ли уже данная практика традицией. Однако, судя по тому, как быстро каждый раз создается «святилище» в ответ на трагическое событие или катастрофу, мы можем говорить о ее становлении.

6. Находясь в общественном месте, спонтанные мемориалы значительно изменяют его роль в повседневной жизни. Как долго, по-вашему, должен существовать такой мемориал? И каким образом он должен заканчивать свое существование? Какова роль архивации и музейфикации в этих процессах?

Надлежащий срок жизни спонтанного мемориала зависит от конкретных местных условий. Если «святилище» полностью блокирует оживленную улицу, наверное, оно должно быть довольно быстро удалено или, по крайней мере, перемещено. А если оно не мешает движению, то может оставаться на своем месте и даже обновляться по мере того, как приходит в негодность от погодных условий и т.п. В некоторых уголках Соединенных Штатов придорожные мемориалы существуют, обновляясь по мере необходимости, многие годы, часто переживая своих создателей. Важно

рассматривать каждое конкретное «святилище» или мемориал отдельно – нет единственного верного ответа на вопрос о том, как долго оно может существовать.

В целом надлежащий срок жизни мемориала зависит от его состояния. «Святилище», состоящее преимущественно из срезанных цветов, быстро станет грязным и неприглядным, и должно быть убрано до того, как на него станет противно смотреть. С другой стороны, придорожный мемориал, созданный из долговечных материалов (например, металлический крест), может стоять практически бесконечно. Другим фактором является общественная память: до тех пор, пока событие, которое стало причиной появления мемориала, свежо и активно в памяти людей, мемориал имеет смысл. Когда люди забывают о событии или теряют к нему интерес, мемориал становится бесполезен и должен быть убран.

Роль архивов и музеев состоит в том, чтобы предоставить место для хранения и/или демонстрации артефактов, взятых со спонтанного «святилища» и признанных достойными сохранения (ни один музей не может сохранять все предметы, принесенные когда-то к этому мемориалу). На данный момент между исследователями и музейными работниками нет согласия относительно того, сколько таких артефактов должно выставляться. Артефакты из Мемориала ветеранам Вьетнама в Вашингтоне представляют собой прекрасный пример того, как одна институция решает этот вопрос и экспонирует артефакты из своей музейной коллекции.

7. Какие исследования в этой области Вам представляются наиболее значимыми? Посоветуйте, пожалуйста, нашим читателям три каких-нибудь текста.

1. Margry, P. J., Sanchez-Carretero, C. (eds.) Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing

- Traumatic Death. (New York and Oxford: Berg-hahn Books, 2011)
2. Santino, Jack (ed.) Spontaneous Shrines and Public Memorializations of Death. (New York: Palgrave, 2005).
 3. Foote, Kenneth. Shadowed Ground: America's Landscapes of Violence and Tragedy. Revised Edition. (Austin: University of Texas Press, 2003).

8. Может быть, эти явления стоит рассматривать в контексте каких-то более широких тем (поминальных практик, death studies, паломничества, public display, политической коммуникации)?

Такие памятники настолько разнообразны и сложны, что их можно изучать только мультидисциплинарно. Расположенные в разных частях земного шара и разных государствах, «святилища» отличаются внешним видом, функциями и значением; даже невозможно представить себе какой-то один подход к их пониманию и изучению.

*С Сильвией Гридер беседовала
Анна Соколова*

Кэнди Канн, Бэйлорский Университет в Техасе

Доктор Кэнди Канн — сотрудник Бэйлорского Университета в Техасе The Baylor Interdisciplinary Core (BIC), получила Ph.D. в области сравнительного религиоведения в Гарварде. Основными исследовательскими интересами доктора Канн являются смерть и умирание в контексте общественных механизмов памяти, забвения и прославления. Автор книги «Virtual Afterlives: Grieving the Dead in the Twenty-First Century» (University Press of Kentucky, 2014).

1. Практики спонтанной мемориализации включают в себя очень широкий спектр явлений. Это и придорожные памятные знаки, и большие мемориалы типа мемориала Charlie Hebdo в Париже, и вещи, которые приносят к мемориалам, online мемориализация и тд. Какое направление исследований кажется Вам наиболее перспективным?

Для академического изучения важны все формы мемориализации. Если мы изучаем только большие государственные мемориалы и проходящие там церемонии, мы оказываемся включенными в определенную государственную повестку дня относительно того, какие смерти нужно помнить, а какие лучше забыть (а ведь тот, кто не мемориализован, не менее важен, чем тот, память о ком сохраняется). Спонтан-

ная мемориализация, которая возникает на низовом уровне (будь то социальные медиа или дорожная обочина), обнажает потребности, которые не удовлетворяются устоявшимися в обществе практиками, связанными со смертью. Поэтому так важно описывать и изучать их.

2. Каким образом социальные медиа и компьютерные сети изменили практики спонтанной мемориализации? Прослеживаете ли Вы какое-то влияние?

Платформы социальных медиа, как и компьютеры в целом, производят коренную ломку наших способов горевания, поскольку они предлагают нам новые синтаксис и грамматику, которые хорошо понимаются и принимаются обществом. Например, практика замены своей фотографии профиля на фото умершего является общепринятым способом сообщить окружению как о том, что ты скорбишь и о своем праве на скорбь, так и о том, что ты претендуешь на членство в соответствующей субгруппе. Распространение эмодзи и стикеров дает людям визуально сильные (или клишированные) способы продемонстрировать свои эмоции (например, плачущий эмотикон). И так же, как ограниченность размеров надгробия обусловило тенденцию к использованию аббревиатур (R.I.P. вместо

Rest in Peace), технические ограничения платформ социальных медиа, таких как Твиттер, изменяют способы выражения скорби. В Твиттере, например, с его ограничением в 140 знаков, тексты выражающие скорбь становятся короче или заменяются эмоджиками.

3. Каковы основные функции спонтанной мемориализации в современном обществе: социальное исцеление, протест или что-то другое?

Я думаю, она играет все эти роли. В Соединенных Штатах люди, работающие на окладе, обычно получают лишь трехдневный отгул в связи с тяжелой утратой (почасовые работники часто получают только неоплачиваемое свободное время для посещения самих похорон – и больше ничего). Это значит, что на траур просто нет времени, нет его даже для того, чтобы участвовать в многочисленных логистических заботах, связанных со смертью. Эта нехватка времени для выражения личной скорби хорошо иллюстрирует, как возникает более широкий социальный запрос на преодоление скорби. Для меня эта спонтанная мемориализация отражает потребность скорбеть и демонстрировать свою, частную, скорбь, которая была маргинализирована как в частной жизни, так и в рабочем окружении.

В Соединенных Штатах эти формы мемориализации особенно часто обнаруживаются в более маргинальных сообществах и среди тех, чья скорбь является маргинализированной в повседневном социальном дискурсе. Так я нахожу это более распространенным в связи с необычными смертями (потеря ребенка или самоубийство) или среди тех, кто в буквальном смысле живет на краю, в экономическом или социальном плане. Например, практики мемориализации с помощью наклеек на стекло автомобиля чрезвычайно распространены в приграничных регионах (в Калифорнии и Техасе) и среди нерепрезентативных меньшинств, в то

время как в центральном Среднем Западе они встречаются крайне редко или отсутствуют вовсе.

4. С чем связан такой большой запрос на публичное оплакивание? Что это – слом табу на публичное переживание смерти, новый канал для выражения общественной позиции или нечто иное?

Я думаю, что мы горевали публично всегда. Черные нарукавные повязки, траурные значки, траурные фотографии, траурные украшения со вставками из волос умершего и, наконец, черная траурная одежда – люди всегда имели потребность продемонстрировать свой статус скорбящих понятным для всего общества образом. Этим летом я узнала о «ловушках для слез» [tear catcher], распространенных во времена Гражданской войны в США: вдовы собирали свои слезы в специальный флакон с пробкой, и, когда слезы испарялись, траур официально заканчивался. Мне нравится этот образ и идея того, что эти флаконы давали вдовам осязаемое измерение для их траура. Так что мне не кажется, что популярная мемориализация является чем-то новым. Скорее, некоторые общества и культуры маргинализируют скорбь через законы об отгулах в связи с тяжелой утратой или же намеренным ее игнорированием – и в том, и в другом случае мы имеем дело с включением скорби в систему ценностей как некоторого отклонения от нормы, чего-то неестественного. Таким образом, то, что раньше считалось нормальным, теперь воспринимается как проблема. Люди должны горевать в соответствии с правилами, чтобы жить хорошо.

5. В какой степени мы можем говорить о спонтанности этих практик сейчас, когда они уже успели стать самовоспроизводящейся традицией?

Это важный вопрос, на эту тему можно было бы написать отличную статью. Возможно, эти проявления скорби вовсе не спонтанные, так как они возникают в рамках определенного культурного и социального синтаксиса.

6. Находясь в общественном месте, спонтанные мемориалы значительно изменяют его роль в повседневной жизни. Как долго, по-вашему, должен существовать такой мемориал? И каким образом должен заканчивать свое существование? Какова роль архивации и музеефикации в этих процессах?

Это тоже важно понять. Я думаю, ответ зависит от обстоятельств, а также того, как в местном обществе понимаются функции пространства, времени и разграничения публичной и приватной сфер. Скорбь должна прерывать пространство и время, так что, я думаю, это важная функция спонтанных мемориалов.

«Положенное время» может очень различаться в зависимости от контекста. В 1937 году в Техасе в результате взрыва газа в школе погибли 300 детей, и год спустя местные жители все еще не считали себя готовыми «двигаться дальше», отменив мемориальные мероприятия. Противоположный пример: в 2012 году 20 детей и шесть взрослых были застрелены в Нью-тоне штата Коннектикут, городские власти уничтожили самодельные мемориалы и «святилища» в городе всего две недели спустя, поскольку мэр сказал, что необходимо «двигаться дальше» и «исцеляться».

Архивы и музеи играют большую роль в этом процессе, и это тоже готовая тема для дополнительного исследования. То, как мемориалы каталогизируются, архивируются, критически рассматриваются и преподносятся, крайне важно для скорбящих, академических исследователей, историков, антропологов, равно как и для исследователей смерти. Наконец, имеет смысл изучать и то, кто занимается архивированием,

как через эти материалы конструируется или реконструируется память общества и почему мемориалы представляют одни голоса, оставляя в стороне другие, не менее важные.

7. Какие исследования в этой области Вам представляются наиболее значимыми? Посоветуйте, пожалуйста, нашим читателям три каких-нибудь текста.

Я думаю, что работами, обязательными к прочтению, являются, во-первых, книга Эрики Досс (Erika Doss) «Memorial Mania: Public Feeling in America» (University of Chicago, 2010), анализирующая подъем популярной мемориализации, во-вторых, моя книга «Virtual Afterlives» (University Press of Kentucky, 2014), в которой рассматриваются причины этого подъема, утверждающая, что поскольку скорбь стала очень сегментированной и маргинальной (и классово-обусловленной), эта тенденция продолжится, в-третьих, новая захватывающая и очень важная книга Томаса Лакеера (Thomas W. Laqueur) «The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains» (Princeton University, 2016), которая рассматривает историю репрезентации самой смерти в культуре; эта работа впечатляет меня как наиболее современная версия другой важной работы Филиппа Арьеса (Philippe Ariès) «The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years» (Random House, 1980).

Наконец – хотя это и не книга – потрясающая работа Карлы Ротштайн (Karla Rothstein) в Death Lab Колумбийского университета. Это самая передовая работа о смерти из тех, что я читала (<http://www.deathlab.org/>).

8. Может быть, эти явления стоит рассматривать в контексте каких-то более широких тем (поминальных практик, death studies, паломничества, public display, политической коммуникации)?

Драматичное противостояние публичной и частной сфер выражения скорби таит для исследователя интересные возможности, если рассматривать, каким образом общественные ожидания влияют на выражение личной скорби.

Например, здесь, в Соединенных Штатах, траурные мероприятия часто кооптированы государством, которое пытается тем самым установить рамки и ограничения для периода скорби. Для одних случаев мемориализации это означает, что мемориалы будут удалены после определенного периода времени, для других — что существует контроль над их установкой (например, придорожные мемориалы в некоторых штатах устанавливаются и поддерживаются правительством, это делается для того, чтобы контролировать их внешний вид и любую возможность появления политического подтекста). Самым показательным примером такого подхода является мемориал Всемирного торгового центра. Создание мемориала и управление им позволило государству контролировать и воспроизводить нарратив. Меня также все больше интересует, как мемориализация конструирует и формирует понимание времени и места. Я задумываюсь о том, как влияет на наше понимание пространства и телесного опыта то, что иногда локусом скорби становится место смерти, а не само тело.

*С Кэнди Канн беседовала
Анна Соколова*

Лета Югай

Помянуть стихами: коммеморативная наивная поэзия

Спасибо А.С. Архиповой и Д.А. Радченко за подсказанную тему и редактуру первого варианта статьи; А.Д. Соколовой за материалы с мемориала в Ярославле и В.Ф. Лурье за фотографии мемориала в Санкт-Петербурге.

Работа выполнена в Российском государственном гуманитарном университете при поддержке гранта РФФИ 15-36-50983 мол_нр с сентября по декабрь 2015 года.

Тексты, выполняющие коммеморативную функцию, разнообразны. Это и некрологи, и духовные стихи, и жалобы, произносимые на кладбище, и речи, и причитания. Они могут иметь различную функциональную и стилистическую специфику, относиться к разным регистрам использования языка: официальному, религиозному, неформальному и др. В фокусе внимания этой статьи находится наивная поэзия, появляющаяся в сети и на спонтанных мемориалах (комплексах траурных знаков, которые могут стихийно возникать на местах трагедий, у посольств скорбящих стран и в других значимых местах). В статье рассматри-

ваются причины и особенности распространения наивной поэзии о катастрофах, устойчивые элементы, из которых строятся такие тексты, а также ставится вопрос о том, на что реагируют эти тексты и почему они получают широкое распространение в рамках коммеморативных практик. Анализируемый корпус состоит из стихотворений, размещенных на мемориалах памяти жертв авиакатастроф в Ярославле (2011) и Санкт-Петербурге (2015), а также опубликованных в специализированных сообществах памяти (в основном, в сети «ВКонтакте») и в комментариях под новостями СМИ о катастрофах.

Траурная поэзия как часть наивной поэзии

Траурной или коммеморативной поэзией мы называем стихи «на случай», посвященные катастрофе, имеющей широкий общественный резонанс. К траурной поэзии применимы критерии, разработанные для «наивной литературы» (определению предмета и разработке методики исследования посвящен, в частности, сборник «До и после литературы» 2009).

Такие тексты находятся на границе фольклора и художественной литературы. Уникальность литературных текстов противопоставляется формульности и шаблонности фольклорных, при этом если для литературы основополагающей функцией является эстетическая, то фольклор связан с практиками и представлениями определенных групп и имеет более широкую прагматику. Наивная литература стремится имитировать «высокую» литературу, однако сущностно продолжает быть ориентированной на воспроизведение шаблона. О близости наивной литературы и фольклора свидетельствует их особая функциональность: художественные (эстетические) задачи отходят на второй план, уступая место коммуникативным (выражение солидарности, поздравление, донесение информации и др.). При этом аудитория такой поэзии нечувствительна к ее литературному качеству: поэзия «от души» (по определению самих авторов) противопоставляется профессиональной, «искусственной». Нарушение эстетических норм здесь оправдано функциональными задачами. Для наивного автора важно солидаризоваться с потенциальным реципиентом и вступить с ним в эмоциональный контакт. Форма при этом оторвана от содержания: чаще всего берётся готовый образец среднестатистического стихотворения, и любое содержание механически помещается в этот готовый шаблон. По словам Даниила Давыдова, «примитив не может быть воспринят как существующий сам по себе, но лишь по отношению к литературе, актуальной в ту или иную эпоху. Одна из причин этого — частая ориентация наивного автора на воспроизведение (обычно деформированное) определенных литературных канонов, которые к данному времени уже исчерпали себя» (Давы-

дов 2000). Хотя в отдельных текстах, приведённых в данной статье, метр и точность рифмы (взятые нами как пример «стихотворной техники» или «профессионального мастерства» поэта) выдержаны достаточно точно, как правило, метрика и ритмика для такого рода текстов второстепенны, а их качество — зачастую случайно.

Катастрофа как информационный повод

К чертам наивной литературы относят ее тематическую ситуативность (стихи о несчастной любви, о Родине, о войне, стихи-поздравления и т.д.). Стихи по случаю трагедий — масштабный сегмент наивной поэзии. Их всплеск приходится на первые дни после трагедии; количество публикаций новых текстов и републикаций старых возрастает на 9-й и 40-й дни, традиционные дни поминания умерших, что лишний раз демонстрирует практическое предназначение траурной поэзии. После этого, как правило, следует угасание и падение популярности темы, однако некоторые тексты продолжают существовать в специализированных сообществах.¹

Теракты входят в круг тем наивной поэзии, вероятно, в силу её быстрого реагирования на новостные сообщения: написанные от руки или напечатанные стихи, помещенные для сохранности в файлы или рамки, можно часто увидеть на тематических спонтанных мемориалах. Например, в ноябре — декабре 2015 года в сети появилось большое количество текстов, посвящённых падению самолёта рейса 9268 (31 октября 2015) в России и терактам в Париже (13 ноября 2015).

1. Например, подборки о Чернобыльской аварии можно найти в группе ВКонтакте, на форуме игры «Сталкер» и на сайте «Поздравитель» (Стихи, посвящённые катастрофе; Стихи о Чернобыле; Стихи на день чернобыльской трагедии).

Коммеморативная наивная поэзия и фольклорные причитания

В случае с общественно значимыми трагедиями публикация коммеморативной поэзии эквивалентна любому другому поминальному действию (например, реальному или виртуальному зажиганию свечи). Иными словами, ее функциональность выходит на первый план. Одновременно именно форма, условно поэтическая, придает стихотворению перформативность (написание стихотворения – это действие, для которого выражение скорби будет и содержанием, и формой), что роднит траурную поэзию с причитаниями, традиционными поминальными текстами. Стоит оговориться, что эти два типа текстов имеют различные функции и назначение: причитание – обрядовый текст традиционной культуры с системой запретов и предписаний относительно их исполнения, веками формировавшейся символической и особым поэтическим языком; траурная поэзия – относительно новый тип текстов, получивший широкое распространение в связи с развитием интернета и практиками спонтанной мемориализации.

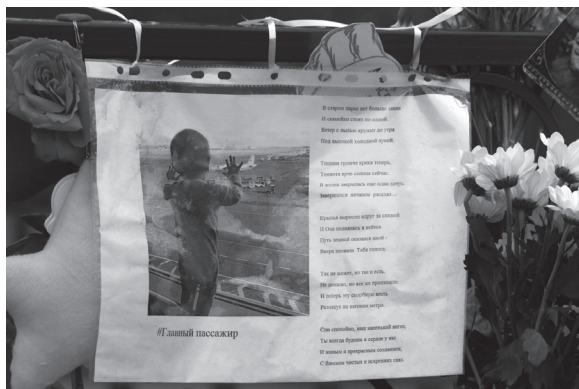
Стереотипность наивной поэзии сближает её с фольклором, особенно с импровизационными жанрами семейных обрядов, где присутствует конкретный человек, оказавшийся в той или иной обрядовой роли. Индивидуальное (ситуативное) и стереотипное (формульное) в фольклоре тесно переплетены: так, например, причитальщица, производящая текст, целиком состоящий из устойчивых словесных формул, может постулировать его как спонтанное выражение эмоций: *«Молодые говорят:*

«Эх, мы не умиём». «Ты бы сегодня поревела, ну-ка, мужик умер!» – «А не умию, дак как буду?» – «Как не умиёшь? Тут само по себе уж. Само по себе вызывает причёт-от».... А ведь человек свой умрёт, как не запричитаешь? Вот и запричитаешь само по себе» (Югай 2011: 95-96). Наивная поэзия же представляет текст как самостоятельную ценность: автор снабжает такой текст комментарием о том, что он действительно пережил утрату и данный текст является репрезентацией его эмоционального опыта. И в том, и в другом случае ценность текста определяется как его эстетическими качествами, так и эмоциональной вовлечённостью автора.

Для причитаний и коммеморативных стихов характерно схожее соотношение версификационного мастерства и функциональности: умение сложить слова в текст в соответствии с эстетическими правилами оценивается как показатель искреннего горя.² Тексты наивной поэзии о трагических событиях оцениваются сообществом по качеству воздействия: *Хорошие стихи* (Стихи о Чернобыле), *Сильно* (К.Сергей 2015), хотя именно факт авторства является определяющим для оценки их ценности: *Но лучше не столько скопировать, а один маленький самому написать* (Стихи о Чернобыле). По сравнению с обычным выражением соболезнования стихи собственного сочинения воспринимаются как высказывание принципиально иного качества.

Кроме того, в некоторых случаях ответом слушателей/читателей может быть презентация аналогичного текста: зачастую реципиенты траурной поэзии чувствуют потребность ответить на стихи текстами собственного авторства. Среди комментариев к интернет-пу-

2. Во время полноценного бытования традиции умение причитать было обязательным для всех женщин и жителями отмечалось особенное мастерство некоторых из них: «Хорошие причётчицы дак много знают-то. Много, хорошо причитают-то. Все наплачутся... (Кадуцкий фонд: АФД — 032, №10).



Илл. 1. Поминальные стихи с фотографией на мемориале.
Фото В. Лурье

бликациям наивных стихов памяти жертв катастроф встречаются не только одобрение или согласие с автором, но и стихи гостей в том же жанре, сопровождаемые пояснениями вроде: *Я правда стихи сто лет уже не писала, эта больше как выражения мыслей и соболезнования тем кто потерял этих замечательных людей!!!* (Стихи нашей читательницы), *Никогда, не думала, что такое произойдёт. Я соболезнаю, всем родственникам погибших. Я писать стихи не умею, но попробую* (В память: запись от 15.02.2016, 22:59). Таким образом складывается своеобразное соревнование-«агон», в котором может высказаться каждый участник.

Что касается собственно поэтической формы, то причитания уходят в традиции народного стиха; наивные авторы же, напротив, имитируют классическое стихосложение. Соотношение лирического и эпического начала в причитаниях и в траурной поэзии может варьироваться. Лирическое начало, как правило, проявляется в сосредоточенности на описании эмоций скорбящего; однако важен и эпический компонент, а именно включение в тексты повествования о жизни оплакиваемого или обстоятельствах трагедии. Для лиро-эпического жанра характерно усиление структурирующей роли сюжета, когда риторические формулы горя сопровождают повествование

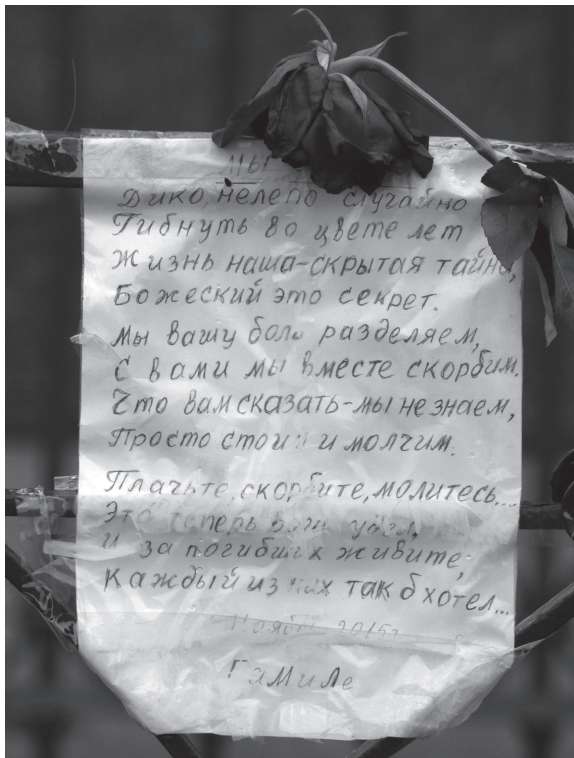
о покойном и обстоятельствах его смерти. В качестве примера здесь можно привести плачи знаменитой олонецкой вопленицы Ирины Федосовой: сделанные в конце XIX, они надолго стали образцом народной причеты. Подробно разбирающиеся ниже коммеморативные стихи, посвященные пассажирке упавшего самолёта А321 Дарине Громовой, во многом схожи с подобными известными нам образцами народного плача.

Наивная поэзия на спонтанных мемориалах памяти жертв авиакатастроф

Рассмотрим стихи, связанные с двумя авиакатастрофами, произошедшими в 2015-2016 годах, а также тексты ярославского мемориала 2011 года (см. о нём: Соколова 2014).

В сентябре 2011 года под Ярославлем разбился самолёт с летевшими на игру в Минск хоккеистами команды «Локомотив». На возникшем у стадиона «Арена 2000» мемориале, а впоследствии и на кладбище, появляются стихотворные тексты, в основном рукописные. Их тематика — скорбь по погибшим, надежда на выздоровление одного из игроков (он скончался позже в больнице), увековечивание памяти команды.

Падение самолета А321 31 октября 2015 года вызвало сильную коммеморативную реакцию, на Дворцовой площади в Санкт-Петербурге возник спонтанный мемориал. После того, как СМИ распространили информацию о погибших пассажирах рейса 9268, катастрофа приобрела «человеческое» измерение. В текстах, посвящённых падению самолета, ключевым образом стала запись в социальной сети, сделанная перед полетом родителями десятилетней Дарины Громовой: «Дарина — главный пассажир» (ей посвящена половина текстов собранного нами массива). После того, как запись



Илл. 2. Рукописный текст стихотворения «Мы с вами» на мемориале. Фото В. Лурье

была опубликована СМИ, девочка стала символом трагедии.

Переход от абстрактной новости к конкретному переживанию трагедии потребовал от аудитории более эксплицитных и ярких форм выражения горя и соболезнования: в течение нескольких часов в социальных сетях был запущен процесс создания и распространения поминальных стихотворений о падении самолета и гибели его пассажиров. Отдельные тексты были размещены на спонтанных мемориалах (Илл. 1, 2).

Через несколько месяцев, в марте 2016 года, произошло падение самолёта рейса 981 под Ростовом-на-Дону. Отклики на это трагическое событие, хотя и относительно малочисленные, тем не менее также укладываются в схожую схему коммеморативного ритуала: размещение траурных стихов в форумах и в комментариях под публикацией новостей в интерне-

те и т.д. По сообщениям СМИ, оформленный в рамку стихотворный текст принесли в аэропорт вместе с цветами на девятый день трагедии (Семибратова 2016).

Наиболее частотный по количеству публикаций в сети текст имеет социальную тематику и опирается на версию крушения самолёта из-за страха пилотов ввести компанию в траты: «Экономь каждый грамм керосина! / Предписание жестких инструкций.../ ... Экономия жалких копеек /Вряд ли стоит шестидесяти жизней». По-видимому, первая публикация — форум «Forumavia», 19 марта в 17:31 (на следующий день после трагедии) (Экономь 2016).

Онлайн и оффлайн

Размещение стихотворений на мемориале, на своей странице в социальной сети или в комментарии под новостью дают авторам возможность почувствовать себя сопричастными к трагическим событиям, получившим широкое медийное освещение. Крайне любопытно при этом движение из оффлайн в онлайн-пространство. В некоторых случаях изначально появившиеся в интернете стихи могут быть распечатаны и помещены на мемориале. В других, наоборот, фиксируется обратное движение — от рукописи к интернет-сообществам.

Текст «Мы с вами» (см. Илл. 2) появился на трёх площадках: на мемориале на Дворцовой площади, в сообществах и в газете «Вечерний металлострой» (Стихи нашей читательницы 2015), и потому может быть хорошим примером для того, чтобы внимательно проследить пути возникновения и первичного распространения текстов такого рода. На Дворцовой площади текст был представлен в рукописном (как минимум два экземпляра) и в печатном виде, печатный текст подписан автором.

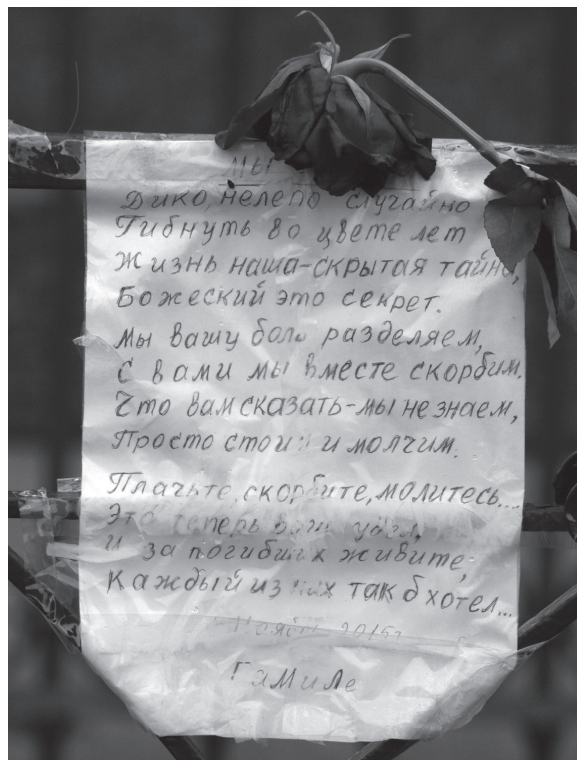
Первичное появление в сети данного текста вызвало коллективное редактирование

(по совету в комментарии одна строчка была изменена). Это свойственно функционированию литературы в сети и приближает бытование такой литературы к фольклорному. Текст в сети, таким образом, отличался от текста на мемориале, появившегося ранее.

В другом случае редактирование уже разошедшегося в сети (потерявшего первоисточник) текста может принять форму наращивания вариантов. Например, «Коснувшись пальцами стекла» имеет длинный (первоначальный) и укороченный вариант, где в текст вставлены хештеги:

*Коснувшись пальцами стекла
Стоит Дарина – радость мамы
Ей десять месяцев всего
И здесь она сегодня «главный»
Так нарекли её потом...
После трагического финала
День 31 октября #7k9268
Теперь он «вечным рейсом» назван.
#даринагромова в сердцах
Ты #главныйпассажир полёта
И все те люди с самолёта
(Коснувшись пальцами стекла 2015)*

В длинном варианте на 13 катренов (В память: запись от 02.11.2015 23:29) нет ни одного перебора ритма (четырёхстопный ямб с периодическим пропуском ударения на второй или третьей стопе), а создатель укороченного варианта не выдерживает общий ритм и рифмовку (вероятно, это вообще не входило в его задачи). Но при чтении текста хештеги необходимо проговаривать полностью, как части строк, так как они включены в ритмическую структуру (кроме названия рейса, которое поставлено в сильную позицию конца строки, но, по-види-



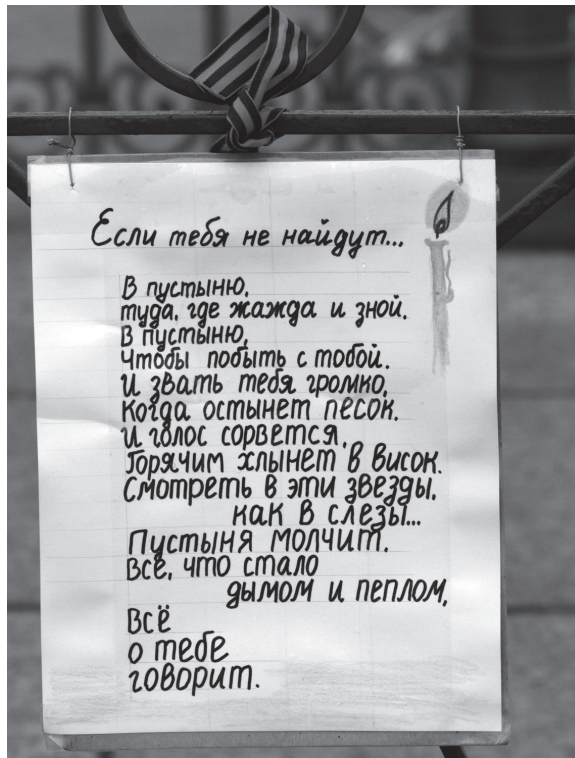
Илл.3 Стихотворение из мемориала памяти рейса 9268 (в сети не присутствует). Фото В. Лурье

мому, не предполагает прочтения).

Привычные для интернета формы визуализации эмоций в тексте проявляются и в поминальной поэзии. Кроме уже упомянутых хештегов, обращает на себя внимание и активное использование эмодзи³ (если текст расходуется в сети «ВКонтакте»). Чаще всего они ставятся в конец каждой строки и дублируют содержание или иллюстрируют отдельные слова:

*Поспи Даринка в теплом пледе 🧸
Лететь осталось 3 часа 🕒
... Дарина глазки не откроет.. 👁️👁️
И вдруг удар и грохот, встряска 🤯
И резко холод, боль в груди ❄️
...Горит крыло, напуганы все люди 🔥*

3. Распространенный в интернете язык идеограмм.



Илл. 4. Стихи с декоративным оформлением.
Мемориал на Дворцовой площади. Фото В. Лурье

... В этом году мы ждали чудес 🏠 🏠 🏠
...И понимаем что мир убиваем терактам вот этим 🐱 🐱
Погибших людей и чудесных детей.. 👧 👧 👧 👧
(reys7k9268darina 2015)

Задача эмодзи в такого рода поэтических текстах — аккомпанировать тексту на трагическую тему, пользуясь набором знаков, отражающих ограниченный спектр эмоциональных состояний (масскультурный сектор, на который ориентированы эмотиконы, в целом нацелен на позитивное видение мира). В этом отношении любительская траурная поэзия демонстрирует значительную изобретательность в иллюстрации текстов самого разнообразного содержания: так, например, «холод в груди» передается через изображение снежинки, а «го-

рящее крыло» самолёта — эмотиконом костра. При этом непреднамеренный комизм подобных сочетаний целевой аудиторией не осознаётся. По-видимому, визуализация — относительно недавнее свойство траурной поэзии в сети: в интернет-публикациях, посвящённых ярославскому «Локомотиву», ее не было.

Рукописные и распечатанные на принтере варианты коммеморативных стихов также имеют свои средства усиления поэтического высказывания: выделение жирным шрифтом, помещение в рамки, виньетки и т.д.

Движение текстов, которое мы проследили в случае с рейсом 9268, где корпус достаточно велик, не однонаправленно. Некоторые стихи приходят на Дворцовую площадь из сети, тогда как другие, напротив, переносятся в сеть из мемориала и приспособляются к бытованию онлайн, меняя форму (например, строчка разбивается на две, и они «обрастают» эмодзи). И, наконец, некоторые тексты, не поддерживаемые пользователями интернета, не распространяются за пределы мемориала. Передвижение текста между оффлайн и онлайн-пространством, как правило, свидетельствует о популярности данного стихотворения. Интересно, что авторство источника при этом указывается редко, иногда в ироничной форме, например, © просторы интернета.

Стереотипность стихов о катастрофах

В траурной поэзии присутствуют детали-маркеры конкретного события. Однако существует и сюжетная схема, характерная для такого рода поэзии: описание периода времени до катастрофы, затем резко контрастирующее с ним подробное описание ужасов катастрофы (в стандартных и эмоционально насыщенных формах) и итог (варианты: поминальные формулы относительно жертв; указание на необхо-

димось живым помнить, а также жить вместо погибших и ценить друг друга). Так устроено, например, тематически близкое стихотворение, посвященное волгоградскому теракту, 2013 года: «Им никто не сказал, что троллейбус идёт на фронт» (Александрова 2013). В самых популярных сюжетных стихах памяти рейса 9268 «Коснувшись пальцами стекла», «Припала к окошку девчушка — Дарина» (В память 2015) почти половину текста занимает описание радостного и беззаботного полёта, далее — описание катастрофы глазами жертв и встречающих и риторическое завершение (в котором появляется образ птиц, улетевших в небо, или фотографии как вечной фиксации идеального прошлого). То же можно сказать о тексте «Папуля, поиграй со мной в хоккей!», в котором описывается отъезд в аэропорт одного из хоккеистов, просьбы сына поиграть с ним и обещания отца сделать это по приезду.

У формульных конструкций траурной поэзии есть два основных источника: стихотворные штампы и штампы журналистские. Так, формулировка в стихах о падении самолёта: «Это дико, нелепо, случайно» — дословно дублирует стихи «Погибшему любимому» 2003 года (Стихи.ру 1), идея жизни за погибших также типична для коммеморативной поэзии: ... Ты остался в живых, / чтобы помнить о них. / И прожить тебе надо / за всех, за троих! (Стихи.ру 2). Эти и другие устойчивые сочетания (*гибнуть во цвете лет*) свидетельствуют о сформировавшемся словаре любительской поэзии на трагические темы. Авторы черпают темы и слова из этого словаря подобно тому, как фольклорный исполнитель при импровизации прибегает к формульным сочетаниям, свойственным устной культуре.

На лексическом уровне есть черты, характерные как для коммеморативной поэзии, так и для причитаний. Это настойчивое употребление обозначений эмоции (*горе, печаль, тоска, боль*), слов, связанных с проявлением этих эмоций (*сердце, слёзы*), мотивов невозможности бу-

дущей встречи, наречий времени со значением вечности (*никогда, навсегда, на веки вечные, на век*). Однако в причитаниях они оформлены иначе: с диминутивными суффиксами и богатой словообразовательной цепочкой (*На тоску да на горюшко; И тоскует-то сердечико у твои-ё-то дочки...; Нам боле век не видывать, / Голоску нам не слышивать* (Югай 2011: 32, 34, 40). Одновременно коммеморативная поэзия перенимает интонации официальных поминальных речей и соболезнований.

Своеобразная формульность наблюдается и в стихах об авиакатастрофах. Наряду с прямым названием самолёта, в том числе с указанием номера рейса, самолет часто метафорически обозначен как *стальная машина, крылатая машина* и т.д. В связи со всеми тремя рассматриваемыми катастрофами встречаются метафоры *птицы самолёта* и/или *птицы-души*:

*Одно мгновенье — и не взлетела птица,
Один лишь взмах стальным крылом!*
(Ярославль — материалы 2011: img_2654)

*В хоккей играли настоящие мужчины.
Еще вчера стучались их сердца
А вот сегодня журавлиным клином они от нас
ушли на небеса.*
(Ярославль — материалы 2011: img_2685)

*В свободном небе белой птицей,
Стремился лайнер в Петербург...*
(В память: запись от 03.11.2015 0.36)

*Они взлетели, словно птицы,
Унёс их в небеса корабль,
Что никогда не приземлится,
И бесконечен их октябрь...*
(reys7k9268darina 2015)

Птица — распространённый символ похоронной обрядности, встречающийся как в словесном, так и в визуальном рядах (например, на

надгробиях). Но в стихах о самолётах аналогия дополнительно актуализируется, как и двойное – физическое и метафорическое – значение слова *небо*. В трёх текстах, посвящённых гибели «Локомотива», возникает и переходит из текста в текст образ небесной команды, продолжения игры, превращения игроков в звёзды (галактику с названием «Локомотив»): *Вы звездочки наши / И ваша команда / Играет уже в Небесах!* (Ярославль – материалы 2011: img_2769, img_2766, img_2774).

Важная черта современной коммеморативной поэзии – использование «значимых» подробностей, прием, который выступает в качестве организующего элемента текста. В черныбыльском корпусе такой деталью становится весна (апрель) как воплощение жизни, противопоставленной смерти-трагедии. Достаточно сравнить начальные строки нескольких стихотворений разных авторов: «Двадцать шестого апреля / Мирно спала вся страна. / Атом взбесился, ввысь устремился / И началась с ним война...», «Тогда был теплый день апрельский, / В нем ярко солнце всем светило, / Но в миг он поменялся резко, / И все вокруг вдруг изменилось», «День апрельский ворвался теплом в каждый дом, / Мы не знали предвестников бедствия. / Мирный атом задел своим чёрным крылом, / Принеся роковые последствия» (Стихи на день черныбыльской трагедии). Дарина (как воплощение невинного младенца) становится ключевым образом корпуса памяти рейса 9268. Хотя на Ростовском самолёте тоже были дети и истории людей доступны в сети, они не вызвали никаких личных текстов, что свидетельствует об опосредованном попадании таких данных в рассматриваемые стихи. По-видимому, в случае с рейсом 9268 первичен именно труд журналистов, нашедших «лицо трагедии».

Авторы наивной траурной поэзии стремятся поставить в сильную позицию рифмы слова-маркеры конкретного события: номер

рейса, имя погибшего, дату. Например, можно привести фрагменты двух разных текстов с мемориала 2011 года: *Разбился самолет Як-42. / Скорбь, боль, утрата, это всё слова; На сердце муторно и тяжело, / И не уютно в Ярославле, худо всем, / В живых остался только Сашка, / А было их в команде тридцать семь; ...Как вы – достойно, честно и красиво, / И будут над аренами звучать / Победные гудки локомотива!* (Ярославль – материалы 2011: img_2653, img_2664, img_2774) – или разнообразие рифм к имени Дарина: *картина, стальная машина, с небесной вершины, проходит пара мимо, никто не знал об этой мине* и др. (В память 2015, reys7k9268darina 2015). Подобный прием служит в контексте практик траурной любительской поэзии признаком мастерства и показывает эксклюзивность текста, его приуроченность к данному событию. Стихи, лишённые таких знаков, не получают широкого распространения.

Траурная поэзия и СМИ

Траурная поэзия структурно и содержательно связана со средствами массовой информации. Ее образы черпаются не только из общего фонда сентиментальной лирики, но и из новостных сообщений; порой корпус спонтанных поэтических текстов может многократно перерабатывать одни и те же медийные образы. В результате поэтические тексты приобретают несвойственный им публицистический характер, заимствованный у журналистского жанра.

Приведенная ниже таблица⁴ наглядно демонстрирует процесс адаптации наивной траурной поэзией сообщений СМИ.

Иногда фразы заимствуются дословно (например, цитаты из блогов погибших), в других случаях к заданной теме подбирается выражение из набора распространённых метафор *жаркая страна* (в СМИ) – *под солнцем палящим* (в стихах), *растопырив пальцы* (в СМИ) – *кос-*

нувшись пальцами (в стихах). Но логическая структура новостного сообщения, как правило, сохраняется всеми поэтическими текстами.

Общая тематика небольшого (около десяти текстов) ростовского корпуса – погода, версии и подробности падения, маркеры трагедии (название города, число пассажиров, даты), штампы описания скорби (боль на сердце), религиозные отсылки (*Бог забрал к себе их души*). Интересно, что в сообществе с тегами #рейс981 появляются стихи трёхлетней давности, написанные после казанской катастрофы. По-видимому, свою роль сыграло сходство подробностей крушения (примерно равное число пассажиров, заход на второй/третий круг и вертикальное падение), делающее актуальными строчки: *Шёл на посадку самолет... / Не получилось... Приземлиться... / Пошёл он на второй заход... / Чтоб в землю штопором вонзиться...* Надо отметить, что метафора штопора, как и аналогия с трагедией в Казани (Крушение «Боинга» 2016), также появлялась в новостных сообщениях о ростовской трагедии.

Таким образом, по форме траурные стихи представляют собой наивную поэзию, эксплуатирующую сложившиеся стихотворные нормы в рамках строго заданной темы. Во многом такая поэзия напоминает новостное сообщение, пересказанное в стихотворном формате. Функция такого рода поэтического творчества – позволить читателю чувствовать себя причастным к значимым событиям общественной жизни, траурным практикам и дискуссиям вокруг резонансных катастроф. Человек, публикующий текст в сети или приносящий его к мемориалу, из пассивного передатчика

информационного сообщения превращается в его создателя и соучастника коммеморативного ритуала. Текст становится коллективной собственностью сообщества скорбящих; поэтическая форма же придает ему значимость и, в соответствии с массовыми представлениями, служит залогом эмоциональной вовлеченности говорящего.

Жизненный цикл коммеморативного стихотворения ограничен – это его появление на мемориалах оффлайн и распространение в сети. Для существования текста важны насыщенность как мотивами траурной поэзии, так и подробностями конкретной катастрофы, позаимствованными из СМИ. Важным элементом коммеморативной поэзии является также наличие сентиментальной и эмоционально окрашенной лексики, выполняющей, в соответствии с традициями поэтического плача, собственно поминальную функцию.

При рассмотрении праздников, протестов, коммеморативных акций как публичных практик важна коммуникативная структура действия. Помещённый в публичное пространство мемориала, оффлайн или онлайн, текст становится высказыванием, направленным на выражение скорби. Стихотворная форма воспринимается как усиление высказывания. Количество интеллектуальных ресурсов, потраченных на создание высказывания, также усиливает значимость текста. Литературное творчество воспринимается как требующее затрат (умения, времени), при этом желаемое качество текста легко достигается путём следования шаблонам из аналогичных текстов. Помимо этого, поэтическая форма сообщает

4. Источники текстов траурной поэзии: https://vk.com/alice_barinova; https://vk.com/wall165357089_6294; https://vk.com/wall203863037_615; <http://www.kurer-sreda.ru/2015/11/03/205393>. Источники текстов СМИ: <http://ria.ru/incidents/20151101/1311614707.html#ixzz3tun7kuCo>; <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2681814>; <http://informing.ru/2015/11/01/glavnyy-passazhir-reysa-9268-naydeny-tela-dariny-gromovoy-i-ee-roditeley.html>; <http://www.tvc.ru/news/show/id/79821>; <https://baltika.fm/news/88104>; <http://lifenews.ru/news/167942>.

Траурная поэзия памяти рейса 9268	СМИ о рейсе 9268
<p>Пора домой, окончен отпуск 🍏 Счастливый, с дружною семьёй. 👨‍👩‍👧 В Египте далёком, под солнцем палящим, Всё было прекрасным, таким настоящим. 🌻 Как в сказке промчались счастливые дни, Сегодня домой улетают они. 🍀</p>	<p>За каждой строчкой в списке погибших — своя история. Кто-то проводил в Египте отпуск, кто-то — годовщину свадьбы, кто-то праздновал день рождения. По большому счету, многие приехали в жаркую страну в качестве туристов.</p>
<p>На трапе самолёта фото, ✈️ И подпись — «Мы летим домой!» 📱</p>	<p>Буквально за полчаса до трагедии на странице жительницы Петербурга появилось это фото. (на илл. подпись: Мы летим домой!) Любимый муж держит на руках любимую дочурку.</p>
<p>Коснувшись пальцами стекла ✈️ Стоит Дарина-радость мамы 👩‍👧 Ей 10 месяцев всего 🧸 И здесь она сегодня главный... ;</p> <p>Припала к окошку девчушка — Дарина, 👧 А там, за окошком стальная машина: 🚗 Тот, лайнер воздушный, большой самолёт, ✈️ С которым Даринка умчится в полёт. 🛫</p>	<p>Дарина смотрит на взлетно-посадочную полосу. Маленькие ладошки, растопырив пальцы, прижимаются к стеклу. «Главный пассажир», — с нежностью подписывает фото своей дочери мама Татьяна. ;</p> <p>Символом случившейся трагедии стала фотография маленькой Дарины, которая прижимает крохотные ладошки к стеклу и смотрит на взлетно-посадочную полосу.</p>
<p>Мы отдохнули на Ура 🧐 Тебя мы на год покидаем 🕒 Чтобы вернуться вновь сюда 🐾</p>	<p>Виктория Севрюкова из Санкт-Петербурга, погибшая при крушении российского лайнера А-321 в Синае, впервые посетила Египет и планировала вернуться.</p>
<p>Моя любимая бабуля! 👵 Ты слез не лей и не скучай! 👨‍👩‍👧 Мы тут все вместе! Я, папуля! 🧸 Мы напрямую! Прямо в Рай! 🏠 ;</p> <p>Дариночку бабушка в Питере ждёт. 👧 И сколько же радости будет при встрече, Обнимет бабулю родной человек. 🧡</p>	<p>Бабушка Дарины Громовой сообщила, что сын Алексей звонил ей накануне катастрофы, чтобы сообщить о скором возвращении. ...</p> <p>Бабушка Дарины призналась в разговоре с LifeNews, что очень переживала за то, как малышка перенесёт перелёт...</p>
<p>Я самой маленькой была 🧒🍼</p>	<p>Самой маленькой пассажирке Airbus A321, потерпевшего крушение в Египте, не исполнилось и года.</p>
<p>Ей 10 месяцев всего 🧸 ... Как символ трагедии, образ Дарины, Пусть смотрит на мир с небесной вершины. 🌌</p>	<p>В Шарм-эль-Шейхе они пробыли две недели, отметили 10 месяцев Дарины. Её фотография уже стала символом этой трагедии.</p>
<p>Остался только эпилог Весь Питер залился слезами Та девочка в окне перед глазами....</p>	<p>Тысячи людей вышли на траурный митинг в Петербурге</p>
<p>Обещают родным компенсацию, Но нужна ли мамам она? Никакие два миллиона Не заменят родные глаза.</p>	<p>Ещё по 2 млн рублей родственникам погибших выплатит страховая компания «Ингосстрах».</p>

высказыванию перформативность: именно при помощи стихотворения автор или транслятор совершает ритуал поминовения. Конечно, действие соучастия в публичном поминовении может быть выражено и в других формах (наиболее распространенный пример — зажигание свечи), однако текстовое сообщение более индивидуализировано, и потому приносит большее чувство сопричастности. Специальными текстами для такого случая в обрядовом фольклоре были причитания, выполнявшие ритуальную функцию и обеспечивающие правильность похорон. В современном коллективном трауре место причитаний заняла наивная

поэзия. Реакцией сообщества на появление такого текста становится включение реципиентов в своеобразный поэтический «агон», результатом которого становятся циклы текстов, с повторяющимися образами и строками. Сам набор образов частично черпается из корпуса формульных сочетаний стихов о катастрофах, а частично инициируется новостными сообщениями о трагедии и принадлежит журналистам. Таким образом, можно сказать, что траурная поэзия представляет собой эмоционально усиленное и трансформированное (при помощи поэтической формы) в перформативный жест новостное сообщение.

Литература

(Давыдов 2000) Давыдов Д. От примитива к примитивизму и наоборот // Арион. 2000. №4. (Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/arion/2000/4/davydov.html>)

(До и после литературы 2009) До и после литературы: тексты «наивной словесности». М.: РГГУ, 2009.

(Неклюдов 2001) Неклюдов С.Ю. От составителя // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 4–14.

(Соколова 2014) Соколова А.Д. Спонтанная мемориализация в городском ландшафте: случай ярославского «Локомотива» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 67–106

(Югай 2011) Югай Л. «Не пристать, не приехать ни к которому берегу»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е. Ф. Югай. Вологда, 2011. Вып. 1: Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский районы.

Источники

(reys7k9268darina 2015) Память о рейсе7k9268 : группа Вконтакте. (Режим доступа: https://vk.com/reys7k9268darina?w=wall-106320933_32) (дата обращения 15.12.2015).

(Александрова 2013) Александрова М. Им никто не сказал, что троллейбус идет на фронт // Жемчужины мысли. Электронный ресурс. (Режим доступа: <http://www.inpearls.ru/613044>) (дата обращения 01.06.2016).

(В память о рейсе) В память о Airbus A321 рейс 9268 Египет — Спб: группа Вконтакте. (Режим доступа: <https://new.vk.com/club105916970>) (дата обращения 01.06.2016).

(К.Сергей) Прерванный полёт (запись, комментарий) пользователя К.Сергей // Фото.сайт (Режим доступа: http://www.lev_kirin.photosight.ru/photos/6114754/) (дата обращения 01.06.2016).

(Кадуйский фонд) Фонд фольклорно-этнографических материалов Кадуйского центра народной традиционной культуры и ремесел.

(Коснувшись пальцами стекла 2015) Коснувшись пальцами стекла: запись в блоге. (Режим доступа: <http://websta.me/tag/7k9268%F0%9F%98%94#t-0qiOop6Es0PIOEB.99>) (дата обращения 15.12.2015)

(Крушение боинга 2016) Крушение «Боинга» в Ростове-на-Дону: версии. (Режим доступа: <https://slon.ru/posts/65465> слон 19 марта) (дата обращения 01.06.2016).

(Папуля, поиграй со мной в хоккей) Папуля, поиграй со мной в хоккей: запись на сайте. (Режим доступа: http://pikabu.ru/story/papulya_poigray_so_mnoy_v_khokkey_298537) (дата обращения 01.06.2016)

(Семибратова 2016) Е. Семибратова. Стихи, посвященные авиакатастрофе, принесли к аэропорту Ростова-на-Дону: новость // Сайт Ростова-на-Дону. (Режим доступа: <http://www.1rnd.ru/news/1169875>) (дата обращения 01.06.2016)

(Стихи на день чернойбыльской трагедии) Раздел «Стихи на день чернойбыльской трагедии» // Сайт «Поздравитель». (Режим доступа: <http://pozdravitel.ru/prazdniki/stihi-na-deny-chernobylyskoj-tragedii>) (дата обращения 01.06.2016).

(Стихи нашей читательницы 2015) Стихи нашей читательницы: запись от 03.11.2015 на странице в сети «ВКонтакте» // Вечерний Металлострой. (Режим доступа: https://vk.com/wall-62873868_66932?reply=67007) (дата обращения 01.06.2016).

(Стихи о Чернобыле) Стихи о Чернобыле // Электронный ресурс «Территория «Сталкер»» (Режим доступа: <http://stalkeruz.com/mir-zony/stikhi-o-chernobyle.html>) (дата обращения 01.06.2016).

(Стихи, посвящённые катастрофе) Стихи, посвящённые катастрофе: запись от 25 мар 2009 в 20:35 в группе Вконтакте «Чернобыль. Припять. ЧАЭС. 26.04.1986» (Режим доступа: https://vk.com/topic-8216316_19226351) (дата обращения 01.06.2016).

(Стихи.ру1) Милых А. Погибшему любимому // Стихи.ру. (Режим доступа: <https://www.stihi.ru/2007/01/05-559>) (дата обращения 01.06.2016).

(Стихи.ру2) Мартиди Н. Случайно услышанный разговор // Стихи.ру. (Режим доступа: <https://www.stihi.ru/2011/11/11/6376>) (дата обращения 01.06.2016).

(Экономь 2016) Экономь каждый грамм керосина: запись на форуме пользователя АвиаплеоназмЪ от 19/03/2016 [17:31:40] (Режим доступа: http://www.forumavia.ru/forum/3/1/9988375336645852557921458351031_13.shtml) (дата обращения 01.06.2016).

(Ярославль — материалы 2011) Опись объектов мемориала у стадиона «Арена 2000» в г.Ярославль 22 октября 2011 г., собранные А.Д. Соколовой, Д.В. Грозовым и А.Б.Юдкиной. Приводится номер фотографии из архива А.Д. Соколовой.

Дмитрий Громов

Немцов мост: поминальные практики в публичном пространстве

27 февраля 2015 года в самом центре Москвы, на Большом Москворецком мосту, был застрелен оппозиционный политик Борис Ефимович Немцов. Убийство произошло ближе к полуночи, и уже через два часа (после того, как было снято оцепление) москвичи стали приносить на мост цветы. К утру на нем возник огромный мемориал. 1 марта возле места трагедии прошло массовое шествие, собравшее около 40 тыс. человек; следующее состоялось в годовщину гибели Немцова — 27 февраля 2016 года.

24 марта группа антинемцовски настроенных активистов совершила нападение на мемориал, а в ночь на 28 марта он был полностью уничтожен сотрудниками «Гормоста» (организации, отвечающей за обслуживание мостов Москвы). Эти события подтолкнули активистов мемориала к самоорганизации: с 28 марта возникло круглосуточное дежурство, которое продолжается до настоящего времени.

Ключевым моментом стали сороковины: было решено прекратить дежурства, однако новое разрушение мемориала, произошедшее сразу же в ночь после их отмены, заставило возобновить эту практику.

Активистов моста можно разделить на две группы. Во-первых, это участники движения «Солидарность» (Немцов был одним из его основателей, членом Бюро Федерального политсовета движения). Они следят за состоянием мемориала с утра субботы до вечера воскресенья. Во-вторых, это добровольцы, не входящие в какие-либо организации и координирующие свои действия через специальные группы в сети «ВКонтакте». Они осуществляют дежурства в дни и часы, не занятые активистами «Солидарности», то есть с позднего вечера воскресенья до утра субботы. Волонтеры не объединены в жесткую структуру, у них нет руководящей иерархии; существует лишь координатор, следящий за заполненностью графика дежурств.¹

1. Подробнее об истории и организации мемориала см.: (Громов 2016).

Целью, декларируемой дежурными моста, является сооружение на месте убийства памятного знака, посвященного Борису Немцову. При достижении этой цели большинство опрошенных нами активистов согласны прекратить дежурство. Ведется сбор подписей за установку мемориальной доски. Представители московских властей в принципе согласны увековечить имя Немцова, но решение ими пока не принимается.

Мемориал регулярно уничтожается «Гормостом». В течение 2015 года он уничтожался примерно раз в месяц, в начале 2016 года — чаще (например, за январь разрушение происходило четыре раза). В таких условиях одной из основных проблем существования мемориала является его оперативное восстановление. И механизм его отработан: цветы и инвентарь покупаются на имеющийся запас денег. Уборка мостовой «Гормостом» происходит под утро, но уже в 10–11 часов мемориал всегда оказывается восстановлен. Касса дежурных моста формируется за счет частных пожертвований, отчеты о приходе денег и расходах публикуются на закрытом ресурсе в интернете. Поступления в кассу увеличиваются после действий «Гормоста» (многие жертвователи делают целевые взносы на восстановление мемориала). Если уборка осуществляется в часы дежурства «Солидарности» — цветы покупаются за счет средств этой организации.

Учитывая постоянную сменяемость предметного содержимого мемориала (цветов, портретов и пр.), мы можем сказать, что основой его являются не предметы, а люди. Пока наличествует круг людей, которые поддерживают мемориал, он существует, поскольку возобновляется, несмотря на разрушения. По своему формату мемориал является не столько инсталляцией (набором концептуально подобранных предметов), сколько бессрочным пикетом или вахтой памяти. Активисты моста крайне щепетильно относятся к непрерыв-

ности дежурства; так, нам известны случаи, когда они не уходили с мемориала сутками, лишь бы не оставлять мост пустым. Начиная с 28 марта 2015 года мемориал оставался без присмотра только в случаях, когда дежурных удаляли силой, и всякий раз активисты моста стремились возобновить свою деятельность как можно быстрее.

В данной статье мы рассмотрим, во-первых, как соотносятся в коммеморативных практиках Немцова моста политическая и мемориальная составляющая; во-вторых, какова их связь с традиционной поминальной обрядностью и современными мемориальными практиками.

Политическое и мемориальное

Если рассматривать мемориал как символическое высказывание, можно выделить в нем два кода: мемориальный и политический. Первый предполагает поддержание памяти (поименование) убитого Бориса Немцова; второй — совершение политических действий и высказываний, связанных с убийством. Анализ плакатов, представленных на траурном шествии 1 марта 2015 года (табл. 1), показывает, насколько эти составляющие соотносятся друг с другом количественно.

Из таблицы видно, что собственно мемориальная тема представлена в Москве на 42% плакатов (п. 1). В Санкт-Петербурге доля мемориальных высказываний ниже. Причины этого очевидны: московское шествие происходило непосредственно на месте убийства; Немцов жил в Москве и был больше знаком москвичам, чем петербуржцам. Долю плакатов, содержащих политические высказывания, трудно подсчитать, поскольку политический контекст имеет большинство надписей упоминающих Немцова или же нет.

Мемориальная и политическая состав-

Тема	Москва (всего 237 плакатов)		Санкт-Петербург (всего 118 плакатов)	
	Количество	Процент	Количество	Процент
Немцов всего:	100	42	31	26
Конкретизация убийства	67	28	23	19
Скорбь без упоминания об убийстве	33	14	8	7
Государственная власть в России:	67	28	38	32
Критика власти (кроме темы террора)	15	6	15	13
Государственный террор	52	22	23	19
Украина всего:	61	26	48	40
Аннексия Крыма, война в Донбассе,	31	13	38	31
Небесная сотня				
Надежда Савченко	30	13	11	9
Противодействие пропаганде	10	4	5	4
Активная гражданская позиция индивида	36	15	17	14
Прочее	23	10	9	8

Таблица 1. Темы, представленные в плакатах шествия памяти Б. Е. Немцова, 1 марта 2015 года

ляющие тесно связаны друг с другом еще и потому, что убитый был политиком. Высказывания, содержащиеся в плакатах (п. 2–6), затрагивают темы, которым при жизни уделял внимание Немцов. Таким образом участники шествия – соратники и единомышленники Немцова – символически продолжают его дело (подробнее см.: Громов 2017). В этом состоит специфика мемориальных действий, имеющих политическую окраску.

Символическое высказывание, формируемое мемориалом, во многом обусловлено статусом последнего. Здесь редко можно увидеть плакаты с политическими высказываниями, потому что они делают поддержание существования мемориала невозможным (дежурные были бы вынуждены

следовать нормативным правовым документам, регламентирующим проведение политических акций). К мемориальной акции власти относятся гораздо более терпимо, чем к политической. Преобладают объекты, подчеркивающие именно память о Немцове, прежде всего – его портреты. Некоторые из них содержат суждения убитого, что является способом совершить политическое высказывание, поскольку, помещенное рядом с портретом, оно все равно формально остается мемориальным. Как символическое высказывание, входящее в сферу политического, можно расценить размещение флагов (российских, украинских).

В мотивации активистов моста, согласно нашим опросам, ключевую роль играет тема

«последнего рубежа»: поддержание мемориала воспринимается как символическое действие, связанное с защитой гражданских свобод, политической безопасностью, недопустимостью насилия, отрицанием войны. Мемориальный характер вахты приводит к тому, что некоторые активисты считают свои действия *неполитическими*:

Это не совсем политика. Люди вышли сюда не оттого, что политикой занимаются, а оттого, что им тупо запрещают плакать там, где они плачут. Их пытаются регулировать уже вплоть до того, что об этом человеке ты можешь помнить и скорбеть, а об этом уже не можешь; этому ты можешь принести цветы и поклониться, а этому — не можешь. Кто имеет право это регулировать? Есть божеские законы, в конце концов.

<...>

ФСБ, расслабьтесь — это я не про революцию. Это я про Бога. Про правду, которую нельзя убить четырьмя выстрелами в спину. Не в силе Бог, а в правде (как повторял Борис).

(Лехтонен О.)

То есть политическое по сути действие переводится в экзистенциальный дискурс. Другой, более опытный, активист объяснил это смешением двух регистров:

Когда речь о таких вещах [как убийство Немцова], это вещь гуманитарная скорее. Поэтому что это общечеловеческое. Если убивают человека, это затрагивает все общество, речь не идет о том, что кто-то делает грязные дела или оттягивает голоса, — это общая человеческая позиция. Равно как, на самом деле (это я расширяю), как и многие вопросы, которые поднимает оппозиция. <...> Здесь мы поднимаем вопросы, которые отражаются в политике, но исходно являются гуманитарными.

(Мищенко И.)

Обрядность на Немцовом мосту

Похороны Бориса Немцова прошли согласно традиционному гражданскому обряду. Прощание с ним произошло в Сахаровском центре.

Если рассмотреть мемориальные действия, осуществляющиеся на Немцовом мосту, можно увидеть, что используются формы, восходящие либо к традиционной поминальной обрядности, либо к современным ритуальным практикам, либо к репертуару политического акционизма. Есть один элемент, действительно являющийся новацией, но о нем мы скажем в конце статьи.

Практики создания стихийных мемориалов возникли в целом сравнительно недавно, но получили широкое распространение (Громов 2013). Издревле существовал обычай создавать ритуальные локусы на дорогах, в частности, отмечать памятниками места гибели; во второй половине XX века (примерно в 1960-е годы) придорожные кенотафы получили широкое распространение (Соколова, Юдкина 2012). Первые мемориалы, связанные со значимыми общественными событиями — прощание с Владимиром Высоцким около Театра на Таганке (1980 год), поминание Виктора Цоя (1990 год), защитников Белого Дома в 1991 и 1993 годах. В последние два десятилетия мемориалы создавались в связи с терактами, убийствами, природными и техногенными катастрофами (Громов 2013; Юдкина 2014; Соколова 2014). Об аналогичных практиках за рубежом см., напр.: (Santino 2011). Мемориалы создаются в память и частных лиц (например, жертв автомобильных аварий), и общественно значимых событий. В настоящее время это привычная практика, современная традиция.

К нуждам Немцова моста адаптированы многие ритуальные практики: здесь отмечаются традиционные поминальные (сорок дней, год) и круглые даты (сто, двести дней, полгода); отмечается день рождения Немцова



(9 октября); проводится ежедневная минута молчания (в 23:31, время убийства).

Автомобили, проезжающие мимо мемориала, подают звуковой сигнал — это практика, достаточно часто встречающаяся по отношению к придорожным кенотафам (Соколова, Юдкина 2012: 161–162).

Поминание Немцова встраивается в системы поминальных действий, практикуемые индивидуально или маленькими группами. Так, либеральный активист, сотрудничающий с движением «Солидарность», рассказал следующее:

21 августа — День российского флага, дата победы в 1991 году. За много лет ритуал сложился такой. Мы на автобусах, предоставленных либеральными партиями, объезжаем могилы героев. Это, конечно, погибшие, защищая Белый дом, Владимир Усов, Дмитрий Комарь и Илья Кричевский (Герои Советского Союза) на Ваганьковском кладбище. Это Сергей Юшенков. Затем — на Троекуровское кладбище, где венки приносятся официально на могилу Бориса Немцова. <...> Там огромный портрет, море цветов, безусловно. А потом автобус направляется на Новодевичье кладбище, где тоже возлагаются цветы (такой обычай у нас) Ельцину, Растроповичу.

(Фатов)

На Троекуровском кладбище, где похоронен Немцов, установлен памятник, здесь осуществляются поминальные обряды. Многие дежурные моста регулярно посещают могилу. Однако обращает на себя внимание то обстоятельство, что основная обрядность сосредоточена не на могиле, а на месте убийства. Противниками мемориала оно активно осмысливается как захват политического пространства. В принципе, с этим трудно поспорить, но необходимо сделать важную оговорку: речь идет не о захвате плацдарма для «цветной революции», как утверждают оппоненты, а о символическом высказывании, адресованном власти и обществу. Собственно Большой Москворецкий мост как место коммеморативных практик был выбран именно самим обществом: мемориал образовался здесь спонтанно, и активистам моста осталось только поддерживать его.

Говоря об обрядности Немцова моста, следует учитывать, что активисты представляют собой довольно неоднородную группу: в нее на основе добровольного выбора приходят люди с достаточно разной мотивацией, с различными взглядами на мемориал и стратегию его поддержания, поэтому весьма сложно говорить о некой системе общепринятых ритуальных действий. Часто инициаторами каких-либо действий являются один-два человека, они и проводят ритуал, в то время как остальные

не возражают. В качестве примера недолго-временного бытования ритуала можно рассмотреть установку на мосту памятного креста.

Активисты довольно нейтрально относятся к православной символике и поминальной обрядности на мемориале. На мосту всегда можно встретить иконы (принесенные большей частью посетителями, не дежурными), в качестве отсылки к религиозному культу можно рассматривать лампадки, но в целом православная составляющая невелика. В интервью многие указывают одного инициатора-активиста, который продвигает православную тематику. 2 апреля 2015 года на парапете был закреплен поклонный крест. Примерно через пять дней дежурные сняли его по просьбе родственников Немцова, однако в истории мемориала ситуация с крестом успела остаться в качестве примера конфликта с представителями властей:

Мне звонят: крест привезли. <...> Зашла в храм, мне дали святой воды. Я пришла, освятила. И этот крест никто не мог снять — боялись. <...> Гормост не лез — боялись. Сказали им, что крест освящен.

(Сергеева Л.)

Приходили ФСОшники. Просили снять крест. Мы объяснили им, что без благословения не можем. Они перекрестились и ушли.

(Героев)

Политические мемориалы в мире и в России

Коммеморативные практики во всем мире являются сферой политических высказываний. Так, в классификации ненасильственных акций Джина Шарпа была выделена особая группа «Поминание умерших», включающая в себя пункты: «(43). Политический траур. (44). Символические похороны. (45). Демонстративные

похороны. (46). Поклонение в местах захоронения» (Sharp 2003). К случаю Немцова моста ближе всего пункт 46, хотя речь здесь идет не о самом захоронении, а о месте убийства.

Захоронения и места убийств часто превращались в арену политической борьбы. Длительные противостояния были связаны с могилой израильского террориста Баруха Гольдштейна, в 1994 году совершившего убийство молящихся мусульман; с мемориалами и памятными панно ирландских повстанцев и английских военнопленных в Белфасте (Memorial 2014; McGurk's Bar 2015); с захоронениями репрессированных в урочище Куропаты близ Минска; с Домом профсоюзов (В Одессе 2014; У Дома профсоюзов 2015; Куликовцы 2015; Националисты 2016; и др.) и мемориалами «Небесной сотни» (В Одессе 2015) в Одессе.

За последние два с половиной десятилетия в России на местах громких политических убийств и трагических событий довольно часто появлялись и поддерживались стихийные (иногда их называют «рукотворными») мемориалы. Порой убийства не носили чисто политического характера, но воспринимались именно в таком контексте. Убийство Юрия Дмитриевича Буданова было актом мести за действия, совершенные в ходе войны в Чечне, однако, согласно обвинению, оно произошло «по мотивам политической, идеологической, расовой, национальной или религиозной ненависти или вражды» (ст. 105, ч. 2, п. «л» УК РФ) (Юрия Буданова 2012). Гибель в драке футбольного болельщика Егора Свиридова стимулировала всплеск в обществе антимигрантских настроений; конфликт, формально являющийся бытовым криминалом, вышел в поле политического.

Приведем несколько таких случаев, когда стихийные мемориальные практики переходили в сферу политического. Речь пойдет о ситуациях, относящихся к самым разным частям политического спектра; мало того, многие из погибших могли бы быть (а иногда и были)

непримиримыми идеологическими противниками. Однако при сравнении этих в чем-то несопоставимых случаев становятся заметнее общие закономерности стихийной политической мемориализации.

Защита Белого Дома в дни путча 18–21 августа 1991 года унесла жизни трех молодых людей, погибших при попытке остановить бронетехнику на проезжей части Новинского бульвара. На месте, окрашенном их кровью, возник стихийный мемориал, просуществовавший до тех пор, пока по улице вновь не был пущен транспорт. Широко освещались по телевидению похороны павших, на некоторое время их могила на Ваганьковском кладбище стала московской достопримечательностью. Неподалеку от места гибели установлен памятник. Одно время перед входом в Музей современной истории на Тверской сохранялся помятый танками троллейбус с места трагических событий.

Силовое разрешение парламентского кризиса 3–4 октября 1993 года привело к массовым человеческим жертвам: согласно только официально озвученным данным, в те дни погибло 158 защитников Дома советов и участников штурма телецентра «Останкино»; есть значительно более высокие оценки (Шевченко 2010). Сразу же после событий около бетонной стены стадиона «Асмарал», выходящей на Дружинниковскую улицу (т.е. на месте гибели многих участников восстания), «начали собираться скорбящие люди и возлагать прямо на землю букеты цветов. Сюда принесли иконы и поставили зажженные свечи. На деревьях, стенах и заборах появились листовки, списки погибших, пропавших без вести и разыскиваемых» (Молодая Гвардия 1994; цит. по: Вечная 2013). Хотя участники восстания 1993 года были амнистированы, мемориализация событий несколько лет была под запретом.

В августе 1996 года в сквере, прилегающем к Дружинниковской улице, была откры-

та часовня в память о погибших. В 2000 году проведен комплекс мемориальных мероприятий (Комитет 2000); в частности, установка поклонного креста у телецентра «Останкино» (около него тоже возникла стихийная обрядность: оставлялись портреты погибших). С 2000 года в День памяти 4 октября осуществляется траурное шествие от памятника героям революции 1905 года до мемориала на Дружинниковской.

На настоящий момент мемориал включает в себя около десятка различных объектов (их количество меняется). Считается, что многие из них расположены на месте баррикад октября 1993 года; один из объектов – символическая баррикада. В состав мемориала входит шесть кенотафов – памятников, оформленных как захоронения, во многих случаях – с оградкой и могильной насыпью. Кенотафы различны по своей символике: например, есть сооружения православные и сооружения, выполненные в коммунистическом стиле. Мемориальными надписями и росписью покрыта ограда стадиона (бетонные плиты, помнящие события 1993 года, заменены на металлическую решетку).

Помимо памятных надписей мемориал содержит высказывания коммунистической и патриотической направленности: «Защитникам Советской Власти Слава!!!», «Верным сынам и дочерям Отечества, Славы и Победы!», «Здесь погибли патриоты», «СССР». Говорится о моральной правоте погибших: «Лучше пасть в бою, чем жить в ярме!», «Кто не смирился, тот не побежден!»; о возмездии убийцам: «Преступников к ответу!», «Мы на Чеку», «ЕБН кат».

Основной движущей силой поддержания мемориала являются выжившие участники восстания и родственники погибших (ими были преимущественно жители Москвы и области). Первые десятилетия мемориализации способствовал Региональный общественный благотворительный фонд содействия увековечению памяти погибших граждан в сентябре-октябре

1993 года; мемориал поддерживали энтузиасты (Кашин 2008). Неоднократно возникали конфликты, связанные с посягательствами на мемориал в целом и на его активистов.

Убийство Т. В. Качаравы 13 ноября 2005 года. Активный представитель движения антифа был убит скинхедами-наци на площади Восстания в Санкт-Петербурге. На месте убийства возникла «стена памяти», покрытая мемориальными и антифашистскими граффити (Frankfurter 2005). Происходила и символическая борьба: граффити уничтожались, закрашивались идеологическими противниками, оставлялись компрометирующие надписи.

Убийство А. С. Политковской 7 октября 2006 года. Вечером того же дня к месту убийства несли цветы, оставляли зажженные свечи (В Москве 2006); на другой день состоялось траурное мероприятие на Пушкинской площади, где первоначально намечался митинг против антигрузинской политики (На Пушкинской 2006). В первую годовщину убийства около подъезда Политковской была установлена мемориальная доска. Ежегодно 7 октября совершаются акции памяти. Во время каждой из них у мемориальной доски на месте убийства возобновляется мемориал. Вторая доска была открыта 7 октября 2013 года на здании редакции «Новой газеты» (Россия 2013).

Убийство С. Ю. Маркелова и А. Э. Бабуровой 19 января 2009 года имело политическое звучание: Маркелов — адвокат и правозащитник (участвовавший, помимо прочего, в деле Ю. Д. Буданова) — воспринимался как оппонент ультраправых. Наутро на месте убийства образовался мемориал (Киллера 2009), который поддерживается до настоящего времени.

Вечером 20 января в Санкт-Петербурге прошло шествие от места убийства Качаравы до Марсова поля; в Москве с третьей попытки (первые две были пресечены ОМОНОм) состоялось 20-минутное несогласованное шествие. В конце 2009 года был создан Комитет 19 ян-

варя, который занимается преимущественно вопросами сохранения памяти о Маркелове, Бабуровой и прочих погибших антифашистах.

Ежегодно в день убийства проводится мемориальное шествие, которое начинается от Пушкинской площади и заканчивается на месте убийства (исключение — шествие 2009 года); основной контингент данной акции составляют антифашисты, левые радикалы, феминистки. В эти дни мемориал переполнен цветами, в прочее же время он существует в минимизированном состоянии: на крыльце дома можно увидеть портреты убитых, немного цветов, лампы. Иногда здесь появляются портреты других погибших, которые были известны как антифашисты. На мемориале осуществлялись целенаправленные акты вандализма (Неонацисты 2011).

Убийство Е. Н. Свиридова 6 декабря 2010 года. 28-летний москвич Егор Свиридов погиб в драке с молодыми выходцами с Северного Кавказа; его смерть всколыхнула околофутбольную молодежь и привела к серии массовых акций, самой известной из которых стало выступление на Манежной площади 11 декабря 2010 года. Автобусная остановка, на которой произошло убийство, была мемориалом примерно в течение двух месяцев; позднее через дорогу на газоне был сооружен поминальный крест. Спонтанный мемориал содержал очень много символики, связанной с футбольными фанатами (шарфы, кепки и пр.).

Убийство Ю. Д. Буданова 10 июня 2011 года. Полковник Буданов, участвуя в 2000 году в боевых действиях в Чечне, убил 18-летнюю местную жительницу, заподозлив в ней участницу бандформирования. Дело имело политический резонанс, Буданов был осужден, но в 2009 году вышел на свободу досрочно. 10 июня 2011 года во дворе дома № 38/16 по Комсомольскому проспекту в Москве он был застрелен киллером. В тот же день на месте его гибели возник стихийный мемориал (К месту 2011; Цветы 2011);

сюда несли цветы, свечи, плакаты, символические предметы.

Несмотря на то, что Буданов был лишен воинских званий и орденов, его похороны прошли с воинскими почестями (Прощание 2011), поэтому их можно рассматривать как символическое политическое высказывание. 24 ноября 2011 года, в день рождения Буданова, на месте убийства был возведен памятный знак. Его установка произошла без соблюдения необходимых административных процедур и не имела медийного освещения; сообщение в СМИ появилось только через четыре дня. Известно, что памятник соорудил сын погибшего на средства от пожертвований; при его открытии выступил Владимир Жириновский, присутствовала группа от ЛДПР (Таинственный 2011). Установка вызвала неоднозначную реакцию в обществе (Памятник 2011), однако, несмотря на незаконный статус, памятник сохранился.

Убийство Е. Щербакова в ночь на 10 октября 2013 года в московском Западном Бирюлёве привело к всплеску антииммигрантских настроений. На месте убийства был создан мемориал, однако долго он не просуществовал. Большой общественный резонанс получил «народный сход», перешедший в волнения (Громов 2014). Впоследствии акции не повторялись.

Как политические высказывания можно также расценить *террористические акты*, происходившие в России в последние десятилетия. Все они приводили к возникновению стихийных мемориалов; во многих случаях на их месте сооружались памятники, устанавливались мемориальные доски. Только в Москве существует не менее десятка таких объектов. На годовщины событий к ним возлагают цветы, венки и символические предметы. Делают это родственники погибших и те, кому небезразлична память о трагедии, иногда присутствуют участники общественных организаций. В частности, поминовения происходят около памятника жертвам теракта в Беслане, уста-

новленного на Солянке (Юдкина 2014); помимо прочего, здесь сложилась традиция ставить на постамент бутылки с водой, поскольку дети-заложники страдали от жажды.

Повторим, что перечисленные нами случаи коммеморативных практик относятся к самым разным частям политического спектра. И все же можно выявить объединяющие их закономерности.

Во-первых, для поминальных действий и длительного поддержания мемориала необходима группа — активная, имеющая непосредственное отношение к погибшему или идентифицирующая себя с его окружением, достаточно слаженная и имеющая опыт совместной деятельности. Именно ее представители выступают инициаторами создания и поддержания мемориала. Это могут быть родственники и друзья, однако при мощной общественной реакции оказываются охваченными значительно более крупные среды.

А. Д. Соколова в качестве примеров массовых траурных мероприятий приводит поминальное шествие и похороны команды «Локомотив» в Ярославле (2011) и выступление на Манежной площади (Немцов 2015). Обращает на себя внимание то, что и там, и там движущей силой акций выступили спортивные болельщики (околофутбольная молодежь). Такие же «группы поддержки» были задействованы при поминании Буданова и Щербакова.

Убийство Буданова вызвало большой отклик, поскольку оказалось вовлечено в актуальную социальную проблематику, связанную с межнациональной напряженностью и иммигрантофобией, а также с переживанием событий недавней войны в Чечне. Группами, поддерживающими мемориальные действия, были поэтому: а) ультраправая молодежь, особенно футбольные фанаты и околофутбол²; б) участники боевых действий в Чечне и члены их семей. Важно отметить также помощь со стороны ЛДПР (сын Буданова состоял в партии).

Мемориал на Дружинниковской поддерживают родственники погибших, участники восстания 1993 года, коммунистические (в частности, КПРФ) и имперские организации.

Резонанс, вызванный убийствами, обычно встраивается в уже наличествовавшую политическую деятельность; группы, представляющие различные части политического спектра, получают информационный повод для акций. Так, коммунисты были затронуты подавлением восстания 1993 года; либеральная оппозиция — убийством Политковской; антифашисты и левые радикалы — убийствами Качаравы, Маркелова и Бабуровой; ультраправые — убийствами Свиридова, Буданова и Щербакова. Ни в коем случае нельзя говорить, что все участники перечисленных поминальных акций являются политическими активистами. Трагические события привлекают и широкие массы, не имеющие четкой политической позиции. Но политические активисты, вследствие имеющегося у них опыта уличной борьбы, часто становятся катализаторами мемориальных процессов и двигателем самоорганизации.

Во-вторых, участники коммеморативных практик не только выражали скорбь по погибшим, но и формировали посыл, связанный с политическим контекстом события. Так, действия в память погибших в 1993 году содержали антиельцинские и антилиберальные высказывания; в память Свиридова, Буданова и Щербакова — антимигрантские и антикавказские; поминание Политковской — либеральные (связанные с правами человека), а Качаравы, Маркелова и Бабуровой — антифашистские.

В современных практиках часто встречается приношение на могилу или другое место поминания предметов, характеризующих

покойного (Громов 2010; Громов 2013): детям приносят игрушки, погибшим в авиакатастрофах — самолетики (Сбитый 2015) и т.д. В рамках той же традиции на мемориал Егора Свиридова приносили предметы с символикой различных футбольных клубов и водку, к памятнику Буданову — предметы с военной символикой.

Один из способов формирования символического высказывания — выкладывание текстов (в том числе стихов), посвященных произошедшему трагическому событию.

В-третьих, длительные (в перспективе нескольких лет) поминальные акции осуществляются скорее в тех случаях, когда политическая проблема, затронутая убийством, остается нерешенной.

Показательна ситуация с выступлением на Манежной площади 11 декабря 2010 года. Участники массового пикета выдвигали требование найти и наказать убийц Егора Свиридова (считалось, что правоохранные органы не проявляли в работе должной активности). Задержание убийц привело к тому, что попытка повторить акцию через месяц (Милиция 2011) оказалась неудачной, поскольку никто на нее не пришел.

Конечно, следует учитывать оперативные меры милиции после событий 11 декабря (Нургалиев 2010), но в целом, как нам кажется, именно общее решение проблемы привело к тому, что акции в память о Свиридове не стали систематическими (массовых действий не случилось и на сороковины после его гибели, и на ее годовщину). Достигли цели и выступления в Западном Бирюлёве: правительство Москвы удовлетворило ряд требований протестующих, убийца был найден и наказан — видимо, поэтому акция не имела продолжения.

2. Незадолго до этого произошли упомянутые выше события на Манежной площади; ожидалась «вторая Манежка» и после убийства Буданова, из-за чего московская полиция была приведена в состояние повышенной готовности (Полиция 2011).

Можно разобрать также ситуацию коммеморации защитников Белого дома, погибших в 1991 году. Их память увековечена, и ежегодно проводятся поминальные мероприятия (Почему 2011), но собирают они довольно незначительный круг участников. Часть поминальных действий перенесена на 22 августа — День российского флага. Ввиду того, что политические силы, которых придерживались погибшие, в 1991 году победили, коммеморативные практики на настоящий момент не имеют протестного характера, поддерживаются «официально». Забвение погибших в 1991 году обусловлено в том числе последующими историческими событиями: они затмили августовский путч и во многом девальвировали пафос тех дней.

Наконец, иногда создание мемориала и поминальные действия воспринимаются в качестве возобновления политического конфликта. Противоборствующая сторона совершает нападки на мемориал, выражающиеся в вандализме, размещении конфликтной символики или же запрещении коммеморации, если у нее на это имеются юридические полномочия (проще говоря, если врагом коммеморации выступает власть).

В контексте подобного рода конфликтности ультраправые нападают на мемориалы Качаравы, Маркелова и Бабуровой, а чеченская общественность выступает против установки памятника Буданову.

Как пример диалога с противоборцем опишем случай, который мы наблюдали на мемориале Егора Свиридова: помимо предметов с символикой различных спортивных клубов появились кепка и вымпел грозненской ко-

манды «Терек». Некий болельщик из Грозного таким образом попытался заявить о братстве футбольных фанатов независимо от их этнической принадлежности. Однако его призыв был одобрен не всеми — вскоре символика «Терека» исчезла с мемориала.

Как мы видим, коммеморативные практики, затрагивающие сферу политического, построены по достаточно однотипному сценарию. Варьируются вторичные элементы (например, предметы, приносимые на мемориал), но основная схема остается неизменной, поскольку диктуется логикой выражения скорби и политической позиции в современном обществе.

Рассмотрим, как перечисленные элементы проявляются в деятельности мемориала на Большом Москворецком мосту.

1. Костяком дежурных являются активисты группы, сложившейся за два месяца до этого вокруг акций на Манежной площади³, и участники движения «Солидарность». Данные сообщества распространили свою деятельность на Большой Москворецкий мост, привлекая дополнительных добровольцев. Подавляющее большинство активистов моста имеют опыт участия в уличных протестных акциях.
2. И траурные акции, и сам мемориал на Немцовом мосту являются символическим высказыванием, направленным не только на поддержание памяти Бориса Немцова, но и на продвижение его политических идей.
3. Мемориал при поддержке активистов существует уже более года. Такая длительность обусловлена неразрешенностью конфликта, связанного с убийством Немцова: не уста-

3. Началом данной серии акций стал «народный сход», состоявшийся на Манежной площади 30 декабря 2014 года в связи с оглашением судебного приговора братьям Алексею и Олегу Навальным. В последующие месяцы здесь проводились (и проводятся до сих пор) одиночные пикеты и регулярные (одно время — ежедневные) встречи активистов. Сформировался небольшой, но слаженный круг единомышленников, имеющих опыт координации усилий и экстремальности.

новлена памятная табличка, не найден заказчик преступления, в обществе не снижается уровень напряженности, связанной с сокращением политических свобод и ожиданием политического террора.

4. Мемориал подвергается регулярному уничтожению со стороны коммунальных структур, последнее время — в сотрудничестве с полицией. Происходит это в контексте политической конъюнктуры, стигматизирующей оппозицию и нагнетающей моральную панику, связанную с ожиданием «майдана», направляемого Западом и призванного дестабилизировать ситуацию в России. В рамках такой же моральной паники происходят нападения на мемориал и дежурных со стороны пропутински настроенных граждан, в том числе активистских групп.

Хотя мы и отметили сходство Немцова моста с другими стихийными мемориалами, необходимо отметить новацию, введенную активистами и в политический акционизм, и в поминальную обрядность (в упоминавшемся выше классификаторе Шарпа такой формы действия нет) — это *длительное, непрерывное дежурство, вахта памяти*. Мемориал оказывается местом не только сосредоточения предметов (цветов, портретов и пр.), но и постоянного присутствия людей, поддерживающих поминальный обряд. Подвижничество активистов оказывается как поминальным действием, так и символическим политическим высказыванием.

Литература

В Москве 2006 — В Москве убита журналист Анна Политковская // NEWS.ru.com. 07.10.2006. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/arch/russia/07oct2006/assassination.html>.

В Одессе 2014 — В Одессе разобрали мемориал погибшим 2 мая // Lenta.ru. 19.07.2014. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://lenta.ru/news/2014/07/19/memorial>.

В Одессе 2015 — В Одессе уничтожили мемориал погибшим 2 мая и разгромили сквер Небесной сотни // Mail.Ru. 12.05.2015. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://news.mail.ru/incident/22000407>.

Вечная 2013 — Вечная память павшим героям! // Завтра. 03.10.2013. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://zavtra.ru/content/view/vechnaya-pamyat-pavshim-geroam>.

Громов — Громов Д. В. Немцов мост как символическая интеракция // Антропологический форум. (В печати).

Громов 2010 — Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // Живая старина. 2010. № 1. С. 30–33.

Громов 2013 — Громов Д. В. Обрядность в городском ландшафте — объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 71–82.

Громов 2014 — Громов Д. В. Конфликт в Бирюлёво // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2013 году. Ежегодный доклад / Под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 108–118.

Громов 2015 — Громов Д. В. Немцов мост: мемориализация и конфликт интересов // Усна історія (не)подоланого минулого. Матеріали Міжнародної наукової конференції, 8–11 жовтня 2015 р. Одеса, 2015. Одеса, 2016.

К месту 2011 — К месту убийства Буданова собрались люди, один из них попытался устроить стихийный митинг // NEWSru.com. 10.06.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/russia/10jun2011/meeting.html>.

Кашин 2008 — Кашин О. Два креста и баррикада. Народный мемориал на Пресне // Русская жизнь. 08.10.2008. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://rulife.ru/old/mode/article/959>.

Киллера 2009 — Киллера, застрелившего адвоката Станислава Маркелова, засняли камеры наружного наблюдения // NEWSru.com. 20.01.2009. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/arch/russia/20jan2009/markelov.html#4>.

Комитет 2000 — Комитет памяти // Завтра. 18.09.2000. № 38(355). [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://zavtra.ru/content/view/2000-09-1916>.

Куликовцы 2015 — «Куликовцы» восстановили мемориал памяти жертв 2 мая, разрушенный вандалами // Таймер — Одесса. 10.12.2015. [Электронный ресурс. Режим доступа:] http://timer-odessa.net/news/kulikovtsi_vosstanovili_memorial_pamyati_jertv_2_maya_razrushenniy_vandalami_707.html.

Милиция 2011 — Милиция пресекла очередные беспорядки на Манежной площади // РИА Новости. 11.01.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://ria.ru/video/20110111/320343888.html>.

Молодая Гвардия 1994 — Молодая Гвардия. 1994. № 2. С. 29.

На Пушкинской 2006 — На Пушкинской площади почтили память Анны Политковской // NEWS.ru.com. 08.10.2006. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/arch/russia/08oct2006/piket.html>.

Националисты 2016 — Националисты осквернили мемориал погибшим в Доме профсоюзов // Информационный центр — Одесса. 28.02.2016. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://infocenter-odessa.com>.

Немцов 2015 — [Соколова А. Д.]. «Немцов Мост»: коммеморативная война // Мониторинг актуального фольклора. Бюллетень исследовательской группы. Вып. IV (апрель 2015 года). М.: РАНХиГС, 2015. С. 31–34.

Неонацисты 2011 — Неонацисты осквернили место убийства адвоката Маркелова и журналистки Бабуровой // NEWSru.com. 10.03.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/russia/10mar2011/oskvern.html>.

Нургалиев 2010 — Нургалиев подвел итог беспорядкам на Манежной площади: задержаны 55 человек, возбуждено 20 уголовных дел // NEWSru.com. 16.12.2010. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/russia/16dec2010/nurgal.html>.

Памятник 2011 — Памятник Юрию Буданову задел чувства чеченцев // Известия. 9.12.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://izvestia.ru/news/509248>.

Полиция 2011 — Полиция усиливает патрулирование в центре Москвы из-за возможных акций сторонников Буданова // NEWSru.com. 11.06.2011. [Электронный

ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/arch/russia/11jun2011/poli.html>.

Почему 2011 — Почему мы забыли погибших защитников «Белого дома»? // Комсомольская правда. 18.08.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://kp.ru/daily/25738.4/2727128>.

Прощание 2011 — Прощание с Будановым // Интерфакс. 13.06.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://interfax.ru/russia/194314>.

Россия 2013 — Россия вступила в мировое сообщество помнящих Политковскую // Новая газета. 09.10.2013. (№ 113). [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://novayagazeta.ru/society/60352.html>.

Сбитый 2015 — [Соколова А. Д.]. Сбитый самолет и теракт в Париже: между протестом и мемориализацией // Мониторинг актуального фольклора. Бюллетень исследовательской группы. Вып. XI–XII (ноябрь–декабрь 2015 года). М.: РАНХиГС, 2015. С. 4–9.

Соколова 2014 — Соколова А. Д. Спонтанная мемориализация в городском ландшафте // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 67–106.

Соколова, Юдкина 2012 — Соколова А. Д., Юдкина А. Б. Памятные знаки на местах автомобильных аварий // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 150–164.

Таинственный 2011 — Таинственный памятник Буданову воздвигли на месте убийства бывшего полковника // NEWSru.com. 28.11.2011. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/arch/russia/28nov2011/budanov.html>.

У Дома профсоюзов 2015 — У Дома профсоюзов в Одессе вандалы разбили мемориал памяти погибших 2 мая // Харьков. Новостное агентство. 12.05.2015. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://nahnews.org/226321-u-doma-profsoyuzov-v-odesse-vandaly-razbili-memorial-pamyati-pogibshix-2-maya>.

Цветы 2011 — Цветы на месте убийства полковника Юрия Буданова // [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://yablor.ru/blogs/cveti-na-meste-ubiystva-polkovnika-yuriya-budanova/1637620>. Зап. 11.06.2011.

Шевченко 2010 — Шевченко В. Забытые жертвы октября 1993 года. Тула, 2010.

Юдкина 2014 — Юдкина А. Б. Мемориализация Бесланской трагедии // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 48–61.

Юрия Буданова 2012 — Юрия Буданова убивали за «группу» // Коммерсант. 07.07.2012. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://kommersant.ru/doc-y/1976394>.

Frankfurter 2005 — Frankfurter Rundschau: студента из Петербурга закололи «точно и профессионально» // NEWSru.com. 21.11.2005. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://newsru.com/crime/21nov2005/ub.html>.

McGurk's Bar 2015 — McGurk's Bar memorial vandals condemned // Belfast Telegraph. 11.06.2015. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://belfasttelegraph.co.uk/news/northern-ireland/mcgurks-bar-memorial-vandals-condemned-31295998.html>.

Memorial 2014 — Memorial to three Scottish soldiers attacked in north Belfast // BBC. 09.06.2014. [Электронный ресурс. Режим доступа:] <http://bbc.com/news/uk-northern-ireland-27772680>.

Santino 2011 — Santino J. Between Commemoration and Social Activism: Spontane-

Литература

ous Shrines, Grassroot Memorialization and the Public Rituaesque in Derry // Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death / ed. by P. J. Margry, C. Sánchez-Carretero. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2011.

Sharp 2003 — Sharp G. From dictatorship to democracy: A conceptual framework for liberation. The Albert Einstein Institution, 2003.

Алексей Конкка

Кладбище в Гридине как выдающийся объект сакральной географии Карельского Поморья

Село Гридино на Карельском берегу Белого моря, по некоторым сведениям, основано староверами из карел. Само место известно с XIV века: здесь были соляные варницы Соловецкого монастыря. Однако только в 1694 году впервые упоминается о двух постоянных жителях деревни Гридинская губа, как она называлась тогда. Более чем через 120 лет, в 1820-е годы, в Поморье работала экспедиция Рейнеке, которая сделала следующий вывод об этнической принадлежности жителей: «Деревни Гридино, Калгалакшу, Поньгу и Шую можно причислить к карельским по смеси ея обывателей» (Бернштам 1978: 59). Так что количество говорящих на карельском языке жителей Гридино в начале XIX века было преобладающим. Не был забыт карельский язык вплоть до 80-х годов XX века: на нем говорили взятые из карельских деревень замуж в Гридино женщины (Логинов 2008: 171). Таким образом, переселение сюда карелов из внутренних районов шло на протяжении веков. В силу ряда причин через некоторое время переселенцы забывали свой язык и становились русскоговорящими поморами. Тем не менее язы-

ковая ассимиляция в традиционном обществе никоим образом не совпадает, а иногда и вовсе не влияет на изменения в других областях материальной и духовной культуры. Именно поэтому сведения об этническом компоненте села Гридино, как увидим позже, очень существенны для определения генезиса тех явлений культуры, о которых пойдет речь в статье.

Гридино — очень своеобразное село, расположенное среди голых скал. Деревянные мостки, взбирающиеся по камням вверх на высоту нескольких этажей, — улицы; здесь же — бани, амбары, кривые заборчики из жердей и старых рыболовных сетей, стоящая в центре села церквушка Георгия Победоносца XIX века с разваливающейся главкой... Однако главную достопримечательность составляет, по моему мнению, деревенское кладбище, которое источники называют старообрядческим в силу того, что некоторые могилы XIX века покрыты домовинами, а вместо крестов стоят столбики с резьбой, так называемые «голубцы». Такие могильные столбики, а также домовины или «домики мертвых» некогда были характерны для всей Карелии.

Что же касается старообрядчества, то большая часть населения как Беломорья, так и Северной Карелии в целом придерживалась старой веры. Так обычно происходило на национальных окраинах Российской империи, где население уже было крещено в православную веру, но сохраняло множество языческих черт в духовной культуре. Старообрядчество же как законсервированная форма «древлего благочестия», несомненно, способствовало их сохранению. Гридинское кладбище знаменательно в первую очередь большим количеством надгробных памятников старого типа, относительной их сохранностью, а также художественными особенностями формы и резьбы деталей надгробных сооружений, главная черта которых — особая гармония с окружающей природой.

Кладбище в Гридине — часть сакральной географии, которая была также непосредственно связана с кризисной сетью — сетью объектов на местности, обладавших различной степенью сакральности, то есть имевших прямую или опосредствованную связь с иным миром, с природными силами и божествами (например святыми угодниками), умершими предками рода и т.д. Данные объекты характерны тем, что их свойства использовались как для противостояния кризисам, так и для их предотвращения, под которыми понимались как чисто личностные (болезнь или смерть родственников, падеж скота, угроза хозяйству из-за неурожая или угроза гибели в какой-то неординарной ситуации и пр.), так и общественные, касающиеся всего рода или поселения. Тогда через посредство знающих людей (знахарей или колдунов) или напрямую обращались к потусторонним силам, совершая молитву, а часто давая обет во спасение, или на выздоровление родных, или во имя благополучия рода. Сакральные места могли находиться вокруг одного поселения, но чаще всего район притяжения к особо почитаемым природным объектам или святыням был

гораздо шире и мог охватывать область от одной волости до целых уездов.

Если обозначить собственно объекты сакральной географии Поморья, то ими могут быть: 1) гора или щелья, 2) камень, 3) озеро или ламба, 4) остров или корга, 5) источник, 6) отдельное почитаемое дерево, 7) священная роща, 8) крест, 9) отдельная могила (например, легендарной личности), 10) кладбище или сама кладбищенская роща, 11) часовня, 12) церковь или монастырь. На особо почитаемых местах — природных объектах или могилах исторических личностей — сакральные объекты могут объединяться в группы (например, гора — камень — источник или источник — дерево — обетный крест). Кресты и часовни также довольно часто стояли в рощах и на кладбищах, на перекрестках дорог или в самой деревне, нередко будучи посвященными святому, именем которого был назван местный деревенский праздник.

О крестах как количественно наиболее заметных сооружениях в Поморье стоит сказать отдельно. Они, как правило, делятся на поминальные, обетные, дорожные или поклонные. Называться они могли по-разному, но ставились обычно либо по обету, либо на месте гибели людей (в Поморье раньше было довольно много крестов, поставленных по берегам в местах гибели морепромышленников), либо на местах сгоревших церквей и часовен, а также на путях (например, на длинных мысах, где путешественники могли помолиться о благополучном завершении пути). Крест могли поставить и в ознаменование спасения во время шторма на каком-нибудь острове. То есть функции у крестов могли быть разными, но стоит заметить, что довольно часто крест находился недалеко от почитаемого дерева или прямо под ним (если в этом месте вообще росли деревья), а функции дерева, дерева-знака, переносились на крест. Такие деревья со знаками на стволах или особым образом обрубленные, можно обнаружить и в наше время.

На Святой Горе в поморском селе Нюхча молились в Троицу за всех умерших, развешивая полотенца и платки на большом деревянном кресте, а также на окружающих святое место деревьях. Вероятнее всего, эта выделяющаяся на местности гора была некогда местом жертвоприношений живших здесь лопарей, передавших по наследству поморам свою святыню. Что касается Троицы, т.е. праздника мертвых (некоторые его называли также Пасхой умерших), то в священной роще у поморских карел, в Боярской, в Троицу качались на качелях, что воспринималось как жертва умершим, так как роща в Боярской была раньше кладбищем (устное сообщение Ю. И. Ковыркиной).

Кладбище, в силу развитого культа предков и широкого его воздействия на различные области жизни социума, занимало особое место в сети сакральных объектов. При этом при обращении к умершим родственникам и предкам посредством молитвы или причети (ср. кар. *syntyset* — прародители, Степанова 2004: 265-267; Конкка У. 1992) посещение кладбища не было обязательным. Тем не менее кладбища посещались несколько раз в год на праздники, а также во время семейных торжеств, например, на свадьбу, когда невеста могла пойти на кладбище испрашивать благословения у своих родителей или одного из них, поминовений умерших или по всевозможным личным поводам (в том числе ради лечения болезней). Чаше всего, обращаясь к умершим, на могиле исполняли причитания: особенный, ни с чем не сравнимый язык плача был языком общения с умершими представителями рода (Алексеевский 2010).

В свое время мною был разработан алгоритм описания кладбищ (Конкка 2012: 114-115) из пяти пунктов:

1. Расположение кладбищ относительно поселений, ориентация могил, детали ландшафта и водоемы, наличие кладбищенской рощи и ограды вокруг нее, породы составляющих рощу деревьев, почва и пр.

2. Наличие деревьев-знаков по дороге на кладбище и в самой роще. Функции дерева на кладбище: захоронение под деревом или дерево у могилы, дерево в качестве намогильного памятника (знаки на дереве), хранение на дереве или под ним атрибутов похоронно-поминального обряда.

3. Огораживание могил. Форма, величина и специфические особенности оград. Наличие особо огороженных родовых или семейных захоронений. Количество огороженных и неогороженных могил. Величина земляных намогильных холмиков, обкладывание их дерном или мхом. Наличие каменной обкладки могил. Камни на могиле.

4. Присутствие надгробных сооружений из дерева. Домовины, срубы и «ящики» из досок. Намогильные столбцы и кресты. Их величина, форма и количественное соотношение. Доски на могиле (кар. *калмалаута*). Наличие местной специфики надгробных сооружений. Механизмы сохранения традиции: связь надгробных сооружений с элементами декора жилых и хозяйственных строений.

5. Цветовая гамма надгробных сооружений и предметов ритуального характера, оставляемых на могиле. Преобладающие цвета и их использование. Отражение традиционных цветов крестьянского быта в оформлении намогильных сооружений и предметах поминального культа.

Все эти признаки (назовем их традиционными) имеют непосредственное отношение к мифологии, связанной в народном сознании со смертью и переходом человека в иной мир. Попробуем применить данный алгоритм для описания гридинского кладбища, используя отснятый мной в 2009 году фотоматериал.

1. Кладбище находится на песчаном сухом участке леса, в 250-300 м от берега моря, примерно в 15 м над его уровнем. От центра села (церкви) оно расположено по прямой в 700-

800 м по направлению на запад. От села кладбище отделяет пересыхающий летом болотистый ручей. Следует заметить, что здесь соблюден принцип «кладбища за водой», характерный для саамов и карел, у которых в старину кладбища всегда располагались на островах. Тот же принцип действовал при выборе места для кладбища и во многих поморских деревнях: относительно дер. Калгалакши о. Могильный (второе название кладбищенского острова Буян) находится за водой в морском заливе, река отделяет и старое кладбище в Поньгеме, за рекой на мысу находится кладбище в Колежме. Одно из кладбищ (вероятно, самое старое) в Керети также располагалось за рекой. Реки отделяют кладбища от центра поселения в Сумском Посаде, Шижне, Нюхче. Деревенское кладбище в Княжой Губе расположено на другом берегу Князегубского залива, и так далее. Множество деревенских кладбищ на Севере находилось на островах, на другом берегу реки, залива озера или морской бухты, то есть «за водой», которая по древним представлениям местного населения служила препятствием для передвижения покойников, стремившихся в свой родной дом и после смерти (см. напр.: Панченко 2013).

По карельским представлениям (и, судя по всему, по представлениям многих северных народов), существовало как бы два варианта мира мертвых. Один был далеко на севере (в устье северных рек, на островах или далеко в «ледовитом море»), второй же находился рядом — часто прямо за околицей — на деревенском родовом кладбище (Siikala 1994: 120). То есть иной мир начинался за кладбищенской оградой. Это особенно характерно для Карелии, где практически нет деревень без собственного кладбища, а в крупных населенных пунктах их могло быть и два-три, что, вероятнее всего, восходит к родовым захоронениям (например, членов одной семьи обычно хоронили в своем «углу» или сегменте кладбищенской территории, даже если

кладбище в деревне было одно на всех). В этом отношении характерно село Нюхча, в котором насчитывается пять кладбищ, идущих одно за другим, каждое следующее — в пределах видимости от предыдущего.



Рис. 1. Вход на кладбище со стороны ручья

Погостная система, когда умерших возят на погост к церкви, иногда за десятки километров, здесь развита не была. Поэтому-то и можно говорить о сохранении родовой структуры, когда представителей рода хоронили в непосредственной близости от поселения. Один пример: мне в 2009 году в Калгалакше местный житель рассказывал, что по утрам он вставал у своего окна, выходящего на пролив, и напротив, на Могильном (кладбищенском) острове, видел крест на могиле своего деда. «Так я с дедом, глядя в окно, и пил по утрам чай», — говорил он. Действительно, прямо напротив деревни, через узкую губу, находится довольно обширный остров, на котором издревле было кладбище. На острове в свое время, напротив определенной группы домов, на мандере, было несколько своего рода просек с вырубленным молодняком, на каждой из которых на возвышенном месте находилось по два-три десятка могил с большими поморскими крестами. Таких отдельно взятых групп захоронений на острове Могильном я насчитал до десятка.

В выборе места для кладбища участвовало сразу несколько факторов: кладбище должно было по возможности располагаться на возвышенном месте, на песчаной почве, поэтому очень хорошо подходили песчаные гряды. Лес на кладбище должен был быть по преимуществу хвойный, одновременно действовал упомянутый принцип «за водой», но еще свою роль играла и ориентировка на местности, то есть в какой стороне света по отношению к поселению должно было находиться кладбище. Идеальные места для кладбищ, где совпадали все факторы, попадались редко. Поэтому, к примеру, кладбище карельской деревни Соностров находилось в 4,5 км от поселения, на берегу морского залива.

Кладбищенская роща в Гридине представляет собой рослый хвойный лес (ель, сосна) с преобладанием ели. Возраст деревьев в основном от 100 до 250 лет. Роща имеет длину 105 м и ширину примерно 90-100 м. Ориента-

ция могил: северо-восток — юго-запад, а также восток-запад. При этом надмогильные памятники находятся на восточной стороне могилы, то есть в ногах покойников, что, как и северо-восточная ориентация могил, является традиционной для Карелии. В 1930-е годы по почину местных комсомольцев вокруг кладбища была сооружена деревянная изгородь, которая в 1950-е годы подновлялась, но к сегодняшнему дню по большей части разрушилась.

2. Кладбища повсеместно на Европейском Севере России являются своего рода индикатором, по которому сразу можно определить, насколько сильна в данной местности традиция вырубания (или вырезания) ритуальных деревьев-знаков — карсикко (от *karsia* «обрубать ветки», ср. «карзать»; восточнее, в Архангельской и Вологодской губерниях, такие окарзанные деревья-знаки называли залазями), основными функциями которых было обозначить дорогу душе умершего на тот свет и оградить живых



Рис. 2–3. Ели-карсикко с обрубленными ветвями (для всех рисунков: фото А. Конкка, 2009, если не заявлено иначе)



Рис. 4-5. Сосны-карсикко с затесами на стволах (слева — карсикко со свежими затесами у автомобильной дороги напротив кладбища)

от мертвых в этом мире. Без особой надобности в кладбищенской роще, по традиционным понятиям жителей Карелии, ничего трогать было нельзя (собирать ягоды или грибы, ломать ветки или рвать листья, рубить деревья). Особая надобность может наступить в связи с самими похоронами и с совершением обряда, в том числе с вырубанием карсикко. Следует отметить, что обряд вырубания карсикко умершего был зафиксирован на всех кладбищах поморских деревень Терского, Кандалакшского, Карельского и Поморского берегов.

Общее число деревьев-знаков, то есть хвойных деревьев с обрубленными кронами и/или ветвями, а также с зарубками на стволах на гридинском кладбище составляет 98 (Рис. 2-5). В том числе 21 карсикко (сосна, ель) расположен вне территории кладбища, в его ближайшей округе, на развилках троп и вдоль автомобильной дороги. Помимо того, в самом селе

на перекрестках дорог, ведущих на кладбище, зафиксировано еще семь деревьев-знаков.

Одной из функций карсикко, по карельским и финским материалам, была привязка бродячей души покойника, но, помимо этого, карсикко — это дорога для души, по которой она через определенное время уходит в иные миры. Карсикко на кладбище выступают и в роли долгосрочных намогильных памятников: зарубленное дерево (на затесах встречаются вырезанные инициалы покойного) сохраняется гораздо дольше намогильных столбцов. Таких знаков было обнаружено три: на старой заросшей зарубке можно было прочесть инициалы «МА», а на другой двухсотлетней сосне обнаружилось два знака из поперечных черт, вырезанных по диагонали, — это элементы, которые часто использовались в начертании родовых клейм или знаков собственности. Следует сказать, что сохранность знаков, вырезанных в за-



Рис. 6-7. Деревянная иконка-крест в заросшей зарубке на сосне и (справа) крест, вырезанный в стволе ели

тесях на деревьях, зависит, прежде всего, от величины затеси. Небольшие или узкие затеси сосна, например, затягивает корой и заболонью, часто на стволе остается лишь рубец.

Иногда на затесях можно встретить прибитые к дереву иконки или складни такие же, как на надгробных столбах. Такая деревянная иконка-крест, предположительно выгорецкой работы, была обнаружена на одной из старых сосен (Рис. 6). Она глубоко заросла в поверхность дерева, что позволяет датировать время похорон предположительно началом XX века. В южной части кладбища на одной из елей обнаружился крест, вырезанный в стволе, высотой около метра. Судя по степени зарастания, он был вырезан на относительно молодом дереве (Рис. 7). На деревьях или под ними на гридинском кладбище хранились инструменты и прочие атрибуты похорон: венки, шести-носилки, ломы и лопаты, топоры, тазы

и ведра, грабли и метлы для опахивания могилы, причем метлы могли храниться в развилке стволов. То есть здесь соблюдался общеизвестный принцип: с кладбища ничего не приносят обратно, все атрибуты обряда похорон или инструменты для благоустройства могил остаются под деревьями недалеко от могилы. В обрядовом поведении, как правило, нет случайностей. Так и хранение не используемого уже венка или голика в развилке карсикко не может быть делом случая. Впервые я обнаружил использованный для опахивания могилы голик на сосне-карсикко в 1984 году в дер. Корза Пряжинского района Карелии. Голик был поднят в развилку ветвей на дерево у могилы на уровень 3,5 метров от земли, то есть был отправлен как атрибут потустороннего мира вслед за покойником.

3. Ограды на гридинском кладбище, судя по всему, явление недавнее. Большинство из

них — деревянные, украшенные остроконечными навершиями, высотой не более 1-1,3 м. Современные железные ограды также встречаются. Обнаружено несколько «тесных» оград на одиночных могилах, когда расстояние между надгробным холмиком и оградой составляет не более 10-15 см. Родовых захоронений в одной ограде (пять и более могил) насчитывается четыре. Относительно оград на гридинском кладбище имеется интересное свидетельство К.К. Логинова: «В нескольких случаях (когда внутри ограды нет больших деревьев) семейную ограду и ближайшее дерево соединяет жердь... В одном из ответов наших информантов было указано, что “по жерди душа выбирается из ограды и поднимается к небу”» (Логинов 2008: 187).

Длина надгробных холмиков была не более 1,5-2 м, высота от 30 см до полуметра. Боль-

шинство сохранившихся холмиков покрыто дерном, обнаружено четыре случая каменной обкладки могил по периметру. Вполне вероятно, что их могло быть и гораздо больше, так как на многих старых могилах холмик вообще не фиксируется. По некоторым данным из северо-западной Карелии, камни для обкладки могилы приносили с берега, из воды. Вода самым разнообразным образом связана с погребальным обрядом. По представлениям саамов, оставивших глубокий след в культуре северных карел и поморов, вход в нижний мир мог находиться на дне озер. Такие озера — сайво — были, как правило, сакральными объектами, им приносились жертвы.

4. На кладбище в 2009 году было найдено четыре относительно сохранившихся домовины со столбцами (Рис. 8-9), а также две — в разрушенном состоянии. Речь идет об одной из форм



Рис. 8. Столбец с вставленной в него деревянной резной иконкой и домовиной с «оконом» (здесь — с некогда закрывавшейся на крючок «ставню»)



Рис. 9. Частично разрушенная домовина с «оконом» и столбец со следом от вставленной в него иконки — части медного складня



Рис. 10. Конструкция домовины на кладбище дер. Соностров Карельского берега Белого моря. Фото А. Конкка, 2005



Рис. 11. Округлая форма торца домовины в дер. Суднозеро Вокнаволоцкой волости. Фото Р. Ф. Таровой, 1973

так называемых «домиков мертвых» (Орфинский 1998; Медведев 1998), когда могила закрывается сверху крышей из досок или плах, которые укрепляются на полукруглое основание в торцах сооружения. Дело в том, что именно полукруглое основание торца домовины является местной особенностью. Домовины такой формы зафиксированы на кладбище бывшей поморской деревни с карельским населением Соностров (Рис. 10), имеются они также на сделанной в XIX веке фотографии кладбища в с. Кереть. Если Соностров и Кереть — поморские поселения, то следующие точки, где это явление замечено, — Костомукша и Суднозеро (Рис. 11).

Последние два поселения находятся в северо-западной Карелии, ближе к границе с Финляндией. Этому может быть только два объяснения: или это говорит об изначально более широкой географии явления, или о каких-то ранних связях между данными местностями. Однако это еще не все: если сопоставить данную форму крыши домовины со стадияльно более ранними явлениями, то приходит на ум сравнение с лодкой на могиле (ср. Медведев 1998: 93-94). И действительно, в Карелии, особенно в ее северной части, собрано некоторое количество сведений о лодках, которые устанавливали на могилах. Обычай был связан с древними представлениями о том, что потусторонний мир находится за водной пре-

градой, преодолеть которую легче с помощью лодки. Лодку опрокидывали на могилу и чаще всего именно в восточных районах северной Карелии, граничащих с Поморьем, обрезали с кормовой или носовой части. В это обрезанное место вставлялась деревянная поперечина — как на корме современных лодок, где крепится подвесной мотор. Получалась своеобразная лодка-домовина. Поперечина эта имеет, естественно, полукруглую форму и очень напоминает полукруглые крыши гридинских и соностровских домовин. Для подтверждения



Рис. 12. Перевернутая лодка на могиле на кладбище дер. Лежево Беломорского района Карелии (Тароева 1965: 68)

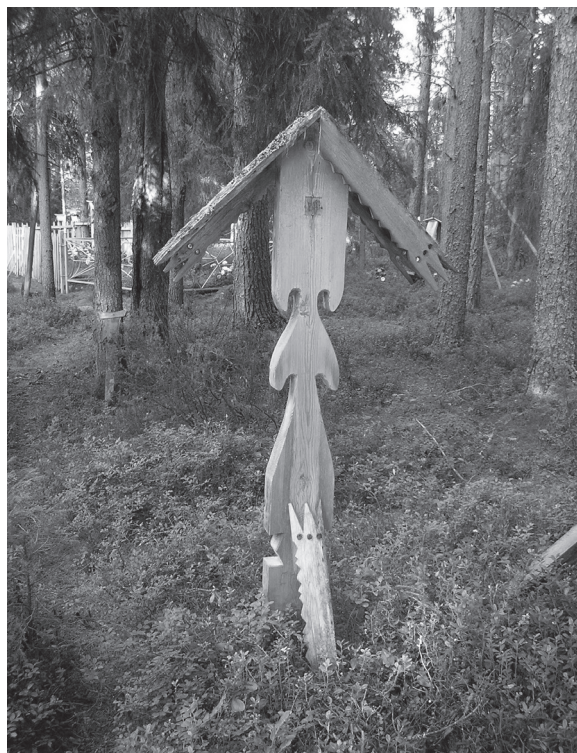


Рис. 13-14. Столбцы орнито-антропоморфного типа

данной гипотезы материала пока недостаточно, но заметим, что как лодки на могилах, так и округлые торцы домовин зафиксированы в одних и тех же местах — на крайнем западе и востоке обозначенной территории.

В торцах домовин сделаны отверстия округлой формы, так называемые «оконца», предназначенные, по народным представлениям, для выхода души наружу. На одной из старых могил обнаружено основание (два венца) для какого-то сооружения величиной 2×2 метра. Возможно, что здесь тоже была домовина, закрывавшая две могилы. Такие домовины по материалам XIX века были известны у саамов и северных карел.

Количество сохранившихся на кладбище намогильных столбцов (более 200) и их разнообразие поражает воображение. Практически все они выполнены руками мастеров, искусно владеющих инструментом. Из всех намогильных знаков крест (с крышей) в чистом виде

встретился только один раз. Обращают на себя внимание антропоморфные и зооморфные мотивы столбцов и их наверший. Многие столбцы можно интерпретировать как человеческую фигуру, а навершие крыши чаще всего напоминает водоплавающую птицу. Некоторые столбцы представляют собой стилизованную антропоморфную фигуру с руками-крыльями (Рис. 13-14).

Данные столбцы сходны с антропоморфными фигурами, вырезавшимися на деревьях в пограничье Северной Карелии и Северной Финляндии. Там эта фигура называется «хуррикас» и выполняет функции карсикко, т. е. дерева-знака. На некоторых из них руки условного «человека» гораздо длиннее натуральных и больше напоминают крылья. Вероятнее всего, это связано с представлениями о душе, которая часто является в образе птицы. Несомненно, что некогда «птичья» тема перешла с дерева на столбцы. Выше уже было отмечено, что на гридинском



Рис. 15-16. Навершия намогильных столбцов в виде птицы из Гридина (слева) и Сонострова

кладбище много наверший, напоминающих птиц. Интересно, что «крыши» многих столбцов также можно интерпретировать как продолжение фигуры птицы, то есть как крылья довольно крупной птицы на «коньке» (Рис. 15-16).

Итак, стоит еще раз подчеркнуть удивительное многообразие поморских намогильных сооружений, контуры которых могут напоминать, например, весло, лодку или стилизованную человеческую фигуру с приданными ей орнитоморфными чертами. При этом известно, что многие столбцы и домовины обыгрывают внешнее убранство дома с балясинами, с шеломами, ветреницами и полотенцами на импровизированной крыше. Таким образом, следует отметить, что в символике намогильных сооружений проявляются или отражаются, по крайней мере, три основных (хотя и разносоставных) линии, по которым шло их развитие: первая — представления о потустороннем мире (напр., душа-птица на дереве), вторая — антропоморфизм (ср. крест

как символическое изображение человека), третья — дом для умершего.

Традиция оформления столбцов в Гридине была очень сильна. На кладбище сохранились датированные концом XIX века столбцы; в то же время столбцы, установленные в 1948 и 1955 годах, по своей манере исполнения мало чем отличаются от более ранних. Отметим в скобках, что традиция резных столбцов была характерна для всей Средней и Северной Карелии, однако в Поморье и тяготеющих к нему районах они исполнялись из плах, то есть толстой сосновой доски (такой, из которой раньше делали полы в избах), в то время как в других районах столбцы изготавливали из круглого дерева или равностороннего бруса.

5. Преобладающий (в 90% случаев) цвет надгробных сооружений и оград — синий, голубой, и реже — зеленый или зеленоватый, который можно интерпретировать как оттенок синего (Рис. 15-16). Синей краской в двух случаях

были покрашены каменная обкладка могилы, отдельно стоящий камень и пень, который использовался в качестве поминального столика у могилы. Белый цвет столбцов встретился пять раз, при этом три раза белым было покрашено по синему. Желтый цвет для окраски столбцов был использован 11 раз. Отметим, что синий и желтый (охра) цвета характерны для большинства карельских и, в частности, поморских кладбищ. Более того, здесь можно говорить и обо всем Европейском Севере, для которого, помимо синего и желтого, традиционным является кирпично-красный. Тем не менее синий преобладает практически везде. Синий в целом коррелирует с представлениями о потустороннем мире, например, у саамов; охристые же и красные оттенки, вероятнее всего, связаны с воскресением и перерождением души, как красноватое дерево ольхи у карел и финнов. Данные цвета являются традиционными и для окрашивания различных частей опечья — лежанок, шестков, а также полатей и воронцов; всевозможной домашней утвари — посудников, мебели; внешнего декора — наличников, росписи дверей, фронтонов и т. д., что еще раз говорит о связи намогильных сооружений с крестьянским жилищем.

Таким образом, гридинское кладбище описано по всем пяти пунктам, указанным выше.



Рис. 17. Окрашенные в темно-синий цвет намогильные столбцы



Рис. 18. Новая часть кладбища: синие ограды

Особо следует отметить, что по некоторым из них данное кладбище уникально, что возводит его в ранг выдающихся объектов поморской сакральной географии. Оно уникально не только по количеству старых памятников, но и по своим местным особенностям, которые дают возможность раскрыть преемственность с более ранними пластами материальной и духовной культуры Европейского Севера.

Многочисленные отсылки в тексте к соседям по региону, карелам и саамам, связаны с тем, что этнически Западное Поморье межнационально: на данной территории традиционная культура складывалась под влиянием нескольких этнических групп, а именно: саамов, карелов и поморов (русских). В целом, следует сказать, что древняя прибалтийско-финская этнокультурная основа, а также продолжавшийся в течение веков приток населения из западных карельских волостей и связанные с этим процессы аккультурации и ассимиляции не могли не отразиться на антропологическом составе, языке и традиционной культуре местных жителей, создавших под влиянием специфической для славянского населения ориентации на морские промыслы и особенно сильного здесь старообрядчества свою, во многом уникальную, культурную среду, позволяющую выделить поморов в отдельную этнолокальную группу.

(Алексеевский 2010) Алексеевский М. Д. «И на погосте бывают гости»: посещение кладбища в обрядовой практике и поминальных причитаниях крестьян Русского Севера // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры / Материалы международной научной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 288–299.

(Бернштам 1978) Бернштам Т. А. Поморы: формирование группы и системы хозяйства. Л., 1978.

(Конкка 2012) Конкка А. П. Сакральная география Кенозерья: почитаемые рощи, кладбища и обетные кресты // Полевые исследования и архивация фольклорных и этнографических материалов / Материалы V научно-практического семинара. Петрозаводск, 2012. С. 102–118.

(Конкка 2013) Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013.

(Конкка У. 1992) Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

(Логинов 2008) Логинов К. К. Историко-этнографические особенности поморского села Гридино: прошлое и настоящее // Скальные ландшафты Карельского побережья Белого моря: природные особенности, хозяйственное освоение, меры по сохранению. Петрозаводск, 2008. С. 168–190.

(Медведев 1998) Медведев П. П. Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998. С. 95–103.

(Орфинский 1998) Орфинский В. П. Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998. С. 49–83.

(Панченко 2013) Панченко А. Мертвецы: «добрые», «злые» и непонятно какие. Восприятие смерти в аграрных культурах // Отечественные записки. 2013. № 5 (56) (Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2013/5>).

(Степанова 2004) Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004.

(Тароева 1965) Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР): этнографический очерк. М., 1965.

(Siikala 1994) Siikala A-L. Suomalainen šamanismi - mielikuvien historiaa. SKST 565. Helsinki, 1994.

Алексей Юрчак

Некроутопия: политика голой жизни и вне-советский субъект¹

В последние пару десятилетий существования советской системы, в 1970-е-80-е годы, в среде городских неформальных художественных сообществ было принято не интересоваться политическими темами, дистанцироваться от «обычной» советской действительности и избегать как активного участия в политических ритуалах и институтах советской системы, так и активного сопротивления им. Многие группы интеллектуалов и художников того времени не просто практиковали этот *невовлечённый* способ взаимодействия с советской системой, но и создали набор основанных на нем эстетических принципов ежедневного поведения и существования. В традиционном социальном анализе любую субверсивную политическую позицию принято сводить к понятию *сопротивления*, а такие невовлечённые или отстранённые взаимоотношения с системой воспринимать как «аполитичные». Однако именно такой способ взаимодействия не в меньшей, а может

быть и в большей степени, чем прямая оппозиция (включая деятельность диссидентов), способствовал расшатыванию советской системы изнутри и созданию в ней условий для её неожиданного обвала.² Поэтому этот «аполитичный» способ существования в системе являлся в действительности видом политической жизни, хотя и облечённой во внешнюю форму отсутствия политических интересов и отношений. Очевидно, что политические отношения вообще неверно сводить к понятиям подавления и сопротивления. В разных контекстах они могут приобретать самые разные формы. В позднесоветский период наиболее опасной для государства политической позицией было не откровенное противостояние, а именно активная *невовлечённость* субъекта в то, что государство определяло как сферу политического.

В начале этой статьи приведём несколько примеров этой невовлечённой позиции, а затем рассмотрим, как эта позиция и субъект, её занимающий, стали объектом исследования

1. Первая публикация статьи в журнале Кабинет, серия «Картины мира», 2015, vol.7, СПб, стр 18-98.

2. См. подробнее в: (Юрчак 2014; Yurchak 2006).

неофициальной ленинградской художественной группы «Некрореалисты» — уникального культурного явления, возникшего в самом начале 80-х годов и получившего широкую известность спустя десятилетие.

Поздний социализм

В конце 70-х — начале 1980-х годов, когда советское государство ещё воспринималось большинством своих граждан как вечное и неизменное, а приближающийся конец советской системы представить себе было практически невозможно³, в советских городах появился новый тип молодого субъекта. В отличие от поколения родителей-шестидесятников его не интересовали рассуждения о том, что такое социалистическая демократия, является ли идея коммунизма несбыточной утопией или реалистичной моделью и нарушает ли СССР свою собственную конституцию. Сфера интересов этих молодых людей была иной, и её невозможно отнести ни к поддержке социалистического государства, ни к его отрицанию. Обычно эти люди вообще избегали разговоров о политике, воспринимая её как что-то неважное, не имеющее отношения к их собственной жизни. Например, Инна, поступившая в конце 70-х годов на исторический факультет ленинградского университета⁴, так вспоминает тогдашнюю жизнь своего круга друзей: «Мы никогда не ходили голосовать. Мы игнорировали выборы, демонстрации и тому подобное. Мы просто не говорили друг с другом о работе, или учебе, или политике. Вообще не говорили. ...Мы не смотрели телевизор, не слушали

радио и не читали газет». Друзья Инны вполне сознательно относили себя к людям, которые отличались как от сторонников системы, так и от её противников: «Никто из моих друзей не был антисоветчиком», — говорит Инна — «Мы никогда не говорили о диссидентах. Всем и так все было ясно, зачем об этом говорить? Это было неинтересно».⁵

Такое отношение к советской реальности среди значительной части городской молодежи приобрело широкое распространение именно в 1970-е годы, хотя появилось оно раньше. Вспоминая ленинградскую интеллектуальную жизнь 60-х годов, Сергей Довлатов пишет, что большинство его друзей относилось к интеллигентам-идеалистам, постоянно и пылко спорящим на такие темы, как социалистическая этика, советская внешняя политика и социализм с человеческим лицом. Однако в те годы в их среде начал появляться новый, незнакомый тип молодого образованного интеллигента, которому эти споры казались чем-то абсолютно неактуальным и бесконечно далеким от его интересов и существования. Ему были интересны иные, нездешние, не сиюминутные вопросы, которые выходили далеко за рамки конкретного социального контекста или исторического периода. Ответы на эти вопросы Довлатов называет «глубокими истинами». Примером этого нового типа был молодой ленинградский поэт Иосиф Бродский, рядом с которым, пишет Довлатов, его идеалистически настроенные друзья казались «людьми другой профессии». Бродский знал или делал вид, что знает крайне мало о происходящем в советской жизни. Он думал, что Дзержинский всё ещё жив, а Ко-

3. Ibid.

4. Подробнее об Инне и ее друзьях см.: (Юрчак 2014: гл. 4; Yurchak 2006: Chapter 4).

5. Авторское интервью с Инной, Санкт-Петербург, 1994 год. (Юрчак 2014: 259; Yurchak 2006:129).

минтерн — это название музыкального коллектива. Довлатов пишет:

Он не узнавал членов Политбюро ЦК. Когда на фасаде его дома укрепили шестиметровый портрет Мжаванадзе, Бродский сказал: «Кто это? Похож на Уильяма Блэйка»... [Он] создал неслыханную модель поведения. Он жил не в прелестарском государстве, а в монастыре собственного духа. Он не боролся с режимом. Он его не замечал.

(Довлатов 1993: 23).

Если в 60-е годы такая невовлеченность в советскую реальность была еще относительно редкой, то в 1970-е она уже широко распространилась по всей стране. Например, в среде неофициальных ленинградских рок-музыкантов конца 70-х — начала 80-х годов было принято считать, что любое обсуждение «политических» тем — это банальность. Политика государства воспринималась ими как нечто неважное, не имеющее отношения к их, жизни. Александр Кан, музыкальный критик в те годы друживший со многими рок-музыкантами, вспоминает, что двумя основными чертами общения в их среде были «насмешливость и полное отсутствие интереса ко всему политическому».⁶ Беседуя с социологом Томасом Кушманом в начале 80-х годов, один из ленинградских рок-музыкантов так объяснил этические принципы этой субкультуры: «Нас интересуют общечеловеческие проблемы, не зависящие от той или иной системы или от того или иного времени. Они как существовали тысячу лет назад, так

и продолжают существовать сегодня. Это отношения между людьми, связь между человеком и природой и т.д.».⁷ Более того, Кушман с недоумением обнаружил, что люди этого круга не просто относились к советскому режиму как чему-то не имеющему к ним касательства, но и воспринимали его как нечто более-менее безобидное, не способное доставить им слишком много неприятностей — при условии, конечно, что они не будут участвовать в откровенно диссидентской деятельности. Он замечает: «Поражает не только отсутствие [в этой субкультуре] разговоров о политике как таковой, но и почти полное отсутствие среди рок-музыкантов боязни как государства в широком смысле, так и того, что государство действительно может вмешаться в их жизнь» (Cushman 1995: 93–94). Иными словами, вопреки мнению, распространившемуся уже в постсоветские годы, ни чувство страха (хотя порой оно присутствовало), ни позиция активного сопротивления не были основными принципами взаимоотношения этих людей с государством.

Люди этого круга и других подобных субкультур могли быть вовлечены в самые различные виды эстетической деятельности: от занятий уже упомянутой рок-музыкой или джазом, до живописи, поэзии, литературного сочинительства, академических исследований, чтения большого количества литературы и постоянного общения в своем кругу. Большей частью подобные занятия выходили за рамки прямого государственного контроля, — то есть были «неофициальными», не признанными

6. Авторское интервью. (Юрчак 2014: 294; Yurchak 2006: 147).

7. (Cushman 1995: 95). Подобно тому, как это описано у Довлатова, в этой субкультуре проводились различия между правдой и истиной: ее представители видели свою цель в музыке «как выражение истины [глубокой истины], воплощение базовых основ человеческого бытия, они были крайне безразличны к политической позиции, подразумевающей поиск правды [ясной истины]» (Cushman 1995: 107–108).

государством в качестве профессиональной деятельности. Эти люди в большинстве своем были *официально* трудоустроены на иных, чаще всего неквалифицированных и низкооплачиваемых видах деятельности, например, на постах сторожей, кочегаров, дворников, грузчиков, санитаров и т.д. Подобные виды деятельности давали им возможность находиться в рамках закона об обязательной трудовой деятельности, но при этом иметь массу свободного от государства времени для других занятий и интересов. Кроме того, эта работа не требовала большого умственного напряжения и освобождала человека от необходимости участвовать в идеологических мероприятиях (собраниях, демонстрациях и т.д.). Обычно она была организована посменно, давая возможность, отработав целые сутки, потом трое суток заниматься своими делами.

Среди представителей этой среды многие вполне осознанно думали о себе как о «несоветских» людях, ведущих «несоветский» образ жизни. О своем отличии от окружающих они говорили вполне открыто, подчеркивая его и средствами языка, например, используя биологические метафоры, будто речь шла о двух разных биологических видах. Инна, например, вспоминает, что её друзья считали «советскими людьми» и тех, кто активно участвовал в политических институтах советской системы (активистов), и тех, кто им активно сопротивлялся. В отличие от них друзья Инны, по их словам, отличались от советских людей «органически».⁸

Иными словами, члены этих субкультур не были ни про-советскими, ни анти-советскими субъектами. Они жили внутри системы, но за пределами её политического поля, осознанно строя свое существование *вне* бинарной логики советской политической сферы, согласно которой каждый гражданин мог быть либо сторонником, либо противником.⁹ Такого субъекта можно назвать *внесоветским*¹⁰. Существование в статусе *внесоветского* субъекта частично выпадало за рамки государственного контроля и, как следствие, размывало способность государства контролировать этого субъекта и навязывать ему те или иные виды политических отношений. *Внесоветскими субъектами*, в той или иной мере, было большинство советских людей молодого поколения.¹¹ Рост числа таких граждан внутри системы подтачивал суверенную власть советского государства, не входя при этом с ним в открытый конфликт. Один из наиболее интересных и детальных анализов феномена *внесоветской субъектности* проводился в творчестве неофициальной ленинградской художественной группы «Некрореалисты».

Некрореалисты

К концу 70-х годов художественная стратегия, построенная на экспериментах с отказом как от советского, так и антисоветского политического существования, распространилась по территории всей страны и приобрела новые оригиналь-

8. См. также: (Юрчак 2014: 260; Yurchak 2006: 129).

9. Бинарность этой ситуации напоминает сегодняшнюю путинскую Россию, и это наводит на мысль о том, что альтернативная стратегия советского времени может вновь быть востребована сегодня.

10. По аналогии с термином *внеаходимость* Михаила Бахтина, означающим положение субъекта одновременно внутри и за пределами системы. См.: (Юрчак 2014).

11. См. подробный анализ в книге: (Юрчак 2014).

ные формы. В некоторых из этих экспериментов внесоветскость исследовалась не только на поведенческом, но также на экзистенциальном и физиологическом уровне. Советский субъект в этих экспериментах освобождался от политического языка государства и сводился — по крайней мере метафорически — до уровня, который Джиорджио Агамбен называет «голой жизнью». (Агамбен 2010, 2012; 1998, 2005).

У древних греков существовало два понятия жизни — *zoe* и *bios*. *Zoe* — это *голая жизнь* или *жизнь как таковая* — то, что отличает всех живых существ (животных, людей, богов) от неживых. *Bios* — это конкретная форма социально-политической жизни, характерная для субъекта или группы субъектов, живущих в конкретном социальном контексте. Как отмечает Агамбен, для того, чтобы человек воспринимался современным государством, как *гражданин* (имел элементарные гражданские, политические, человеческие права), он должен обладать не только *голой жизнью* (*zoe*), но и жизнью *социально-политической* (*bios*). В противном случае человек теряет в глазах государства человеческую сущность, что может привести к плачевным последствиям (именно потеря *bios* ведёт к геноциду, лагерям смерти, эвтаназии коматозных пациентов и т.д.). Для Агамбена потеря *bios* и сведение жизни субъекта до уровня голой жизни — это исключительно негативное, трагичное, опасное состояние. Однако, как мы покажем ниже, уход от социально-политической составляющей жизни субъекта (*bios*) и сведение своего суще-

ствования до некоего подобия голой жизни (не только на уровне метафоры, но часто и на практике) может использоваться и как положительная стратегия личного освобождения от некоторых форм государственного контроля. Ниже мы разберем этот тезис подробнее. Одной из первых групп, проводивших эксперименты с голой жизнью субъекта, были «Некрореалисты». Метафоры голой жизни проявлялись повсюду в эстетике этой группы. Их субъект вёл себя странным образом, часто был оголён, имел непонятную речь, сумасшедший взгляд и т.д.¹² Он мог напоминать животное или живого мертвеца, сумасшедшего или мутанта.

Началось всё в конце 70-х, когда будущие члены группы в своем большинстве учились в старших классах и проводили вместе много времени на частных квартирах или во время поездок за город. Странное поведение, сумасшедшие выходки и подколки стали главным элементом этих встреч. Постепенно эти действия оформились в эксперименты над советскими гражданами, случайно оказавшимися рядом. Поначалу члены группы не воспринимали эти опыты как некий эстетический или политический «проект», а себя — как художников. Как вспоминает Евгений Юфит (род. в 1961 г.): «Сначала никто не думал, что наш образ жизни может рано или поздно превратиться в какую-то профессиональную художественную деятельность».¹³ Владимир Кустов рассказывает о тех днях так: «Мы пришли к какому-то нестандартному поведению и образу жизни довольно спонтанно... В то время мы не думали, что такой

12. Примерами этого эстетического сдвига были феномен «чернухи» в позднесоветском и раннем постсоветском кино, работы Митьков, «сумасшедшие» нарративы Сергея Курехина, перформансы человека-собаки Олега Кулика, эксгибиционизм Александра Бренера, субъектные перевоплощения Владислава Мамышева-Монро, бую-театр голого тела «Дерево», арт-движение «Неоакадемизм» с его смещением фокуса на физический реализм субъекта. См.: (Alaniz 2003); (Borenstein 2007). *Overkill: Sex and Violence in Contemporary Russian Popular Culture*. Cornell University Press, Yurchak ... и т.д.

13. Авторское интервью 2004 года. См.: (Yurchak 2005, Юрчак 2014).

способ существования, упакованный определенным образом, может стать художественной практикой... Это просто был наш образ жизни и способ самовыражения».¹⁴ Позже, во второй половине 80-х, в контексте кризиса советского государства эти шутники-провокаторы превратились в художников, а продукты их необычной деятельности – в успешную художественную практику. Но нас интересует именно ранний период их деятельности, когда истоки экспериментальной эстетики только зарождались, и ни сами участники группы, ни искусствоведы ещё не рассматривали ее в контексте тех или иных художественных движений.¹⁵

Начнём с истории об одном из таких ранних экспериментов – истории, не раз описанной в литературе и, безусловно, частично мифологизированной, но хорошо передающей общий экспериментальный настрой группы в те годы. Однажды, зимой 1978-го года, группа старшеклассников из «спального района» Купчино слонялась у входа в местный кинотеатр. Очередь за билетами была слишком длинной, и попасть в кино шансов не было. Но тут администратор кинотеатра, заметивший подростков, вышел на улицу и предложил им расчистить заваленный снегом подход к кинотеатру в обмен на бесплатный просмотр. Ребята согласились и, получив в руки лопаты, приступили к работе. Вскоре расчистка снега разгорячила их настолько, что Евгений Юфит, сказав остальным, что пора

слегка раздеться, снял с себя зимнюю куртку, затем свитер, а затем и рубашку, оставшись по пояс голым. Как ни в чем не бывало он снова взял в руки лопату и продолжил уборку снега. Работать полуголым в холодный зимний вечер на глазах у очереди в кинотеатр было, конечно, странно. Но остальные члены компании, казалось, были к такому повороту событий готовы. Не говоря ни слова, они тоже начали раздеваться. Большинство разделось по пояс сверху, а один – даже по пояс снизу, оставшись только в больших зимних ботинках. Друзья начали разбрасывать снег в разные стороны с маниакальным энтузиазмом. Никакой уборкой снега это уже не было, и о планах посмотреть фильм было забыто. Ситуация спонтанно переросла в провокацию или эксперимент. Очередь смотрела на эту сцену, онемев от изумления. Зрители, ожидавшие начала сеанса на втором этаже кинотеатра, столпились возле окон. Кто-то неловко улыбался, кто-то возмущался, кто-то собирался вызвать милицию. В воздухе запахло скандалом. Почувствовав угрожающий характер ситуации, ребята побросали лопаты, схватили одежду и разбежались в разные стороны.¹⁶

Импровизационный характер этой акции, её кажущаяся абсурдность и скандальность (публичная нагота, непонятная, хаотичная гиперактивность) – всё это указывает на необычную эстетику социальной провокации, с которой группа начала экспериментировать.

14. Авторское интервью 2005. Ibid.

15. Естественно, в том, что сначала появляется некая эстетика публичного поведения, и лишь много позже эта эстетика начинает восприниматься как «художественная деятельность», нет ничего уникального. Таким же образом развивался, например, знаменитый американский дуэт акционистов The Yes Men. В одном из интервью участники дуэта вспоминают: «Долгое время мы не осознавали, что занимаемся театром или перформансом ... но спустя какое-то время мы это поняли. В результате теперь мы получаем финансирование от Фонда Херба Алперта Creative Capital Foundation» (Vale 2006: 38). Подобное развитие от спонтанной эстетики повседневного существования к организованному «искусству» является одним из важных элементов политики неразличения, которую мы рассматриваем.

16. Этот эпизод, не раз рассказанный Юфитом, подробно описан в книге: (Мазин 1998b: 40). Юфит рассказал его вновь в интервью со мной в 2004 году. См.: (Yurchak 2008; Юрчак 2014).

Элементом этой эстетики была постоянная готовность превратить обыденную ситуацию в нестандартное событие – провокативное, даже возмутительное, но при этом непонятное, ненормальное и потому подозрительное или даже страшное. Другим немаловажным элементом этой эстетики было то, что сами члены группы избегали подробно обсуждать свои действия и анализировать, почему они их совершают и какой именно реакции они ожидают от случайной публики. Важнее было, чтобы действия оставались спонтанными, а участники были готовы без предупреждения последовать моменту и войти в состояние, близкое к коллективному сумасшествию. Это состояние подразумевало отказ от оторефлексированной, дистанцированной позиции по отношению к тому, что они делают, и давало возможность пропитать такой ненормальной

эстетикой не только отдельные провокации, но и всё ежедневное существование вообще. Жизнь членов группы постепенно превращалась в смесь из спонтанного отношения к окружающему контексту, абсурдного, вызывающего, ненормального поведения и нежелания рационализировать свои действия.¹⁷ Некоторая рефлексия, конечно, имела место. Например, в какой-то момент члены группы придумали вполне аналитические названия для своего необычного поведения – «тупое веселье» и «энергичная тупость», то есть сформулировали принцип, согласно которому рациональный смысл ломался, и этот факт вызывал восторг. Но дальше подобных высказываний поначалу анализ не шёл. В 1980-е годы различные вариации подобного поведения распространились среди большого количества неформальных молодежных сред, полу-

17. Элементы этой эстетики в различной степени существовали в позднесоциалистический период в неформальных художественных движениях не только Советского Союза, но и Восточной Европы. Например, неофициальная художественная среда, возникшая в те же годы в районе Пренцлауэр-Берг в Восточном Берлине, тоже занималась развитием художественных форм, основанных на абсурдном публичном высказывании. Однако, в отличие от советского контекста, в восточноберлинском случае абсурдные действия сопровождались детальными комментариями членов движения о том, как именно эти действия бросают вызов государственной системе ГДР (Boyer 2001), в то время как в советском контексте такого рода анализ самими членами движения всячески избегался. Это различие неофициальных дискурсивных режимов СССР и ГДР исходит из различия политических дискурсов, к которым имели доступ художественные среды в ГДР и СССР. В советской политической сфере, как отмечалось выше, доминировал политический дискурс государства, организованный по бинарной модели: в нём каждое явление разделялось на официальное и неофициальное, а граждане характеризовались либо как сторонники системы (советские люди), либо как её противники (диссиденты, тунеядцы, враги народа и т.д.). Такое разделение не оставляло больших возможностей для политического анализа, выходящего за рамки партийного или диссидентского языков. Поэтому здесь было актуально избегать политического языка вообще. Напротив, в Восточном Берлине неофициальные художники и интеллектуалы функционировали внутри динамичного политического дискурса постструктурализма, т.е. дискурса, который по определению выходил за рамки бинарного разделения политической сферы на белое и чёрное, на друзей и врагов. Постструктуралистский анализ стал неотъемлемой частью восточногерманской неформальной художественной среды благодаря многочисленным немецким переводам современных французских философов (Сартра, Фуко, Альюссера, Делёза, Деррида и т.д.), публиковавшимся в Западной Германии и переправляемым в больших количествах в Восточный Берлин. Можно сказать, что и советские, и восточногерманские художники занимались постструктуралистской критикой своих политических систем, обнажая скрытый под «ясным» языком системы абсурд путём создания смыслового пространства, которое выходило за бинарные рамки официального политического языка. Однако методы, которыми художники обеих стран конструировали это пространство, различались: в советском случае практиковался отказ от официального языка как такового, тогда как в восточногерманском контексте проводился активный анализ официального языка с помощью постструктуралистского анализа (см. подробнее в: (Boyer 2001)).

чив несколько названий на неформальном языке тех лет, особенно часто использовались термины «стёб»¹⁸, «клиника», «шизá» (два последних с явным отсылком к сумасшествию).

Нетруп

Ряд случайных встреч и событий помогли этой спонтанной эстетике оформиться тематически и концептуально. В 1982 году один из участников группы наткнулся в магазине «Старая книга» на русское издание учебника австрийского врача-криминалиста Эдварда фон Гофмана «Атлас судебной медицины», вышедшего в свет в Санкт-Петербурге в 1900-м году (Рис. 1-3). В книге, адресованной студентам и врачам-криминалистам, рассказывалось о насильственных смертях, произошедших в Вене и её окрестностях в начале 20-го века, с научным объяснением причин смерти и изменений, произошедших с телами в последующие после смерти дни. Несмотря на необычное содержание, книга выглядела, как изысканный альбом по искусству: она имела кожаный переплёт, золотой обрез, была напечатана изящным старинным шрифтом, её страницы красиво пожелтели от времени. Книга рассказывала об экзотических местах и будоражащих сознание событиях в далёкой старой Европе. Текст сопровождался большим количеством профессионально выполненных цветных рисунков, на которых изображались искаленные окровавленные тела. Книга сразу завороживала компанию.

Ещё до появления книги в экспериментах группы особое внимание уделялось человеческому телу — полуголому, делающему ненормальные движения, издающему непонятные звуки, одетому в странные одежды и т.д. Оголённость —



Рис. 1. Титульный лист русского издания «Атласа судебной медицины» фон Гофмана, СПб, 1900.

вычурная, подчеркнутая, лишённая социального стыда и эротичности (даже «сексуальные» мотивы были лишены нормативной эротичности) — являлась крайне важной чертой этой эстетики, подчёркивающей, что это не просто оголённая плоть, а именно *голая жизнь* субъекта, лишённая социально-политической составляющей. С появлением книги фон Гофмана образ тела приобрёл новый оттенок: «Мы неожиданно наткнулись на труп», — вспоминает Владимир Кустов.

Книга способствовала дальнейшему развитию эстетики голый жизни, с которой уже экспериментировала группа. Мёртвые искале-

18. В его первоначальном смысле — как поведение, которое стоит на грани серьёзного и ироничного.

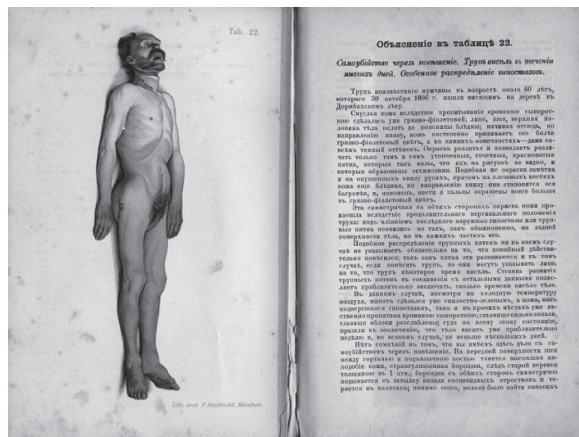


Рис. 2. Таблица 22 из книги фон Гофмана: «Самоубийство через повешенье. Труп висел в течение многих дней. Особенное распределение гипостазов... неизвестный мужчина в возрасте около 60 лет, которого 30 октября 1896 года нашли висевшим на дереве в Дорнбахском лесу».

ченные тела были изображены в вертикальном положении. Эта ориентация «оживляла» труп, создавая дистанцию между зрителем и изображением смерти, отстраняя читателя от жутких событий и, кроме прочего, облегчая процесс усвоения материала студентами-медиками.¹⁹ Этот эффект стал ключевым для некрореалистов. По словам Кустова, трупы на рисунках выглядели «как бы ни живыми, ни мертвыми, попадая в некое иное состояние. Это было интересно. Мы придумали для такой фигуры название – нетруп».²⁰ Нетруп – это отнюдь не репрезентация смерти и не оживший мертвец или зомби, знакомые по западному кинематографу, а, напротив, квинтэссенция *голой жизни*. Он является как бы *вне-субъектом*, чье существование лишено политической и культурно-социальной составляющих жизни (языка,

культурной осмысленности, социально-политической идентификации и т.д.).

Благодаря эффекту оживления стало легче связывать иллюстрации в некие истории. Поэтому нетрупы с лёгкостью вписались в круг существующих интересов группы. Друзья начали создавать образы, рисунки, истории и стихи, герои которых были объектами насильственной смерти, ранений, процесса разложения и т.д. Теперь можно было зайти с книгой в переполненный вагон ленинградского метро. Кто-то из друзей садился, другие вставали рядом. Открывался атлас фон Гофмана, и друзья начинали громко обсуждать иллюстрации: «Смотри. Этот мужик пошёл в гости к этой тётке. Приходит и застаёт там другого мужика. Начинается драка. Он хватает топор, второй хватает кухонный нож. Колотые раны, порезы, класс». Люди в вагоне с любопытством заглядывали

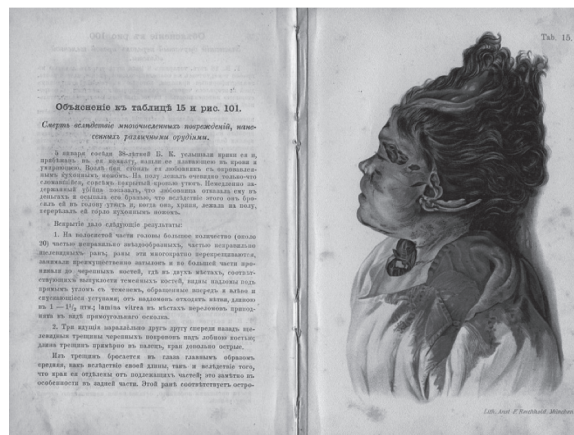


Рис. 3. Таблица 15 фон Гофмана: «Смерть вследствие многочисленных повреждений, нанесенных различными орудиями», 1898.

19. Практика расположения изображений тел вертикально никоим образом не универсальна для медицинской литературы. Однако она было широко распространена в советской литературе по судебной медицине. По мнению Кустова, подобное расположение отвлекает от идеи смерти, оживляя трупы, позволяет ослабить у читателя чувство отвращения и страха. Подобное расположение изображений в советских учебных пособиях, возможно, обладало идеологическим компонентом, работая на выведение «смерти» из советского публичного дискурса.

20. Авторское интервью с Кустовым, Санкт-Петербург, 2005 год. См. также: (Юрчак 2014: 479).

в книгу, пытаясь рассмотреть рисунки, и видели жуткие изображения искалеченных трупов. «Это шокировало, многие отшатывались в ужасе, нас называли больными, на нас дико смотрели» (там же). Поезда метро были идеальным местом для подобных экспериментов, поскольку «в них днём всегда много народа, но они друг друга не знают. И до следующей остановки им деться некуда» (там же; Юрчак 2014: 480).

К середине 1980-х годов группа выросла и несколько изменилась. Из компании близких друзей она превратилась в довольно большое сообщество с относительно свободным членством и более разнообразным составом, «от шумных уголовников до интеллектуалов и практикующих художников».²¹ Появились и новые издания по судебной медицине: перевод другой работы фон Гофмана, 1912-го года издания, советский учебник «Судебная медицина»²², а затем другие советские издания для студентов-медиков. Изучение этих материалов повлияло на содержание экспериментов. В них появился новый герой: манекен размером со взрослого мужчину, списанный из Института судебной медицины, где он использовался для изучения травматических последствий автомобильных аварий.

Манекен был сделан из кожи и поролона, и когда его одевали в нормальную одежду, он выглядел удивительно реалистично. Ребята дали ему грузинское имя Зураб, звучавшее экзотично в ленинградском контексте и отсылавшее к его инаковости, положению вне «нормального» социального контекста.²³ Зураб стал частым участником экспериментов на улицах города. Однажды пятеро членов группы, взвалив на пле-

чи черный мешок, в котором лежал Зураб, медленно шагали через какой-то городской парк. По очертаниям и кажущейся тяжести мешка со стороны могло показаться, что внутри находится человеческое тело. Прохожие смотрели с подозрением на медленно бредущую группу. Когда друзья остановились передохнуть и сбросили мешок на землю, к ним неожиданно подъехала милицейская машина. Юфит вспоминает:

Из неё выскочило несколько милиционеров, которые потребовали в довольно резкой форме, открыть мешок и показать, что там внутри. Мы развязали мешок, и из него выпало человеческое тело... Зураб был упругим и гибким, и когда он выпал из мешка, он разогнулся и начал размахивать руками и ногами. Милиционеры отскочили от неожиданности. Но потом поняли, что это одетый манекен. Какое-то время они просто тупо стояли, явно не зная, как реагировать. Потом стали переворачивать его так и этак... Но сержант стоял с растерянным лицом. Что ему было делать? Отвести нас в участок? Но тогда бы ему пришлось писать в отчете, что он арестовал каких-то мужчин, которые несли манекен. Так что он сказал: «Ладно, убирайтесь и уберите. Но если бы у вас был настоящий труп, мы бы вам дали!»²⁴

В другой раз, как-то вечером, зимой 1984 года, в центре города, когда на улице было много народа, идущего домой с работы, человек 20 членов группы начали шумную драку на пятом этаже здания, стоящего на капремонте. У этого этажа не было фасадной стены и всё, что про-

21. (Demichev 1993: 4–6), цит. по: (Aliniz and Graham 2001: 9).

22. Под редакцией Смольянинова В. М., Татиева К. И. и Червакова В. Ф.

23. Кроме того, в анекдотах того времени Зураб часто был гомосексуалом, что опять-таки выводило его за грань советского социального пространства.

24. См. описание и анализ этого события в: (Мазин 1998:). См. также: (Юрчак 2014: 481.)

исходило внутри, было хорошо видно с улицы. Драка была шумной, хаотичной, с беготней, прыжками, громкими воплями, безумным размахиванием руками и деревянными палками. В какой-то момент с пятого этажа на тротуар полетел Зураб, одетый в зимнее пальто и меховую шапку. Дерущиеся выбежали из здания, подскочили к лежащему на тротуаре Зурабу и начали бить его палками. Юфит вспоминает: «Прохожим казалось, что это человеческое тело. Люди начали кричать: «Убийцы! Что вы делаете?» Народ бегал, кто-то пытался рассмотреть лежащее тело. Появилась милиция».²⁵ Неожиданно голова манекена оторвалась, оцепеневшие прохожие и милиционеры увидели поролоновые внутренности лежащего тела и начали осознавать, что происходящее было не тем, чем оно сначала казалось. Пока толпа пребывала в растерянности, дерущиеся схватили манекен и убежали.

Оба происшествия были спровоцированы участниками группы. В экспериментах этого времени, вспоминает Юфит, было важно «изучить реакцию населения», создавая ситуацию, которая нарушает нормы обыденного поведения.

Это вызывало не только недоумение, но и подозрение и даже ужас: Кто все эти люди? Что они делают? Может быть, они что-то замышляют? Может быть, они пытаются подорвать устои общества? Милиция могла и не подъехать, но прохожие во всех случаях смотрели на происходящее округлившимися от удивления, подозрения или ужаса глазами. Приезд милиции добавлял важный элемент — неожиданное осознание того, что реальность отличается от кажущейся картины, что она не настолько откровенно криминальна, но при этом абсолютно непонятна. В таких экспериментах Зураб был воплощением именно нетрупа: не мертво-

го тела, которое ожидали увидеть, а странного *вне-субъекта*. Это вновь был образ *голой жизни*.

Как-то участники группы решили «изучить» реакцию машинистов поездов на странные события. Этот эксперимент они устроили неподалеку от города, рядом с железнодорожными путями. Двое участников, одетые в тельняшки и штаны, спущенные до колен, встали около железнодорожного полотна. Их головы были обмотаны окровавленными бинтами (в действительности намазанными томатной пастой), на лица был наложен грим, имитирующий глубокие раны и следы разложения. Другие участники эксперимента, тоже забинтованные и окровавленные, прятались в кустах поблизости. Когда приближался очередной поезд, пара со спущенными штанами начинала энергично имитировать гомосексуальный акт, а другие выскакивали из кустов и изображали драку с ножовщиной. Эта сцена на фоне обыденного пригородного пейзажа, должно быть, повергала машинистов поездов и пассажиров в состояние растерянности и шока. «...[О]дин длинный товарный состав, груженный березовыми бревнами, долго и надрывно гудел, удаляясь». (Мазин 1998: 120). Пустынный ландшафт вблизи железнодорожных путей пригородного сообщения был их излюбленным местом для проведения таких экспериментов: здесь они имели множество ничего не подозревавших зрителей, сами при этом оставаясь в безопасности. Герои этой провокации и те действия, которыми они занимались в удалённом, безлюдном месте, вновь были метафорой *голой жизни*: машинисты и пассажиры на мгновение видели странных существ, живших за рамками нормативного социального пространства, в пограничной сфере *голой жизни*.

В 1982-м году группа поставила полуспланированный эксперимент, выбрав для этого

25. См. Мазин ... и Yurchak 2008.

в центре города подходящий двор со сквериком. Юфит забрался на дерево, привязал веревку к толстой ветке и, казалось, начал готовиться к самоповешению. Остальные помогали ему советами снизу. Эта акция, как и эксперимент у железнодорожного полотна, была спланирована заранее. Под одеждой у Юфита находилась подготовленная система подтяжек, с которыми была соединена веревка, и Юфит мог долго безопасно висеть, изображая повешенного. Несколько минут он провисел на дереве с петлёй на шее, переговариваясь с остальными. Затем, вспоминает Юфит, к ним подошло несколько рабочих с расположенной поблизости стройки. Они начали спрашивать, кто мы и что мы тут делаем. Мы ответили, что причин для волнений нет, мы просто репетируем сцену для фильма. Но они были настроены агрессивно, отвечая, что здесь что-то не чисто, угрожая вызвать милицию и говоря, что мы, наверное, шпионы. Это была достаточно обычная реакция тех лет на необычную ситуацию. Нас начали подозревать в шпионаже.²⁶

Году в 84-м несколько членов группы устроили другой эксперимент на одном из ленинградских железнодорожных вокзалов. Двое из них с угрюмыми лицами пытались затолкать друга в большой мусорный бак. Юфит, к тому времени начавший осваивать киносъёмку, стоял в стороне и снимал происходящее на любительскую кинокамеру. Прохожие недоуменно останавливались. Когда группа собиралась уходить, вспоминает Юфит, к ним подъехала милицейская машина, и всех нас в неё посадили. У меня отобрали кинокамеру, и нас повезли в участок. Там с нами говорил полковник. Они явно думали, что тут какая-то серьёзная провокация. ... Полковник спросил: «Что это было? С какой

целью вы это делали? Почему вы это снимали на кинокамеру?». Я ответил, что не знаю почему. Я правда не знал, как объяснить, с какой целью мы это делали. Тогда он вышел из себя и сказал, что наша камера будет отправлена в лабораторию КГБ. Нам разрешили уйти, записав предварительно наши данные и адреса и сказав, что с нами свяжутся. Когда меня снова вызвали, вид у них был растерянный. Они посмотрели то, что я отснял, и пытались понять в чём смысл этой чуши. Я сказал, что она ничего не значит, что мы просто учимся снимать на камеру. Мне вернули камеру и велели убираться.²⁷

Упоминание фигуры «шпиона», с которой, как видно из этих примеров, группа постоянно сталкивалась, говорит о том, что поведение и внешний вид некрореалистов были построены так, чтобы казаться советской публике не только подозрительными и вызывающими ужас, но и непонятными. Эти эксперименты вновь функционировали как метафора субъекта голой жизни, находящегося вне рамок социально-политического контекста.

Некроэстетика

Участники группы все больше занимались развитием ее художественной эстетики. Они рисовали картины, фотографировали, делали скульптуры, писали рассказы, снимали короткометражные фильмы. Первые фильмы, длиной всего несколько минут, создавались без подробного сценария, с приблизительной сюжетной линией и массой спонтанных ходов. Часто это были просто слегка отрежиссированные съемки групповых безумных выходок, наподобие тех, что ранее устраивались без кинокамеры.

26. Ibid.

27. Авторское интервью с Юфитом, 2004 год.



Рис. 4. Фильм «Санитары-оборотни» (1984)

В этих ранних работах киносъемка была не столько самоцелью, сколько поводом собраться большой компанией для коллективных безумных экспериментов и позже вместе посмотреть отснятые материалы у кого-то на квартире.

Первый трехминутный фильм «Санитары-оборотни» был снят зимой 1984 года в пригороде Ленинграда. Молодой человек выходит из электрички и энергично шагает через снег к лесу. Он одет в тельняшку и бушлат и несёт с собой пилу. Группа из четырех человек, одетых в медицинские халаты, начинает его преследовать, прячась за кустами и деревьями и совершая утрированно комичные телодвижения (Рис. 4). Молодой человек останавливается у дерева, секунду раздумывает, затем взбирается на него и, кажется, готовится спрыгнуть вниз, планируя покончить с собой или покалечиться. Сумасшедшие санитары окружают дерево и, когда человек прыгает, ловят его, заматывают в мешок, бросают на снег и начинают неистово бить палками, как били Зураба на тротуаре. Фильм возник из съёмок группового веселья. Сюжет развивался по ходу дела, без заранее

продуманного замысла, вспоминает Юфит:

Мы поехали на электричке за город. У кого-то в нашей компании была матросская майка, у кого-то пила, у кого-то бескозырка, и я предложил одеть кому-нибудь это все и выйти из поезда. Человек вышел, я снял это, человек шел дальше, я снимал. И так шаг за шагом, сам собой сюжет развивался. Дальше у кого-то нашлись белые халаты (это все было для фотосъемок приготовлено). Я предложил: «Ну, наденьте и бегите за ним». Возникла линия преследования, абсурдистская такая ситуация: моряк уходит в лес, а за ним бегут какие-то санитары. Вот так, совершенно спорадически, появился мой первый фильм «Санитары-оборотни».²⁸

Герой короткометражки «Весна» (Юфит, 1987 г., 10 мин.) предпринимает множество попыток самоубийства, используя самые странные методы, например, разгоняясь на большой скорости на роликовых коньках и врезаюсь в ствол дерева (Рис. 5). Однако все его попытки не удаются. Эта история появилась под влиянием главы «Самоубийства» из учебника фон Гофмана, посвященной «паталогическим» видам самоубийств. Ранние фильмы и фотографии, показанные на частных квартирах участников группы и их друзей, начали привлекать внимание. По городу поползли слухи о показах. Группа приобрела культовый статус в узких неформальных кругах. Если кто-то спрашивал, с какой целью создаются эти сумасшествия, участники неизменно отвечали, что они снимают «справочный материал по медицине»²⁹. Несмотря на скрытую иронию, в этом заявлении была доля правды: источником вдохновения для большинства экспериментов и произведений были изображения и описания из

28. См.: (Юрьева 2003).



Рис. 5. Фильм «Весна» (1987)



Рис. 6. Владимир Кустов

пособий по криминалистической медицине. А сами фильмы функционировали как модель *голой жизни*, в пространстве которой жили вне-субъекты кинокартин.

Киносъемки также выполняли определенную защитную функцию: если милиция требовала объяснить безумные действия группы, можно было сказать, что они занимаются любительской киносъемкой. Клубы фото и кинолюбителей в те годы существовали при институтах, фабриках, районных домах культуры. Они не просто существовали вполне официально, но, как большинство любительских клубов и кружков по разным художественным, спортивным и профессиональным интересам, получали финансовую и другую поддержку от государства. Причем, благодаря своему любительскому статусу, такие кружки могли заниматься разнообразной деятельностью за государственный счёт, но относительно *независимо* от государственного контроля.

В этой ситуации отражался общий парадокс советской культурной политики позднего периода: смысл многих видов любительской деятельности, которые государство поддерживало в рамках политики всестороннего развития социалистической культуры, мог не совпадать с идеологическими задачами государства и даже противоречить им. Таким образом, государство подчас поддерживало те виды деятельности, которые в некоторой степени способствовали подрыву советской системы.³⁰ Именно доступ к государственным ресурсам, который имели любительские клубы и кружки, а также возможность объяснить милиции, что странные действия перед камерой — это часть занятий любительской киносъёмкой, натолкнули Юфита на мысль вступить в киносекцию одного из ленинградских предприятий.

Во второй половине 80-х эстетика группы практически полностью оформилась; появилось ощущение единой художественной системы.

29. См.: (Мазин 1998). В начале 1990-х, когда некрореалисты обрели широкую известность, их кинокартины, фотографии и рисунки стали выставлять в Музее судебной медицины при Санкт-Петербургском медицинском университете, продолжая размывать тем самым границы между «искусством» и «медицинскими справочными материалами».

30. См.: (Юрчак 2014: гл. 5 и 6); (Yurchak 2006, chapters 5 и 6).

А к концу перестройки, благодаря политическим реформам и обсуждению неформальных культурных течений в советских СМИ, некро-реалисты приобрели довольно широкую популярность. В 1989 году несколько эпизодов из их фильмов показали в ленинградской телепередаче «Пятое колесо». Психологи, приглашенные на передачу, пытались свести увиденное к деятельности психически больных, некрофилов и садомазохистов. Кто-то из зрителей возмущенно звонил в студию.³¹ Но, как и следовало ожидать, в результате скандальной передачи популярность группы значительно возросла.³² Некро-реалисты и те, кто следил за их деятельностью, теперь однозначно воспринимали её как вид экспериментального современного искусства. В 1989 году Юфита пригласили на обучение в киношколу режиссера Александра Сокурова на Ленфильме.³³ Андрей Мертвый, сняв несколько нашумевших короткометражных фильмов, занялся писательством и рисованием на некро-реалистические темы. Владимир Кустов добился большого успеха как художник и иллюстратор (Рис. 6.). Олег Котельников стал знаменитым художником и, совместно с Тимуром Новиковым, основателем движения «Новые художники».³⁴

Матёрость голой жизни

Чем более очевидно художественной и публично востребованной становилась деятельность некрореалистов, тем большим количеством гибридных героев населялись их произведения. Этих героев объединяла общая культурная логика: они представляли собой некое сообщество пограничной зоны, населенной необычными формами жизни, находящимися между живыми и мертвыми, людьми и животными, существами разумными и безумцами.³⁴ Примером этого образа является фото художника Олега Котельникова, сделанное Юфитом (Рис. 7). Котельникова загромировали, подвесили вниз головой на несколько минут, затем сфотографировали, а фотографию — перевернули. Получился портрет опухшего нетрупа — субъекта из пространства голой жизни. Если герои ранних некрофильмов совершали иррациональные действия или странные виды насилия, то действующие лица некрофильмов, снятых в 90-е, занимаются более отредактированными экспериментами, ставя их над собой и над другими и объясняя их вполне рационально.³⁵

31. Интервью с Андреем Мертвым; см. также: (Miller-Pogacar 1993: 14).

32. См.: (Мазин 1998).

33. Там он создал свой 35-миллиметровый полнометражный фильм «Рыцари под небесью» (22 мин.), снабженный относительно хорошо продуманным повествованием, включившим секретный эксперимент, идиллическое и жестокое мужское братство, иррациональность и абсурдное героическое поведение.

34. Фотографии и фильмы Юфита были показаны на многих международных фестивалях и в музеях (например, в Русском музее (Санкт-Петербург), в Городском музее Амстердама, в Выставочном центре Дюссельдорфа, в Музее современного искусства в Нью-Йорке). В 1991 году фильм «Папа, умер Дед Мороз» (81 мин.) стал наиболее известным фильмом Юфита, получив гран-при на международном кинофестивале в Римини. Другой фильм, снятый в 2002 году, «Убитые молнией», был показан на Манифесте-5 в Сан-Себастьяне (Испания), а фильм 2005 года «Прямохождение» был показан на 34-м кинофестивале в Роттердаме. Картины и инсталляции Владимира Кустова выставлялись в международных галереях и музеях.

35. См. например, (Hayden 1995) и (Franklin 2001) о конструировании альтернативных видов «родства» в новых биополитических контекстах сегодняя и (Haraway 1997) — о «трансгенных» сообществах.

Но вернемся в советское время. Вспоминая атмосферу начала 80-х, Юфит говорит о появившемся тогда чисто интуитивном желании создавать ситуации, которые «ломали рамки знакомого восприятия, находились за гранью социальных стереотипов и упирались в логический тупик».³⁷ Хотя многие из этих экспериментов делались с желанием спровоцировать ничего не подозревающих советских граждан, были среди них и такие, которые на внешнюю аудиторию направлены не были. Они проводились в местах, где никто, кроме самих участников группы, не мог стать их свидетелем: на частных квартирах, в глухом лесу и т.д. И объектами их тоже были сами участники группы.

Эти эксперименты не были отделены от обычного существования членов группы, как выступление актера на сцене отделено от его повседневной жизни.

Напротив, они являлись неотъемлемой частью их повседневности. Владимир Кустов вспоминает: в ранние годы «наше сумасшедшее поведение невозможно было отделить от того, как мы вообще жили. Наша жизнь была пропитана этим отношением к окружающей реальности».³⁸ Поэтому термин «провокация», который мы упоминали выше, не до конца раскрывает значение тех акций, которыми занималась группа. Гораздо лучше подходит для этого описания термин «эксперимент». Это были именно эксперименты, которые стави-



Рис. 7. Портрет Олега Котельникова
(фото Евгения Юфита, 1983 г.)

лись и над публикой, и над собой. Жизнь членов группы в большей или меньшей степени превратилась в постоянный эксперимент, в непрекращающееся исследование советского субъекта и границ, за которыми советская политическая субъектность кончалась.

Примером такого экспериментального отношения к себе служат действия Андрея Курмаярцева (известного в кругу некрореалистов под кличкой «Мертвый»), который в середине

36. Ученые в этих фильмах создают альтернативные теории эволюции, объединяющие людей и животных или органическую и неорганическую материю, а отважные генетики и биологи применяют на себе техники гибридизации и мутации, пытаясь преодолеть границу между человеческим и нечеловеческим. Например, в фильме «Серебряные головы» (1998 г., 82 мин.) трое ученых пытаются скрестить себя с деревом. Эксперимент проваливается, когда они подвергаются атаке со стороны полуголых существ – побочного продукта предыдущих неудавшихся экспериментов. В фильме «Убитые молнией» (2002 г., 62 мин.) молодая женщина-биолог утверждает, что эволюция может развиваться беспорядочно, быть обратимой или двигаться скачкообразно, включая внезапные переходы от неживой материи к живой (например, от камня к человеку) или от более развитых форм жизни к менее развитым (от человека к обезьяне). См.: (Campbell 2005, 2006).

37. Авторское интервью с Юфитом. См. также: (Мазин 1998: 40).

38. Авторское интервью с Кустовым, Санкт-Петербург, 2005 год. (Юрчак 2014: 484).

80-х годов часто в одиночестве ночевал в глухом лесу на голой земле. «Я хотел заматереть, получить какой-то животный опыт», — объясняет он.³⁹ «Заматереть» и «матёрый» — были излюбленными терминами некрореалистов. «Заматереть» означало стать одновременно бывалым, грубым, одичавшим, приобрести черты животного (как «матёрый» волк), то есть попытаться снять с себя социальный облик, лишиться «нормальной» социальной субъектности. Другим примером являются действия Анатолия Мортюкова (прозванного «Свирепым» за особо жёсткие эксперименты, которые ему нравилось устраивать). Свирепый мог неожиданно выпрыгнуть на дорогу перед мчавшейся машиной. «Не то, чтобы он хотел покалечиться», — вспоминает Курмаярцев, — «но ему было интересно, как отреагируют водители. Иногда он получал увечья, но лечился и продолжал заниматься тем же».⁴⁰ Такие странные действия тоже являются способом свести своё «я», пусть даже ненадолго (хотя в случае реального ранения, вполне серьёзно и надолго), до состояния животных инстинктов и физиологических ощущений (страха, боли), а своё самоощущение — до уровня *голой жизни*.

Такие эксперименты могут напомнить акции в некоторых видах современного искусства или кинематографа на Западе, например, работу над своим телом австралийца Стеларка (Smith 2005) или необычную субкультуру, показанную в фильме Дэви-

да Кроненберга «Автокатастрофа» (1996 г.). Её члены постоянно инсценируют на дорогах ранее случившиеся автомобильные аварии, используя увечья и боль в качестве фетиша в интимных отношениях друг с другом. Такие действия позволяют им создать сообщество, отличное от «обычных» людей. Кроненберг объясняет, что его фильм является метафорой «тех людей, которые вместе пережили сложные жизненные ситуации — например, товарищи по оружию на войне или люди, которые борются с одинаковой болезнью. Эти люди относятся к одной субкультуре, потому что только они способны понять, через что каждому из них пришлось пройти лично. Они совместно ищут способов вновь пережить этот опыт, а значит понять его».⁴¹ Однако это объяснение Кроненберга подходит для некрореалистов только частично. Вместо того, чтобы воспроизводить некий общий травматический опыт с целью исцеления, некрореалисты создают совершенно иной, новый опыт, который сделал бы их другими людьми, отличными от «нормальных» советских граждан. Кроме того, в отличие от упомянутых художественных проектов, эксперименты некрореалистов, как уже говорилось, не были лишь частью художественного произведения и не были лишь игрой «на публику» со сцены или с киноэкрана. Они были интегрированы в реальную жизнь каждого из членов группы и их случайных зрителей со вполне реальными последствиями для каждого из них.⁴²

39. Авторское интервью с Андреем Мертвым, Санкт-Петербург, 2005 год. См. также: (Юрчак 2014: 484).

40. Там же.

41. REF

42. По крайней мере, так было в ранний период их творчества в 1980-е годы. Позже, особенно в постсоветский период, фильмы некрореалистов значительно приблизились к искусству, отделенному от реальной жизни сценой.

Разница между экспериментами, которые строятся как *игра на публику* и экспериментами, которые являются *частью реальной жизни*, аналогична разнице между *исполнением* роли «другого» и *превращением* себя самого в этого «другого». Бодрийяр (1994) описал это отличие, противопоставив *притворство* и *симулирование*: «Тот, кто притворяется больным, просто лежит в кровати, заставляя других верить, что он болен. Тот, кто симулирует болезнь, воспроизводит в себе самом её симптомы». (Baudrillard 1994:3; курсив мой)⁴³ Это же отличие хорошо объяснил Владимир Шинкарев, участник другой художественной группы 80-х годов, «Митьки», которая, подобно некрореалистам, экспериментировала со своим физиологическим существованием, питаясь простой, нездоровой пищей, культивируя нездоровое тело.⁴⁴ Шинкарев так говорит об образе жизни «Митьков»:

*Термин игра ... не может адекватно описать нашу деятельность в те годы. ... Мы проживали определенную модель поведения, проживая ее по максимуму. ... Она стала частью нашей жизни, чем-то органически своим. То, как мы проводили вместе время, общались, реагировали на окружающих, какими выражениями пользовались, как питались, — все это было частью единой модели существования. Не какого-то образа, созданного на публику, а частью своей собственной жизни.*⁴⁵

Некрореалисты, ежедневно проживая свою модель поведения, тоже меняли *себя*, становясь *другими* людьми, отличными от «нормальных» советских граждан. Или, пользуясь фразой, которую многократно повторял Юфит, они пытались построить себя как субъектов, живущих «жизнью, неопороченной человеческим сознанием», то есть частично перемещались в субъекта *голой жизни*.

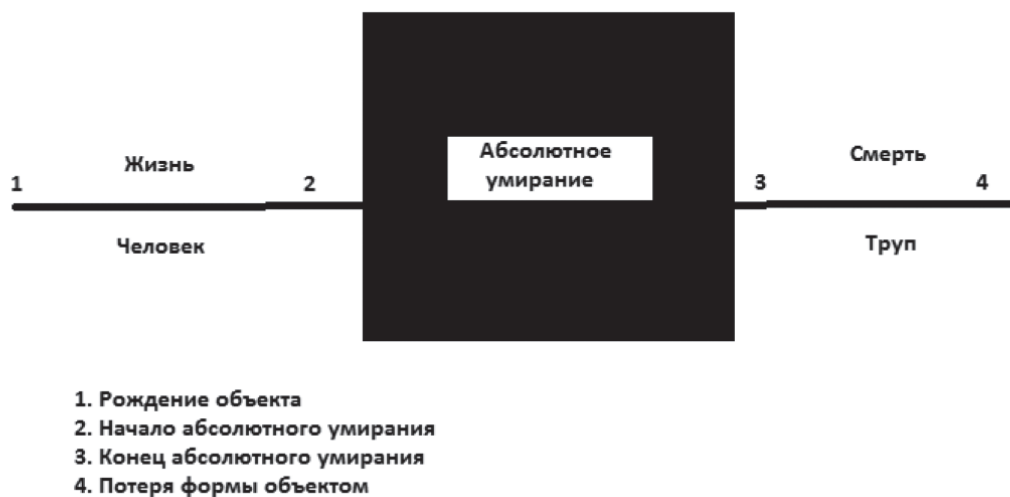
Этот субъект не просто не интересовался политическими темами, а вообще выпадал из пространства, в котором его можно было определить в политических терминах государства. Существование в пограничной зоне *голой жизни* подразумевало отказ от рационального, отрефлексированного смысла и артикулированного языка. Недаром некрореалисты культивировали в себе «негативные» лингвистические навыки, развивая речь, которая отличалась невнятичностью, скудной лексикой, длинными паузами, бормотанием, стонами, неожиданным смехом и т.д. По этой же причине они избегали логически объяснять истинный смысл своих действий и произведений. Подобный отказ от артикулированной речи, с помощью которой можно сформулировать свои действия и задачи, стал распространённой стратегией многих художественных групп того периода.⁴⁶

Эта языковая стратегия ярко проявилась позже, когда в начале в 1990-х годов, с крахом советского государства, новый публичный дискурс попытался вывести некрореалистов

43. О стирании границ между маской и реальностью в эстетизированных практиках жизни в советском контексте см.: (Юрчак 2014, 2006, 1999). Также см. работу Эндрю Лакоффа (Andrew Lakoff 2005) о движении, существовавшем в Буэнос Айресе в начале 20-го века, которое занималось «сверхсимуляцией» безумия, сочетая настоящее безумие и игру в безумие. См. также анализ художественной практики, построенной по принципу «сверхидентификации» с идеологическими символами, на примере музыкальной группы Laibach (Жижек 1993).

44. См. (Юрчак 2014: гл. 7).

45. Авторское интервью с Шинкаревым, Санкт-Петербург, 2005 год.



«Некрометод» Владимира Кустова

на внятный разговор о «политических» задачах их художественной деятельности. Их ответы журналистам и западным славистам звучали непонятно, как высказывания субъекта, которому не знакомы политические темы, доминирующие в дискурсе того времени. Когда один журналист спросил Юфита, возмущало ли советскую публику то, что в его фильмах появляются мертвецы, Юфит ответил удивлённо, не показывая скрытой иронии:

Юфит: Какие мертвецы?

Вопрос: Герои ваших фильмов. Разве не все они трупы?

Юфит: Что вы имеете в виду? Они двигаются. Как они могут быть трупами?

Вопрос: Но в ваших фильмах показаны самоу-

бийства. В «Весне», например, человек разбивается о ствол дерева.

Юфит: Но это его не убивает. Почему это должно его убить? Это его только калечит. Он еще может вылечиться.⁴⁷

Из ответа Юфита следует, что в его фильмах акцент делается не на смерти, а на зоне между жизнью и смертью. Кроме того, он отказывается играть на руку новому постсоветскому (точнее, антисоветскому) дискурсу, стремящемуся сузить смысл некрореализма до художественного жанра политической оппозиции. Именно эта идея содержалась в вопросе журналиста. В дальнейшем ответе Юфит не просто уходит от этой темы, как не имеющей к нему отношения, а доводит обсуждение сферы политиче-

46. Значительное развитие стратегия ухода от логического языка получила в практике Сергея Курёхина. Подчас его речь представляла собой сложно сформулированную, интеллектуально звучащую и ироничную бессмыслицу, т.е. функционировала как высказывание, сделанное из пространства голой жизни (Юрчак *The Parasite*). Несколько иным, но родственным примером этой языковой стратегии были тексты Д. А. Пригова. Речевые эксперименты подобного рода были характерны и для «Митьков».

47. Цит. по: (Miller-Pogacar 1993: 15).

ского до абсурда, показывая, что эта тема не является для него актуальной или интересной. Если фигура политика его и интересует, говорит Юфит, то только в тот момент, когда она оказывается деконструированной до уровня голой жизни, когда любой субъект, включая политика, оказывается в состоянии *нетрупа*:

Бывают такие травмы, как авиатравмы, им подвержены в том числе и всякие политические деятели. В этом контексте политика несомненно присутствует в сфере моих интересов. Хотя в таких случаях очень затруднен процесс идентификации. Останки раскидывает на площади до трех километров. Очень сложная травма... Труп есть труп... Меня интересуют его метаморфозы... Метаморфозы формы, цвета. Своего рода некроэстетика. В первый, второй месяц наступают страшные изменения. Труп становится пятнистый, как ягуар, налитой, как бегемот. Но это тоже при определенных условиях. Что особенно и интересно. А политика?! Так. Не знаю.⁴⁸

В 1989 году Владимир Кустов написал трактат под названием «Некрометод: основы некростатики и некродинамики». Этот текст стирает границы между игрой и реальностью, функционируя одновременно как отрефлексированный анализ художественной практики некрореалистов и как художественное высказывание в рамках самой этой эстетики. В тексте объясняется, что жизнь объекта и его смерть являются процессами ограниченной продолжительности. Жизнь начинается в момент рождения и заканчивается, когда запускается процесс «абсолютного умирания». На протяжении жиз-

ни объект является субъектом (человеком). Смерть начинается после окончания «абсолютного умирания» и продолжается, пока объект не потеряет «восстановимую форму». В течение этого периода объект является «трупом». В зоне, которую Кустов называет «абсолютным умиранием», объект уже не является субъектом, но ещё не стал трупом, находясь в переходном состоянии. Объект является нетрупом, а сама эта зона является метафорой *голой жизни*, то есть существования, свободного от символических и языковых рамок социально-политического контекста. Это существование принимает разные метафорические формы, например, это процесс разложения мёртвого тела, в котором о существовании субъекта говорить не приходится. Этот процесс, который тем не менее является продолжением жизни объекта — жизни, заключающейся в трансформации телесной материи, существовании бактерий разложения и т.д. Именно в этой зоне, отмеченной на диаграмме Кустова черным квадратом, «живут» нетрупы. Именно здесь продолжает «жить» налитое, как бегемот, тело политика — жертвы авиакатастрофы из ответа Юфита. Здесь проводится аналогия между двумя видами границ, очерчивающих жизнь человека: границей между *политической* и *голой* жизнью и границей между *животной* и *органической* жизнью. Органическая жизнь (например, жизнь бактерий, существующих в организме человека) начинается в зародыше раньше, чем животная, а при старении, умирании и разложении организма она продолжает-ся в теле дольше животной жизни.⁴⁹

Эта зона и всевозможные виды и проявления *голой жизни*, которые её населяют, явля-

48. Цит. по: (Мазин 1998, 42).

49. (Агамбен 2012: 24); (Agamben 2004: 14–15). Перевод мой (он несколько отличается от изданного русского перевода: (Агамбен 2012)).

ются истинным предметом интереса некро-реалистов. Поэтому ответ Юфита на вопрос о мертвецах был абсолютно точен: сферой исследований некрореалистов является не смерть, а альтернативные формы жизни.⁵⁰ Нетрупы, как мы уже говорили, это модель

субъекта пограничной зоны, лишённого политической составляющей по различным политическим и биологическим причинам. К ним относятся люди без гражданства, узники концлагерей и другие примеры *homo sacer*, о которых пишет Агамбен, а также люди, находящиеся в глубоко коматозном состоянии (т.е. не способные «вернуться» в осознанную жизнь), или ещё не родившийся зародыш человека, который не имеет пока ни гражданства, ни имени, ни особых прав. С точки зрения государства такой субъект одновременно жив и не жив, его жизнь — это *голая жизнь*.

Проект некрореалистов по исследованию *голой жизни* как способ ухода от политического пространства советской системы можно было бы сравнить с целым рядом философских традиций, например, с изучением *витализма*⁵¹ или «жизни, как таковой» (*life itself*), в которых ставятся под сомнение бинарные разделения, характерные для традиционной философии (такие как *природа — культура, сознание — тело, жизнь — смерть, человек — животное* и т.д.)⁵² Можно его сопоставить и с современными культурологическими традициями, изучаю-

щими различных «промежуточных» субъектов: *живых мертвецов, зомби, вампиров, пришельцев, мутантов, киборгов* и т.д. Но в проекте некро-реалистов много уникального потому, что они исследуют внеполитического субъекта в конкретном контексте позднего социализма.

Политика голой жизни

Эстетика повседневного экспериментального существования, которую придумали некро-реалисты, была формой политического противостояния государству, хотя и абсолютно отличной от прямого сопротивления, характерного для диссидентского движения. Какие политические последствия имело такое действие? Для ответа на этот вопрос надо снова рассмотреть, как именно проводятся границы *голой жизни* и жизни *политической*. С точки зрения государства выход субъекта из пространства политической жизни ведет к сведению его статуса человека до уровня, близкого к *голой жизни*. Такой субъект оказывается в пограничной зоне: государство не рассматривает его через свою политико-юридическую призму и не воспринимает его, как полноценного политического субъекта. Как уже говорилось выше, это состояние несёт в себе потенциальную опасность — человек может оказаться в статусе *нечеловека*, что проявляется в отсутствии ин-

50. Поэтому я не могу согласиться с тем, что для некрореалистов «смерть» была главным объектом и организующей метафорой всех визуальных репрезентаций (см. (Alaniz and Graham 2001: 7), а также (Miller-Pogacar 1993). Смерть как таковая неинтересна для некрореалистов, она важна только как внешний референт, по отношению к которому некрореалисты конструируют свой настоящий объект — альтернативную жизнь (см. также: (Demichev 2001).

51. Витализм полагает, что жизненные процессы не могут быть объяснены простыми законами физики или химии, поскольку они включают также различные витальные принципы, к которым в различных теориях витализма относят «жизненную энергию», «жизненные силы», «душу» и т.п. О генеалогии витализма см.: (Lash 2006). О современных версиях неовитализма и их связи с экологическими движениями в США см.: (Faubion 2004). О связи неовитализма с альтернативными теориями этноса в постсоветской России см.: (Ушакин 2005).

52. См.: (Brown 2006: 331).

тереса со стороны государства к бомжам, беспризорным, а в худших случаях — к вспышкам геноцида и массовым истреблениям.

Однако субъект пограничной зоны может иметь и другие черты. Особое отношение к советскому государству, которое практиковали некрореалисты, тоже подразумевало уход от социально-политической жизни, подчеркнутую деполитизацию своей субъектности, превращение себя в субъекта *голой жизни*, чья жизнь была «неопорочена человеческим сознанием». Именно об этом состоянии они с восторгом распевали во время лесных вылазок в начале 1980-х: «Наши трупы пожирают разжиревшие жуки, после смерти наступает жизнь что надо, мужики!». ⁵³ Когда Андрей «Мёртвый» в одиночку ночевал в лесу, он пытался обрести опыт пребывания именно в зоне голой жизни, между человеком и животным. ⁵⁴

Итак, отстраняясь от советской политической жизни, некрореалисты и другие группы этого периода создавали себя как субъектов *голой жизни*, отличных от советских граждан — и приверженцев системы, и её противников. Однако эти люди всё же отличались от субъекта голой жизни — *homo sacer* — о котором пишет Агамбен (REF). В отличие от последнего, они не были сведены до статуса голой жизни государственным подавлением, а сами активно культивировали этот статус для ухода из-под контроля государства. Благодаря такой стратегии, они могли продолжать пользоваться ресурсами, которые советское государство предоставляло своим гражданам (субсидированным жильем, образованием, здравоохранением или, например, возможность посещать клубы кинолюбите-

лей), при этом избегая политической составляющей гражданина.

Превращение себя в субъекта голой жизни сделало многие действия этих людей непонятными для представителей государства, милиции и обычных советских граждан. Поэтому, сталкиваясь с ними и их деятельностью, государство часто оказывалось в замешательстве, не зная, как с ними обращаться. В каких-то случаях оно искало законные способы преследования их как «тунеядцев» или «психически ненормальных», помещая их в психиатрические больницы или даже высылая за пределы советского государства. То есть государство пыталось наказать такого субъекта посредством вывода его за пределы политического, изгнания его из рядов своих граждан. Но такой подход был малопродуктивным, поскольку эти люди и сами активно пытались минимизировать в своём существовании именно политическую жизнь. В результате чаще всего государство просто не понимало, как интерпретировать их действия и предпочитало их игнорировать (что хорошо видно в общении некрореалистов с представителями власти).

Безусловно, создание «неочевидного» для государства статуса *внеполитического* субъекта не было до конца безобидной стратегией — она имела свою вполне конкретную цену. Например, такие люди не могли реализовывать себя в большинстве официально признаваемых государством областей деятельности, строить признаваемую государством карьеру, жить в относительном финансовом благополучии, получать доступ к государственным привилегиям, как другие группы, и т.д. Однако, с другой стороны, вместо того, чтобы проти-

53. Песня «Жировоск», придуманная Юфитом.

54. Будто становясь на ночь смесью одного и другого: оборотнем, «человеком, который оборачивается волком, и волком, который принимает человеческий облик» ((Агамбен 2010: 138); (Agamben 1998: 106), а также: (Agamben 2004)).

водействовать государству внутри политической сферы, которую само государство описало и определило, эта стратегия позволяла им уклоняться от символического порядка государства изнутри, тем самым ослабляя способность государства контролировать и интерпретировать их жизнь⁵⁵, то есть, она создавала значительную политическую свободу.

По этой причине такую стратегию следует рассматривать как особую форму политического действия — форму, которая строилась на уходе от того, что государство определяло как сферу политического, и на смещении своего существования в пограничные сферы, которые для государства являлись сферами «неразличения» (*indistinction*). Чтобы отличить этот вид политического действия от более традиционной политики прямого сопротивления⁵⁶, его можно назвать политикой голой жизни. Хотя политика голой жизни не строится на прямом сопротивлении государственной власти, *она также не является и аполитичным или конформистским состоянием, которое способствует воспроизводству власти*. Такое отношение к власти государства в позднесоветский период размывало основы этой власти и способствовало созданию условий для её обвала.

Политика голой жизни имеет отношение к тому, как Агамбен определяет голую жизнь,

но не совпадает с его пониманием этой категории. Как отмечают критики Агамбена, в своем анализе он подчас ошибочно интерпретирует основные виды биополитики, существующие в современном мире, как право государства определять, какая жизнь не достойна человека и подлежит уничтожению.⁵⁷ Это упрощенное определение биополитики у Агамбена, в котором она практически сводится к системе суверенного подавления, уместно для описания таких явно репрессивных государств, как нацистская Германия или Советский Союз сталинского периода. Но оно не подходит для описания биополитики ни в современных либеральных демократиях, ни в Советском Союзе позднего, постсталинского периода.⁵⁸

Упрощенное понимание биополитики в работах Агамбена, считает Жак Рансьер (2004), происходит из узкого определения «политической жизни», унаследованного им из работ Ханны Арендт (1951). Анализ политики у Арендт начинается с допущения, что *частная жизнь субъекта исключена из сферы политического* по определению. В трактовке Арендт «непосредственные отношения между государственной властью и индивидуальной жизнью» лишены политической составляющей. Тем самым Арендт сразу очищает политическую сферу от реальных людей, с их неоднознач-

55. Российский писатель Андрей Битов (Битов: 1997) утверждал, что такие группы в 1970–80-е гг. изобрели «органическую» версию свободы, которая не имела ничего общего с «признанием или непризнанием политического строя». Эта «органическая» свобода не может быть понята в терминах бинарной оппозиции свобода–несвобода, она не может быть и упрощена до инстинктов самосохранения или страха перед КГБ, скорее, ее можно сравнить со свободой, которая достигается, согласно антропологу Талалу Асаду, посредством мученичества в религиозном контексте (то есть опять же через подчеркивание голой жизни): мученики раннего христианства вместо того, чтобы «избегать физических страданий», в действительности «активно стремились их пережить». Такое отношение к жизни может быть интерпретировано в религиозном контексте не как пример поражения, а как символическая «победа над властью общества» (или над государственной политической сферой) и поэтому как символ свободы.

56. В советском случае политика оппозиции практиковалась гораздо менее многочисленными диссидентами.

57. См.: (Rabinow and Rose 2006: 202; Rancière 2004).

58. См.: (Юрчак 2014; Yurchak 2006).

ным и непредсказуемым поведением (Rancière 2004, 301-2). Однако реальная политика не сводится лишь к области, которую государство определяет как политическую. Напротив, *самым важным объектом политической борьбы является именно принцип, согласно которому проводятся границы между публичным и частным, политическим и внеполитическим, политической жизнью и голой жизнью*. Насколько политическим является процесс проведения этих границ, хорошо видно даже на примере того, как эти границы интерпретируются сегодня в медицинской практике.

Например, является ли пациент, находящийся в зоне голой жизни, *живым человеком*, однозначно не определить. Решение этой проблемы зависит от ряда политических, этических, юридических и медицинских точек зрения. Провести чёткую границу между *жизнью* и *нежизнью* человека сегодня все труднее, в связи с постоянными изменениями в научном поле, развитием новых биотехнологий, методов трансплантации органов, появлением искусственных органов и т.д. В медицинской практике это ведёт к тому, что сегодня нет общепринятого чёткого определения момента смерти. То, что в США определяется как «клиническая смерть», в Японии определяется как «постнатуральная жизнь» (*post-natural life*)⁵⁹. А основной критерий, по которому в современной медицинской практике Запада определяется конец человеческой жизни — *смерть мозга* — всё чаще рассматривается не как од-

номоментное событие, а как растянутый во времени период с размытыми границами. Что тоже ведёт к разным интерпретациям: в США человеческое тело с «умершим» мозгом более не считается человеческим субъектом, хотя и не рассматривается как «мёртвое» в органическом смысле, тогда как в Японии такое тело продолжает рассматриваться как живой человек, находящийся в «постнатуральном» состоянии. В первом случае такое тело является чистым объектом *голой жизни*, лишённым политической (а значит и правовой) составляющей; во втором случае — остаётся субъектом с политическими правами. Одним из результатов этого отличия является то, что в США у такого тела можно брать органы для трансплантации, а в Японии нет.⁶⁰

Кроме того, биополитика сегодня не является делом исключительно суверенного государства, как следует из работ Агамбена. В реальности она может осуществляться различными субъектами и вестись в различных контекстах, включая и такие, о которых государство не подозревает. Один из альтернативных видов биополитики осуществляется в пограничной зоне, которую государство интерпретирует как зону, лишённую политического смысла. Именно в этой зоне могут ставиться под сомнение границы политической жизни, которые предлагает государство. Фигуры голой жизни, населяющие эту зону, могут быть не только пассивным продуктом, созданным подавляющей властью суверенного государства, как её

59. См.: (Waldby 1997: 8). Подобная концептуализация имеет давнюю историю: в своей книге «Рождение клиники» Мишель Фуко пишет, что, начиная с конца XVIII-го века, концепция «смерти» в западном медицинском дискурсе становится множественной, распределенной во времени и видится как процесс «воплощенный в живых телах людей», как болезнь (Foucault 1973: 196).

60. (Lock 2004: 141-140, 150). Это отличие в понимании смерти усугубляется тем фактом, что тело с мертвым мозгом, в отличие от полноценного трупа, является не пассивным, а вполне активным. Оно может довольно продолжительное время оставаться теплым и сохранять здоровый цвет кожи, у него может поддерживаться дыхание, метаболизм и выделения, его волосы и ногти могут продолжать расти, оно даже способно родить ребенка (Lock 2004: 39).

рассматривает Агамбен⁶¹, но и активным способом организовывать своё существование за рамками политического пространства, выходя из-под контроля государства. В таком случае голая жизнь может стать основой для создания альтернативных политических субъектностей, которые государство не способно распознать и интерпретировать в своих политических терминах и которые самим своим существованием способны подтачивать государственную систему. Иными словами, речь может идти не только о государственной биополитике *сверху*, но и об альтернативной биополитике *снизу*, то есть *биополитике голой жизни*. В работах антропологов и социологов описано множество примеров этой альтернативной биополитики.⁶²

Эксперименты с субъектностью *голой жизни* в контексте позднесоветского периода, когда советское государство воспринималось как вечное и неизменное, были продуктивной стратегией политического сопротивления – сопротивления, которое строилось по принципу прямой оппозиции. Подобная стратегия не уникальна для Советского Союза. Как отмечает Фредрик Джеймисон, чтобы изменить политические режимы, которые воспринимаются их гражданами как неизменные, нужно изменить их сначала на уровне *воображаемого*, то есть построить воображаемый социальный мир, который невозможно описать в категориях самих этих политических систем (Jameson 2012; 2004). Для того, чтобы достичь этого, пи-

61. Справедливо будет отметить, что Агамбен рассматривает возможность возникновения альтернативной политики, которая низвергла бы суверенную власть, именно основываясь на голой жизни. Такого рода альтернативная политика, он считает, потребовала бы того, чтобы голая жизнь превратилась «в место, где созидается и утверждается форма жизни» (Агамбен 2010: 238; Agamben 1998: 188), которая избегает определения власти. Однако суждения Агамбена содержат в себе парадоксальное упущение: утверждая, что голая жизнь потенциально может стать основой артикуляции нового вида политики, одновременно он настаивает на том, что голая жизнь не представляет собой ничего больше, чем продукт суверенной власти (см. рассмотрение этого вопроса в: Genel 2006: 61); также (Lemke 2005) и (Norris 2005).

62. Антрополог Лоуренс Коэн (Lawrence Cohen) в исследовании государственной системы трансплантации органов в Индии отмечает, что согласно индийскому законодательству в качестве официальных доноров органов имеют право выступать только четыре класса родственников: супруги, братья/сестры, родители и дети. С помощью этого закона государство стремится достичь одновременно двух целей: с одной стороны, легитимировать тех граждан, которые принимают решение стать донором органов «на основании семейных уз любви», а с другой стороны, защитить от нечистоплотных частных предпринимателей бедняков, которые «в условиях повседневной бедности или по причине непомерных долгов» вынуждены продавать свои органы на рынке. Однако, отмечает Коэн, пытаясь защитить беднейших граждан Индии этот закон одновременно лишает их права иметь политическую субъектность: закон не признает их права торговать своей «голой жизнью» на том же «основании семейных уз любви». Оберегая беднейших граждан, государство не признаёт их акты самопожертвования как политические акты. Однако эти акты могут являться проявлением именно альтернативной биополитики или биополитики голой жизни как действия, которые строятся по принципу этического исключения из суверенного закона государства и поэтому – как действия, перекраивающего границы политической сферы. Другие примеры того, что мы назвали биополитикой голой жизни, описаны в следующих работах: Фаркуа и Жанг (Farquar and Zhang 2005, 305) – о биополитическом самосовершенствовании в современном Китае, которое включает в себя стратегию ухода человека от «участия в политической жизни государства» и концентрации на своем теле; Фассэн (Fassin 2001, 5) – о «биополитике инаковости» (biopolitics of otherness), которая означает «крайнее нисхождение от социального к биологическому», когда к телу относятся как к «последнему прибежищу общечеловеческой субъектности (common humanity)»; Калон и Рабехарисоа (Callon and Rabeharisoa 2004) – о «политике отказа» (politics of refusal), которую осуществляют неизлечимо больные люди, когда они отказываются обращаться к государству или группам активистов, концентрируясь вместо этого на голой жизни в качестве средства создания альтернативной субъектности и социальности; а также Роуз (Rose 2001) – о «политике жизни как таковой» (politics of life itself).

шет Джеймисон, необходимо «отделение политического ... от повседневной жизни и даже от мира всего живого и экзистенциального». Это может дать «прежде невиданную мыслительную свободу в обращении со структурами, действительное преобразование или упразднение которых до этого казалось едва возможным».⁶³ Современный контекст глобального капитализма, замечает Джеймисон, воспринимается как ситуация, «когда политические институты представляются одновременно неизменными и способными к бесконечным изменениям [изнутри]» и когда «на горизонте нет ни одной силы, способной предложить даже малейший шанс или вселить надежду на преобразование»⁶⁴. Тезис Джеймисона о возможном изменении системы путём ухода субъекта от политического существования и создания воображаемого мира, который не поддаётся описанию в политических терминах системы, касается любой системы, которая воспринимается изнутри как вечная и неизменная, включая систему позднего социализма⁶⁵.

Биоэстетика

Что именно может представлять собой стратегия ухода от политического в повседневной практике? В разных контекстах она, очевидно,

должна быть разной, но их общей чертой является создание некой абсолютно «другой» эстетики повседневной жизни, которая позволила бы субъекту не следовать этическим и политическим нормам системы и при этом не быть воспринятым системой как явное нарушение норм или как прямая оппозиция государству. Действия субъекта в таком случае не воспринимаются системой как политические, но при этом имеют конкретный *политический* эффект, иногда далеко идущий (как было в позднесоветском контексте).

Кроме того, как показал Рансьер⁶⁶, любой *политический* проект всегда включает в себя также и проект *эстетический*, нарушающий отношения между тем, что является «видимым, произносимым и мыслимым»⁶⁷ в данной системе, путём создания альтернативных способов существования, невообразимых внутри дискурсивного режима самой системы⁶⁸ и выходящих за рамки существующей политической сферы. Поэтому целью радикального политического искусства, считает Рансьер, должна быть не просто репрезентация форм господствующих властных отношений или выражение политической критики этих отношений (как это делается в *политизированном* или *политически корректном* искусстве), а полный отказ от дискурсивного режима, в котором и сами господствующие властные отношения системы и критика этих

63. Цит. по русскому переводу: (Джеймисон 2012); см. также: (Jameson 2004:45).

64. Там же.

65. В своей книге я показал, что опыт неизменности системы был определяющей характеристикой позднего социализма. См. также гл. 5-7 о вообразяемых мирах социализма: (Юрчак 2014; Yurchak 2006).

66. (Рансьер 2007). См. также: (Rancière 2004).

67. (Rancière 2004: 63).

68. Этот пункт отличается от идеи Бенямина о том, что в век массового воспроизводства политика становится «эстетизированной». Рансьер понимает политику как процесс, который всегда содержит эстетический компонент, потому что он вовлечен в производство определенного «разделения чувственного».

отношений могут быть представлены и выражены.⁶⁹ Радикальное политическое искусство должно одновременно достигать двух противоположных результатов: с одной стороны, создавать такое описание политического контекста, которое может быть понято и осмыслено, а с другой стороны, производить «чувственный или перцептивный шок», вызванный чем-то неожиданным, невообразимым, жутким — тем, что «сопротивляется осмыслению».⁷⁰

Политика голой жизни в позднесоветском контексте была построена именно на такой эстетике повседневного существования — эстетике, основанной на уходе от политического пространства государства и на производстве двойного эффекта, о котором говорит Рансьер. Это хорошо видно на примере экспериментов, фильмов и других художественных действий некрореалистов. Случайным свидетелям их экспериментов часто казалось, что они полны скрытого, но непонятного смысла. Своими действиями некрореалисты вводили необъяснимое, странное, жуткое в ткань советской повседневности.⁷¹ Что касается самих некрореалистов, для них было важно избегать любых ситуаций, кото-

рые могли бы быть расценены государством как однозначно противозаконные или политически подрывные. Участники группы были официально трудоустроены, прописаны, обладали всеми официальными документами, не распространяли диссидентскую литературу и держались в стороне от политической деятельности, считая её неинтересной и неважной. Милиция за отсутствием очевидных нарушений предпочитала их не задерживать или быстро отпускать, угрожая им чаще всего лишь потенциальными последствиями. Некрореалисты воспринимались как люди, чья деятельность казалось подрывной на уровне формы, но не вполне вписывалась в смысл политической оппозиции.

Подобные стратегии кажущегося ухода от политической сферы и концентрации на сфере голой жизни можно встретить не только в советском контексте, а, например, в современных направлениях *биоарта*, художественная практика которых использует современные биотехнологии для манипуляции живой материей, генами, структурой ДНК и т.д.⁷² Стивен Шавиро (2004) считает, что для того, чтобы критически осмыслить социальные перемены, вызванные

69. Через выделение, описание и репрезентацию форм господства и неравенства, считает Рансьер, «политизированное» и «политически корректное» искусство может достичь определенного политического успеха, но не тех изменений, которые являются невообразимыми в категориях данной идеологической системы.

70. (Ranciere 2004: 63).

71. Понятие «жуткое», его связь с понятием «возвышенное» и трудности его перевода на русский язык подробно разобраны в работе: (Мазин 1998 а: 168—188). Фрейд определял жуткое (*unheimlich*) как нечто знакомое, близкое, связанное с домом (Freud 1919: 245). Чувство жуткого заключается в ощущении отвращения и ужаса, которые возникают, когда привычный, близкий и естественный мир вдруг предстаёт как что-то неестественное, сконструированное, незнакомое. К объектам, которые вызывают подобные чувства, относятся смерть, труп, живой мертвец, призраки, а также необъяснимые формы поведения в обыденной жизни — от проявления безумия до эпилептических припадков. Когда человек воспринимает необъяснимое поведение знакомых людей и объектов как проявление ранее неизвестных сил, ему начинает казаться, что он всегда «смутно догадывался об их существовании где-то в глубине самого себя». Это ощущение и есть проявление жуткого.

72. Среди получивших международную известность художников, занимающихся биоартом, отмечают участников Ансамбля Критического Искусства (*Critical Art Ensemble*) (США), Натали Еремченко (Natalie Jeremijenko) (Австралия) и Эдуардо Кац (Eduardo Kac) (Бразилия). Больше о биоарте см. Анкер (Anker) and Нэлкин (Nelkin) (2003), Хаузер (Hauser) (2003), Гринфилд (Greenfeld) (2002), Леви (Levy) (1996, 2001), Томасула (Tomasula) (2002) и Хэрэвей (Haraway) (1998)

сегодняшней революцией в области биотехнологий и генетики, художники биоарта должны концентрироваться, в первую очередь, на *эстетической*, а не этической критике. Вызвано это тем, что новые биотехнологии и открытия в области генетики всё больше приводят к социально-культурным изменениям в обществе, включая изменения базовых понятий человеческой природы, а значит и *этики*. Поэтому одной из наиболее продуктивных художественных стратегий в данный момент является та, которую Шавиро называет *биоэстетикой* по аналогии с известной областью биоэтики.⁷³ В основе эстетической критики, в отличие от критики с позиции существующей этики, лежат не внешние «объективные» принципы или политические пристрастия, а реакция на конкретную, малознакомую ситуацию. Поэтому эстетическую критику трудно свести к общей, заведомо известной «норме», обобщению, систематизации. Эстетическая оценка, считает Шавиро (опираясь на работы Канта по эстетике), предполагает выход «за пределы собственной субъектности», принятие «решения без каких-то заранее заданных правил, по которым я должен действовать» (то есть выход за пределы норм и правил политической сферы) и попытку «убедить других людей в том, что я прав, не имея при этом каких-либо общих основ, на которые можно было бы опереться». Именно поэтому художественные стратегии, основанные на *биоэстетике*, могли бы служить для того, чтобы «воображать невообразимое, ставить недопустимые вопро-

сы и выходить за пределы позитивистского понимания»⁷⁴ — всего того, что необходимо истинно политическому искусству, как считает Рансьер. Они важны для нас «не столько, как способ манипуляции внешним миром, сколько, как способ экспериментирования над самими собой, а значит и изменения самих себя» (изменения своего тела, здоровья, генетических черт, понятия «человеческой природы» и т.д.). Всё это делает биоэстетику невероятно эффективным и одновременно рискованным методом политической критики.

В основе художественной практики, созданной некрореалистами, лежала критическая биоэстетика голой жизни, подобная той, к которой призывает Шавиро (и которую сами некрореалисты называли некроэстетикой). Этот подход бросал вызов советской системе, но избегал подвергать её прямой критике с этических и политических позиций, как это делали диссиденты. Вместо этого он экспериментировал с альтернативной субъектностью голой жизни, которая выходила за рамки этической и политической сфер советской системы. Превращая политику голой жизни в тотальный биоэстетический проект, некрореалисты демонстрировали себе и окружающим границы советской политической и эстетической сферы, а значит и границы, за которыми государство теряло способность определять, понимать и контролировать своих субъектов. Эта практика подрывала гегемонию государственной власти, не вступая с ней в прямую конфронтацию.

73. Термин «биоэстетика» иногда употреблялся для обозначения разных вещей. Например, Кэмпбел (2006), рассматривая фильм Евгения Юфита, применяет его для отсылки к искусству, в котором традиционные художественные средства (например, кино) используются для производства суждения о биологии. В отличие от него Стивен Шавиро и современные художники биоарта используют этот термин, обращаясь к радикальной художественной практике, чье художественное средство и есть биологическая наука. Для них смысл заключается не в том, чтобы использовать традиционные художественные практики для создания критического комментария о практиках биологии, а в самой практике биологической науки как искусстве, как новой форме критического вмешательства. Я использую этот термин во втором его значении.

74. Shaviro 2004.

Литература

(Агамбен 2010) Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь* / Пер. с итал.: М. Велижев, И. Левина, О. Дубицкая, П. Соколов. М.: Европа, 2010.

(Агамбен 2012) Агамбен Дж. *Открытое: Человек и животное* / Пер. с итал., нем. Б. Скуратова под ред. М. Маяцкого и Дм. Новикова. М.: РГГУ, 2012.

(Битов 1997) Битов А. Митьки на границе времени и пространства // *Огонек*. 1997. № 16 (апрель 21).

(Джеймисон 2012) Джеймисон Ф. *Политика утопии* / Пер. Потемкина Д. // *Художественный журнал*. 2012. №84. (Режим доступа: <http://www.permm.ru/menu/xzh/архив/84/politika-utopii.html>).

(Довлатов 1993) Довлатов С. *Ремесло. Избранная проза в трех томах*. СПб: Лимбус-Пресс, 1993. Т.2.

(Иванов 2005) Иванов С.А. *Блаженные похабы: культурная история юродства*. М: Языки славянских культур, 2005.

(Мазин 1998 а) Мазин В. *Между жутким и возвышенным* // *Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Сб. статей* / Под ред. А.В. Демичева и М.С. Уварова. СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. С. 168—188.

(Мазин 1998 б) Мазин В. *Кабинет некрореализма: Юфит Кабинет*. СПб: ИНАПРЕСС, 1998.

(Мусина 2003) Мусина М. *Беседа с Евгением Юфитом. Запись телепрограммы «Коллекция синефантома»* (Режим доступа: <http://www.dotsmedia.ru/news/2005/cinefantom/09/09septuN0612oktN0til.shtml>).

(Рансьер 2007) Рансьер Ж. *Разделяя чувственное* / Пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакова. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007.

(Ушакин 2005) Ушакин С. *Жизненные силы русской трагедии: О постсоветских теориях этноса* // *Ab Imperio*. 2005. № 4. С. 233—277.

(Смолянинов Татиев Черняков 1961) Смолянинов, В.М., Татиев К.И., Черняков В.Ф. *Судебная медицина*. М: Медгиз, 1961.

(Фон Гофман 1900) Гофман, фон, Э. *Атлас судебной медицины* / Пер. А.Г. Фейнберг. СПб: Практическая медицина, 1900.

(Учебник 1912) Без автора. *Учебник судебной медицины* / Под ред. Д.П. Косоротова. СПб: Риккер, 1912.

(Юрьева 2003) Юрьева А. *Бессмертный абсурд* // *Иное кино*. 2003. (Режим доступа: <http://www.inoekino.ru/artcabs.html>)

(Юрчак 2014) Юрчак А. *Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение*. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

(Agamben 1998) Agamben, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life* / Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. 1998.

(Alaniz 2003) Alaniz, Jose'. Necrorama: Spectacles of death and dying in late/post-Soviet Russian culture. Ph.D. diss. University of California, Berkeley. 2003.

(Alaniz and Graham 2001) Alaniz, Jose', and Seth Graham. Early necrocinema in context //Necrorealism: Context, history, interpretations / Ed. Seth Graham. Pittsburgh: Russian Film Symposium. 2001. Pp. 5-27.

(Anker and Nelkin 2003) Anker, Suzanne, and Dorothy Nelkin. The molecular gaze: Art in the genetic age. Cold Spring Harbor: Cold Spring Harbor Laboratory Press. 2003.

(Arendt 1951) Arendt, Hannah. The origins of totalitarianism. New York: Harcourt, Brace. 1951.

(Asad 2003) Asad, Talal. Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press. 2003.

(Baudrillard 1994) Baudrillard, Jean. Simulacra and simulation / Trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1994.

(Benjamin 1969) Benjamin, Walter. The work of art in the age of mechanical reproduction //Illuminations. NewYork: Schocken Books. 1969. Pp. 217-51.

(Boyer 2001) Boyer, Dominic. Foucault in the bush: The social life of post-structuralist theory in East Berlin's Prenzlauer Berg // Ethos. 2001. № 66. Pp. 207-36.

(Brown 2006) Brown, Steven D. The determination of life //Theory, Culture, and Society. 2006. №23. Pp. 331-32.

(Callon and Vololona Rabeharisoa 2004) Callon, Michel, and Vololona Rabeharisoa. Gino's lesson on humanity: Genetics, mutual entanglements, and the sociologist's role // Economy and Society. 2004. № 33. Pp.1-27.

(Campbell 2005) Campbell, Thomas. Review of: Evgenii Iut, Bipedalism (Priamokhozhdenie) //Kinokul'tura: New Russian Cinema. 2005. October. (Access: <http://www.kinokultura.com/october05.html>).

(Cohen 2005) Cohen, Lawrence. Operability, bioavailability, and exception //Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems /Ed. A. Ong and S. J. Collier. Malden, Mass.: Blackwell. 2005. Pp. 79-90.

(Cronenberg 2005) Cronenberg, David. Interview by Terry Gross //Fresh Air. 2005. October 3.

(Cushman 1995) Cushman, Thomas. Notes from underground: Rock music counterculture in Russia. Albany: State University of New York Press. 1995.

(Demichev 1993) Demichev, Andrei. Face to face with Necro. In Russian necrorealism: Shock therapy for a new culture/ Ed. Anessa Miller-Pogacar //Exhibition Program 5. Bowling Green, Ohio: Dorothy Uber Bryan Gallery. 1993.

The autumn of necrorealism //Necrorealism: Context, history, interpretations /Ed. Seth Graham. Pittsburgh: Russian Film Symposium. Pp. 60-61.

(Dougherty 1997) Dougherty, Robin. David Cronenberg's Crash hypnotically ex-

plores the intersection between sex and death. Salon. 1997. March 21. (Access: <http://www.salon.com/march97/crash970321.html>).

(Farquhar Qicheng 2005) Farquhar, Judith, and Qicheng Zhang. Biopolitical Beijing: Pleasure, sovereignty, and self-cultivation in China's capital // *Cultural Anthropology*. 2005. 20. Pp.303–27.

(Fassin 2001) Fassin, Didier. The biopolitics of otherness: Undocumented foreigners and racial discrimination in French public debates // *Anthropology Today*. 2001. №17. Pp. 3–7.

(Faubion 2004) Faubion, James D. Cosmologicopolitics: The transcendental economy of the vital meets biopower. Paper presented to the Cultural Analysis Colloquium, University of California, Santa Barbara. 2004. February 25.

(Foucault 1973) Foucault, Michel. The birth of the clinic: An archeology of medical perception / Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books. 1973.

(Foucault 1980) Foucault, Michel. The history of sexuality/ Trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books. 1980.

(Franklin 2001) Franklin, Sarah. Biologization revisited: Kinship theory in the context of new biologies // *Relative values: Reconfiguring kinship studies*/ Ed. Sarah Franklin and Susan McKinnon. Durham: Duke University Press. 2001. Pp.302–25.

(Freud 1919) Freud, Sigmund. The uncanny // *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*/ ed. James Strachey. London: Hogarth Press / Institute of Psycho-Analysis. 1919. Vol. 17. Pp. 219–52.

(Genel 2006) Genel, Katia. The question of biopower: Foucault and Agamben // *Rethinking Marxism* 18:43–62.

(Greeneld 2002) Greeneld, G. Simulated aesthetics and evolving artworks: A coevolutionary approach. *Leonardo* 35:283–89.

(Grossberg 1986) Grossberg, Lawrence. On postmodernism and articulation: An interview with Stuart Hall // *Journal of Communication Inquiry*. 1986. № 10. Pp.45–60.

(Haraway 1997) Haraway, DonnaJ. Modest witness at second millennium: Female-Man meets Onco mouse. New York: Routledge. 1997.

1998. Deanimations: Maps and portraits of life itself // *Picturing science, producing art*/ Ed. C. A. Jones and P. Galison. New York and London: Routledge. 1998. Pp.181–207.

Hauser, Jens, ed. 2003. *L'art biotech*. (Catalog.) Nantes: Le Lieu Unique.

(Hayden 1995) Hayden, Corinne. Gender, genetics, and generation: Reformulating biology in lesbian kinship// *Cultural Anthropology*. 1995. № 10. Pp.41–63.

(Jameson 2004) Jameson, Fredric. The politics of Utopia // *New Left Review*. 2004. January–February. Pp. 35–53.

(Kant 1790) Kant, Immanuel. Critique of judgment. SS 27. Quality of the delight in our estimate of the sublime. 1790. (Access: <http://ebooks.adelaide.edu.au/k/kant/>)

immanuel/kl6j/part7.html#SS27. [BS])

(Lakoff 2005) Lakoff, Andrew. The simulation of madness: Buenos Aires, 1903. *Critical Inquiry* 31:848–73.

(Lash 2006) Lash, Scott. Life (vitalism) // *Theory, Culture, and Society*. 2006. № 23. Pp. 323–49.

(Lemke 2005) Lemke, Thomas. "A zone of indistinction": A critique of Giorgio Agamben's concept of biopolitics // *Outlines: Critical Social Studies*. 2005. №7. Pp. 3–13.

(Levy 1996) Levy, E. K. Contemporary art and the genetic code: New models and methods of representation// *Art Journal*. 1996. №55. Pp. 20–24.

2001. The genome and art: Finding potential in unlikely places// *Leonardo*. 2001. №34. Pp. 172–75.

(Lock 2004) Lock, Margaret. Living cadavers and the calculation of death// *Body and Society*. 2004. №10. Pp. 135–52.

(London 1998) London, Barbara. Internyet: A hidden curator's dispatches from Russia and Ukraine. (Access: <http://moma.org/onlineprojects/internyet/stpete04/html>. [BS])

(Miller-Pogacar 1993) Miller-Pogacar, Anessa, Russian necrorealism: Shock therapy for a new culture. Exhibition program. Bowling Green, Ohio: Dorothy Uber Bryan Gallery. 1993.

(Norris 2005) Norris, Andrew. The exemplary exception: Philosophical and political decision in Giorgio Agamben's *Homo sacer* // *Politics, metaphysics, and death: Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*/ Ed. Andrew Norris. Durham: Duke University Press. 2005. Pp. 262–83.

(Polevoi 1970) Polevoi, Boris Nikolaevich. A story about a real man / Trans. J. Fineberg. Westport, Conn.: Greenwood Press. 1970 (1946).

(Rabinow and Rose 2006) Rabinow, Paul, and Nikolas Rose. Biopower today // *BioSocieties*. 2006. №1. Pp. 195–217.

(Rancie`re 2004) Rancie`re, Jacques. The politics of aesthetics: The distribution of the sensible. London and New York: Continuum. 2004.

(Riles 2000) Riles, A. The network inside out. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2000. [EK]

(Rose 2001) Rose, Nikolas. The politics of life itself // *Theory, Culture, and Society*. 2001. №18. Pp. 1–30.

(Shaviro 2004) Shaviro, Steven. Genetic disorder: Bioaesthetics. Contemporary art explores human genomics // *Artforum*. 2004. 42 (January).

(Smith 2005) Smith, Marquard, ed. 2005 *Stelarc: The monograph*. Cambridge: MIT Press.

(Stalin 1938) Stalin, Joseph. *Dialectical and historical materialism*. (1938). (Access:

Литература

<http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm>. [BS])

(Tomasula 2002) Tomasula, S. Genetic art and the aesthetics of biology//Leonardo.2002. №35. Pp. 137–44.

(Vale 2006) Vale, V. Interview with Yes Men. //Pranks 2 /ed. V. Vale. San Francisco: ReSearch. 2006. Pp. 32–43.

(Waldby 1997) Waldby, Catherine. Revenants: The Visible Human project and the digital uncanny // Body and Society. 1997.№ 3. Pp.1–16.

(Yurchak 1999) Yurchak, Alexei. Gagarin and the Rave Kids: Transforming power, identity, and aesthetics in post-Soviet night life //Consuming Russia: Popular culture, sex, and society since Gorbachev/ Ed. A. Baker. Durham: Duke University Press. 1999. Pp??

(Yurchak 2006) Yurchak, Alexei. Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation. Princeton: Princeton University Press.2006.

(Zizek 1993) Zizek, Slavoj. Why are Laibach and NSK not Fascists? M'ARS (Ljubljana). 1993. 3, 4.

Аллен Ханней, Кристина Леймер и Джулиан Лоури
(перевод Анны Соколовой)

Спонтанная мемориализация: насильственная смерть и нарождающийся траурный ритуал¹

Введение

В последние 50 лет в Соединенных Штатах были сделаны серьезные инвестиции в контроль над смертью. Мы истребили многие болезни, которые ранее были смертельными, а другие болезни были ограничены при помощи медицинских технологий. Уровень младенческой смертности резко упал, в то время как средняя продолжительность жизни сильно выросла. Мы усовершенствовали автомобильные подушки безопасности, системы немедленного реагирования, системы оповещения и стандарты безопасности практически для всего, что может подвергнуть наши жизни риску. Даже риск погибнуть в ходе военных действий был сильно снижен, когда вместо авиа-

ударов стали применять наземные операции. Мы получили такой контроль над смертью, что теперь ожидаем умереть только от старости или вследствие добровольно выбранного рискованного образа жизни. Вопрос о *продолжительности* жизни, который некогда был основным, теперь находится в тени вопросов о *качестве* жизни, а именно — как мы умрем и *кто* примет это решение.

В этой культуре громадных инвестиций в устойчивую жизнь и в уверенности, рожденной успешностью этих инвестиций, растущее осознание того, что люди, которые не являются старыми и не ведут рискованный образ жизни, умирают внезапно, непредсказуемо, насильственно и порой сразу в большом количестве, выливается в огромную личную не-

1. Журнал Omega (vol. 35(2) 159-171, 1997).

уверенность в себе и ситуацию культурной неопределенности. Когда детей похищают из их спален и убивают, когда посетителей ресторана жестоко убивают во время обеда, когда административное здание, в котором люди занимаются повседневной работой, взрывают, когда владельца магазина убивают грабители за незначительную сумму денег, смерть кажется бессмысленной, бесцельной и глубоко личной даже тем, кто не был сам вовлечен в происшествие. Подобные акты насилия затрудняют проявления скорби для тех, кто выжил (Rando 1993), усиливают неуверенность в людях, которые могут считать себя связанными с жертвами, их семьями или обстоятельствами смерти, размыывают культурные ценности и угрожают дальнейшему существованию общества.

Мы можем ожидать, что в таких обстоятельствах ритуальная жизнь общества станет более активной, поскольку сами ритуалы обычно возникают в кризисные периоды для того, чтобы придать структуру и значение, восстановить нарушенные человеческие отношения и обеспечить дальнейшее существование группы (Bocock 1974; Collins 1992; Driver 1991; Irion 1990-1991). Однако ряд доводов свидетельствует о том, что современные Соединенные Штаты не восприимчивы к ритуалам любого рода. Одни исследователи утверждают, что с торжеством разума ритуалы исчезают (Bocock 1974; Driver 1991; Fulton 1965), а рациональные, высокотехнологичные, секулярные общества, одним из которых, по-видимому, являются современные Соединенные Штаты, в них не нуждаются. Другие — что современные американцы настолько индивидуализированы, что общинность и коллективное поведение, которые традиционно требуются для ритуала, практически отсутствуют в Соединенных Штатах (Mellor, Shilling 1993; Simon, Haney, Buenteo 1993). Эти аргументы, в сочетании с давней амбивалентностью по отношению к ритуалу в американской культуре

(Irion 1990-1991) и упадком и заброшенностью многих традиционных ритуальных форм в течение последних трех десятилетий (Rando 1993; Driver 1991; Campbell, Moyers 1988), свидетельствуют о том, что, несмотря на появление такого особого типа смертей, ритуал, вероятно, не является необходимым и даже возможным.

В этой статье мы вводим концепт спонтанной мемориализации и появляющихся в ходе нее спонтанных мемориалов, очерчиваем характеристики этого развивающегося американского траурного ритуала и используем их для подтверждения нашего аргумента о том, что ритуалы смерти не только важны для современных Соединенных Штатов, но и изменяют свою форму в ответ на запросы изменяющегося общества.

Спонтанная мемориализация как нарождающийся ритуал

«Ритуал — это символическое использование телесных движений и жестов в некоторой социальной ситуации для того, чтобы выразить и артикулировать значение» (Bocock 1974: 37). Призванные структурировать общество, посвящать людей в члены общества, давать образцы для человеческого поведения, вселять в жизнь смысл и отмечать моменты перехода (Bocock 1974; Collins 1992; Driver 1991; Irion 1990-1991), ритуалы связывают эмоции и разум через физическое действие. Считается, что ритуалы возникают как спонтанные отклики на ситуацию, удовлетворяя потребности, которые люди, возможно, даже не могут вербализовать (Irion 1990-1991). Именно поэтому ритуалы так критически важны в кризисных ситуациях, когда вопрос смысла возникает в эмоциональной форме прежде, чем в рациональной. Когда эффективный отклик на кризисную ситуацию ритуализируется, уже сама понятность этих действий вызывает чувство

комфорта и уверенности. Но когда ритуал больше не способен обуздать эмоции, на которых он основан, или если окружающая действительность изменяется таким образом, что начинает вызывать другие эмоции, ритуалы становятся бесполезны и начинают восприниматься пустыми, неестественными, скучными и поверхностными. В мире, где перемены стремительны и число технологий беспрецедентно растет, можно ожидать, что многие ритуалы, которые возникали как ответ на запросы более медленного, более гомогенного мира, будут устаревать. И тогда люди откажутся от них, изменят их, если это возможно, или продолжат участвовать в них через силу (Driver 1991). Одним из откликов на неадекватность современных американских ритуалов смерти является появление спонтанной мемориализации.

Спонтанная мемориализация — это отклик общества на непредвиденные насильственные смерти людей, не вписывающихся в категории, для которых подобная смерть является чем-то ожидаемым, людей, вовлеченных в повседневную деятельность, воспринимаемую нами как достаточно безопасная, и при этом таких, с которыми участники ритуала имеют некоторые общие идентичности. Этот процесс не заменяет традиционный похоронный обряд. Напротив, он возникает как дополнительный ритуал, который расширяет возможность выражения скорби для индивидуумов, конвенционально не включенных в традиционные ритуалы, и привлекает внимание к социальным и культурным угрозам, вызванным этими смертями.

Спонтанные мемориалы — это коллекции памятных предметов, которые скорбящие приносят и оставляют на месте смерти или ином месте, ассоциирующемся с умершим. Эти святилища, которые обыкновенно состоят из символических объектов, таких как цветы, кресты, флаги, плюшевые мишки и записки, являются центральной точкой ритуала.

Спонтанной мемориализации присущи следующие характерные черты:

1. Спонтанная мемориализация — это частный индивидуализированный акт скорби, который открыт к публичной демонстрации. Не организованные формально, по крайней мере в самом начале, скорбящие самостоятельно решают, должна ли в этом случае быть мемориализация и принимать ли участие в ней. Самостоятельно определяется также форма и степень этого участия. Публичный компонент этого ритуала включает в себя паломничество к местам смерти или к тем местам, которые ассоциируются с покойным. Скорбящие возлагают к этим местам памятные предметы, оставляя их там на всеобщее обозрение.

2. Спонтанные мемориалы чаще возникают на месте смерти или в месте, которое ассоциируется с умершим, чем в таких предписанных обычаях мест скорби, как церковь, похоронный дом или кладбище. Это место может оставаться центром ритуальных приношений и визитов даже после того, как официальные знаки памяти были установлены в другом месте.

3. Никто автоматически не может быть включен и/или исключен из акта спонтанной мемориализации. Люди, участвующие в этом ритуале, часто не входят в группы родственников, друзей или коллег покойного, которым в соответствии с культурными нормами предписано выражать скорбь. Посредством участия в этих ритуалах люди, которые, возможно, даже не знали умерших, определяют себя как скорбящих, создавая таким образом для себя роль, которая позволяет им выразить свои чувства по поводу данной смерти. Таким образом, спонтанная мемориализация расширяет границы группы, которой позволено участие в трауре и от которой таковое участие ожидается.

4. Спонтанные мемориалы — это святилища, состоящие из эклектичной комбинации традиционных религиозных, светских и глубоко личных ритуальных объектов. Это существен-

но отличает их от большинства традиционных ритуалов, связанных со смертью, в которых ритуальные объекты — это, в первую очередь, религиозные символы, а не объекты, соотносимые с самим умершим или обстоятельствами его смерти. Это смешение разных типов памятных предметов приводит к тому, что в близком соседстве могут оказаться внешне не связанные между собой и даже противоречащие друг другу артефакты, такие как кресты, плюшевые медведи, библии и пивные бутылки.

5. Памятные предметы, оставленные у мемориала, для скорбящего часто окрашены глубоко личным смыслом и демонстрируют значение этого события для него или для нее в большей степени, чем отражают личность умершего или абстрактные религиозные идеи. Эти ритуальные приношения могут также отсылать к общественным проблемам или спорным вопросам, проявившимся в контексте этой смерти, как, например, записки, которые отражают стремление скорбящего к более эффективному правоприменению или сожаление о потере человеческого потенциала, особенно дающее о себе знать в том случае, если умирает молодой человек. Кроме того, эти ритуальные объекты могут отражать такие эмоции, как злость или уязвимость, которые хотя и могут иметь место, но их не принято демонстрировать в традиционном американском похоронном ритуале.

6. Спонтанная мемориализация не ограничивается культурными нормами, которые определяют длительность ритуальных действий или траура. В отличие от традиционного похоронного обряда, происходящего в установленное время и продолжающегося установленный период, спонтанная мемориализация нарастает и ослабевает по мере того, как одиночные скорбящие совершают свое паломничество и приносят свои подношения сразу после смерти или же в течение последующих недель и месяцев. Повторяя традиционную модель поведения на

кладбище, индивидуальные скорбящие могут посетить это место однажды или возвращаться снова и снова одни или в сопровождении.

7. Наряду с поминальной составляющей этих ритуалов, они также переносят внимание с пострадавшего и частной скорби семьи и друзей на социальный и культурный подтекст его смерти. Эти насильственные смерти не только угрожают нашему личному чувству безопасности, они также изменяют существующий социальный порядок и ставят под сомнение культурные ценности, которые объединяют нас. Например, случаи спонтанного насилия могут побуждать людей к покупке оружия, предпринимателей — нанимать охранников, а полицию — создавать специальные подразделения, но насилие также может ставить под вопрос такие культурные ценности, как возможность контролировать смерть и вера в то, что в нашей культуре человеческая жизнь имеет высокую ценность. Спонтанная мемориализация дает способ скорбеть о таких личных, социальных и культурных потерях.

Примеры и интерпретации спонтанной мемориализации

Наиболее заметные спонтанные мемориалы — те, которые возникают после активного новостного освещения актов насилия, таких как утопление в Юнионе (Северная Каролина) братьев Смит их собственной матерью, похищение и убийство Полли Клаас в Калифорнии, осада в Уэко (Техас)² и взрыв федерального здания имени Альфреда Марра в Оклахома-Сити (Оклахома). Но и тогда, когда смерть не получает широкого освещения в СМИ, появляются локальные спонтанные мемориалы.

Один случай такой смерти, которая получила освещение только в местных СМИ в Хьюстоне, иллюстрирует большинство характерных черт спонтанной мемориализации. После того,

как владелец семейного магазина быстрого обслуживания в районе Хьюстон Хайтс, был убит в ходе ограбления, букеты гвоздик, астр и роз появились на тротуаре у входа в магазин. Стопка флаеров сообщала о поминальной службе и о сборе денег в поддержку семьи. Соседи и постоянные покупатели отождествляли себя с этим человеком, выражали свою злость, вину, печаль и жажду мести, прилепляя к витрине магазина записки.

Анонимная рукописная записка гласила: «Мистер Хабиб проводил по 12 часов каждый день, 7 дней в неделю, работая в этом магазине, пытаясь всего лишь заработать на жизнь своей семье. Его жена и трое детей предпочли бы, чтобы он был дома. Но он не может. Он мертв». На обрывке желтого листка бумаги одиннадцатилетний мальчик рассказал о своей дружбе с этим человеком, который дал ему конфету, несмотря на то, что у мальчика не было денег. Другой вспоминал, сколько раз Хабиб Амирали Кабани закрашивал граффити на стене своего магазина и сожалел о том, что не помог ему делать это. Другие выражали злость по отношению к убийцам-подросткам, их родителям и полиции.

Конечно, спонтанная мемориализация не заменяет традиционный похоронный обряд. Напротив, это более непосредственная, практически безотлагательная реакция, которая возникает сразу же, как только смерть была обнаружена, и в непосредственной близости к ее месту. Часто формализованные мемориальные инициативы, такие как сбор средств для помощи семье Кабани, вырастают из спонтанных мемориалов.

Через спонтанную мемориализацию участники могут выразить эмоции, к которым обыч-

но не обращаются в традиционных ритуалах, но которые часто сопутствуют тяжелой утрате, такие как злость, желание мести, вина. Социальное измерение спонтанных мемориалов проявляется и в записках, оставленных у магазина Кабани. Они выражают чувства, которые насыщают эту смерть и другие, подобные ей, значениями, превосходящими просто потерю человеком его индивидуальной жизни, — значениями, которые подобные смерти имеют для состояния американского общества и для судьбы американской культуры. Эти смерти символизируют то, что системы, созданные для нашей защиты, оказываются неработоспособными, и то, что мы не можем больше предполагать, что мы все одинаково разделяем фундаментальные социальные ценности. Спонтанные мемориалы являются форумами, где находят свое выражение коллективные страх и горе; но в то же время спонтанные мемориалы снижают этот страх и вновь подтверждают находящиеся под угрозой исчезновения культурные ценности, демонстрируя, что возмущение несправедливостью и сострадательная забота все еще остаются мощной социальной силой.

В спонтанной мемориализации объекты, находящиеся на месте смерти, становятся центральными точками для выражения скорби. Случай Сьюзан Смит подтверждает это. В месте спуска лодок на воду в Юнион, Сверная Каролина, Смит отпустила стояночный тормоз своего автомобиля, в котором находились два ее маленьких сына, и позволила ему скатиться в озеро. Цветы, кресты, плюшевые мишки и другие игрушки, свечи, флаги, записки заполнили пространство вокруг, многие из них были прикреплены к большому деревянному знаку с правилами использования места для спу-

2. Речь идет о штурме ранчо, принадлежавшего религиозной общине «Ветвь Давидова» в феврале-апреле 1993 года. Эти события стали одним из мотивов для организаторов террористического акта в Оклахома Сити в 1995 году (прим. переводчика).

ска лодок на воду. Для того, чтобы посетители и импровизированный мемориал не мешали доступу к озеру, неподалеку от места происшествия был установлен каменный поминальный знак с нанесенными на него рисунками мальчиков и их именами.

Употребление таких повседневных, секулярных объектов, как деревянный знак на пирсе, в качестве ритуальных отличает спонтанную мемориализацию от традиционных ритуалов, в которых ритуальные объекты воспринимаются как сакральные и используются только для сакральных целей. Спонтанная мемориализация отрицает традиционное разделение сакрального и профанного, смешивает их вместе и в процессе этого делает сакральным то, что прежде имело только секулярное значение.

Хотя спонтанные мемориалы исчезают в течение дней или недель, иногда скорбящие все еще продолжают посещать место смерти и приносить мемориальные предметы, даже если в другом месте установлены формальные памятные знаки. Наиболее известен случай Полли Клаас. Двенадцатилетняя Полли Клаас была похищена с ночного девичника³ в ее родном городе Петалума, Калифорния, 1 октября 1993 года. После нескольких недель акций по сбору пожертвований и поисков девочки полицией и горожанами тело Полли было обнаружено в лесистой местности в пятидесяти милях от города. Поминальная служба в честь Полли транслировалась по национальному телевидению. На собранные деньги был учрежден Центр искусств и основан возглавляемый ее отцом, Марком Клаасом, фонд, который занимается поисками пропавших детей и отстаивает жесткие меры по контролю над преступностью для безопасности детей. Не-

смотря на все эти формализованные отклики на ее смерть, импровизированный мемориал все еще существует на том месте, где было найдено тело Полли, а люди все еще посещают его и приносят цветы и игрушки.

Случай Полли Клаас иллюстрирует важность локуса в спонтанной мемориализации. Спонтанная мемориализация начинается, как правило, в месте смерти, там, где было найдено тело, или в месте, которое каким-то образом связано с жертвой. Хотя некоторые индивиды имеют болезненное влечение к любым местам смерти, большинство участвующих в спонтанной мемориализации посещают это место, стремясь понять то, что выглядит непостижимым, или найти облегчение в столкновении с физической реальностью смерти. Как будто пространство, которое прежде не имело специального значения, приобретает некоторые сакральные свойства, как только там проливается человеческая кровь, — свойства, которые формальный мемориал не может заменить. Кроме того, скорбящим, которые были недостаточно связаны с жертвой, чтобы быть допущенными к участию в общепринятых похоронных ритуалах, тем, кого Дока (Doka 1989) называет «лишенными права голоса», посещение таких мест позволяет выразить внутреннюю связь с жертвой или обстоятельствами смерти, связать себя путеводной нитью с ее локусом.

Спонтанные мемориалы часто возникают в местах массовой гибели, особенно тогда, когда отдельные жертвы не идентифицируемы или тела утрачены, как это было в случае взрыва здания федерального подчинения в Оклахома-Сити в 1995 году. Эта катастрофа, унесшая в одночасье жизни ста шестидесяти семи человек, включая нескольких детей, превратила

3. Slumber party - вечеринка для детей и подростков, обычно - девочек, после которой гости остаются ночевать в доме хозяев (примечание переводчика).

в руины здание, которое воспринималось как символ американского общества. В поминальной службе, которая транслировалась на всю страну, приняли участие президент Соединенных Штатов, другие высокопоставленные чиновники, известные религиозные лидеры, но даже до того люди начали прикреплять к полицейскому заграждению многочисленные цветы, ленточки, шарики, кресты, четки, венки, плюшевые игрушки, кукол, детскую обувь, плакаты, записки и американские флаги.

Этот случай отличается от тех, что были рассмотрены ранее, не только масштабом и драматичностью смертей, но и значимостью тех культурных ценностей, которые были поставлены под вопрос. Согласно Рандо, массовые смерти и смерти, при которых тела оказываются расчленены или утеряны, затрудняют процесс горевания, продлевают его и часто требуют дополнительных мер помощи выжившим, чтобы те получили облегчение (Rando 1993). Стремление выразить свою скорбь охватило разные слои городского населения, так что люди могли разным образом идентифицировать себя с жертвами взрыва в Оклахоме. Сотрудники погибли на рабочем месте, дети — в детском саду, а простые граждане — ожидая в очереди. Среди жертв были как мужчины, так и женщины различных возрастов, разного этнического происхождения, социального и экономического положения.

В дополнение к трудностям, вызванным массовостью смертей, взрыв в Оклахоме осквернил фундаментальные ценности американского общества. Одним из первых откликов на этот инцидент было сомнение в том, что такого рода событие может произойти в Соединенных Штатах, тем более в Оклахома-Сити — в прессе этот город обычно описывался как «типичный маленький американский город», в котором живет сплоченное сообщество, разделяющее общие ценности и решающее ежедневные задачи в атмосфере безопасности.

Взрыв означал, что жизнь в маленьком городе больше не может считаться гарантией личной безопасности. Тот факт, что в этом преступлении были обвинены американские граждане, а не иностранцы, сделал осознание этого обстоятельства еще более болезненным. В ситуации, когда базовые человеческие потребности оказались под угрозой, спонтанные мемориалы помогли снизить опасность, вновь утверждая ценности, которые провозглашают личную безопасность и справедливость и разделяются большинством населения.

В некоторых случаях смерть является настолько резонансной, что жертва приобретает легендарный, даже мифический статус. Таким стало убийство исполнительницы техано и восходящей поп-звезды Селены в 1995 году. Американцы мексиканского происхождения считали, что Селена воплощала такие ценности их культуры, как добродетель, сила характера, опора на семью и взаимовыручка, верность и личное доверие, помогающие преодолевать жизненные невзгоды. Поэтому ее смерть от руки близкого человека была воспринята как атака на мексикано-американскую культуру. Спонтанные мемориалы Селене возникли во многих местах, включая ее бутик в Сан-Антонио, ее дом в Корпус-Кристи и мотель, в котором она была застрелена. Эти святилища включали ее фотографии, цветы, шары, плакаты и записки. Люди тихо стояли, читали записки или просто бродили вокруг. «Они хотели видеть, притронуться, быть как-то связанными» (Patoski 1995: 110).

Уникальной чертой скорби о Селене были мобильные спонтанные мемориалы, сделанные некоторыми скорбящими. В Хьюстоне, Сан-Антонио и других городах Юго-Запада многие американцы мексиканского происхождения рисовали на машинах краской или кремом для обуви имя Селены или небольшие сообщения. «Мы любим тебя, Селена», «Селена наш ангел», «Селена жива», «Нам не хватает тебя, Селена» — таковы были типичные тексты,

написанные наспех на стеклах и дверях. Подобные мобильные мемориалы являются реминисценцией распространенного в центральной и южной Америке обычая использовать машины как передвижной билборд, плакат по случаю праздника, по какому-то политическому или религиозному поводу, а также для выражения соседской солидарности (Rodriguez 1996; Santos 1996). И хотя этот обычай, как правило, не используется в связи со смертью, он стал средством, способным выразить личный и культурный отклик на смерть Селены.

Спонтанная мемориализация иногда может быть ограничена лишь частью общества, как в случае с Селеной, поскольку жертва была известна и ценилась внутри одной группы. Спонтанные мемориалы вносят индивидуальные ценности в общественный контекст или поддерживают эти ценности перед лицом общественного безразличия. В других случаях общество и члены некоторой группы могут по-разному оценивать погибшего. Когда в 1989 году Хьюи Ньютон, основатель «Партии Черные пантеры» (Black Panther Party), был застрелен на улице в том районе, где он начал свою карьеру политического активиста, большая часть американского общества почувствовала облегчение. Из-за своего криминального прошлого и из-за того, что считал возможным использовать вооруженное насилие для достижения своих социально-политических целей, Ньютон был признан «Белой Америкой» опасным (Lule 1993). Но ближайшее окружение, а также те, кого он пытался мобилизовать для борьбы за гражданские права, воспринимали его как народного героя. Основываясь на статье в «Лос-Анджелес Таймс» (Stein, Basheda 1989) и неподписанной фотографии, опубликованной в Сан Франциско Хроникл (San Francisco 1989), Лул (Lule 1993) описывает как на тротуаре, где был убит Ньютон, появились цветы и записки, зажжены свечи и благовония, а к забору были прикреплены плакаты. Мемориализация

противостояла неправильному, с точки зрения членов группы, общественному восприятию жертвы убийства, одновременно утверждая групповую систему ценностей и идентифицируя скорбящих с погибшим.

В некоторых спонтанных мемориалах жертвы и преступники неразличимы, по крайней мере для того, кто не является членом локального сообщества. Все, кто стал жертвой насилия, будь то дети, пассажиры метро, члены банды и даже полицейские и убийцы полицейских, оплакиваются как жертвы, попавшие в сети городской нищеты и разложения. В Кроун-Хайтс в Бруклине, в Бедфорд-Стуйвессент, Южном Бронксе и Гарлеме скорбящие пишут имена этих убитых на зданиях или дорожных ограждениях, оставляют в этих местах памятные предметы (Bragg 1994). Многие скорбящие приходят повторно, но и поток новых людей не иссякает, поскольку на стенах постоянно появляются новые имена. Смешение имен жертв и преступников представляет социологическую трудность в разделении агрессоров и жертв, поскольку в криминализованных районах сами преступники могут восприниматься как жертвы социальных обстоятельств и общественного равнодушия. Если какие-то мемориальные объекты могут исчезать, то стены почитают и защищают, поскольку они выражают нечто настолько ценное, что это не может быть повреждено. Это живые символы индивидуальной и коллективной цены насилия, утраты человеческого потенциала, потери безопасности, общинности, контроля и уважения к достоинству человеческой жизни.

Хотя случаи, рассмотренные выше, касаются умышленного насилия, спонтанные мемориалы могут также возникать вокруг случайных смертей. Раса Густитатус рассказывает о своем отклике на автомобильную аварию в ее районе, жертвами которой стали девятиностооднолетний мужчина, двое других взрослых и двое детей (Gustaitis 1996: 172). На следующее утро

ничто не напоминало о том факте, что в этом месте окончились человеческие жизни, так хорошо городские службы сделали свою работу. «Я чувствовала потребность позвать соседей, собрать всех вокруг этого места насильственной смерти» (Gustaitis 1996: 117). Вместо этого она срезала цветы в своем саду и пошла по направлению к перекрестку. К ней присоединился сосед, и они вместе обнаружили, что кто-то уже положил на угол букет астр. После обеда плюшевый мишка был прикреплен к дорожному знаку лентой полицейского ограждения. Вечером была зажжена одна свеча, а потом и множество других. Затем в лунном свете женщина, одетая в черную юбку и черную шаль, стояла сложив руки посреди горящих свечей и горы цветов. «В другой стране, в другой культуре в этой ситуации было бы официальное заявление. Все остановилось бы на некоторое время... У нас нет общего ритуала, который помог бы нам в этой ситуации» (Gustaitis 1996: 117).

Дискуссия и выводы

Моллер утверждает, что человеческие общества откликаются на смерть согласно тем «ценностям и структурам, которые объединяют общество в единое целое» (Moller 1996: 25). В современных Соединенных Штатах, где ритуал, церемонии и общинность отступили перед бюрократией и медицинским контролем, а бухгалтерия калькулирует и сводит в таблицы каждый аспект существования, легко поверить, что смерть, и особенно — наша собственная смерть, не может произойти случайно и произвольно. Даже если нам не дано предотвратить смерть, мы в достаточной степени уверены, что возможно, по крайней мере, предсказать как ее, так и влияние обстоятельств, которые будут ей сопутствовать.

Бюрократизация и медиализация сделали смерть «культурно незаметной» (Moller

1996: 112). Большинство людей умирают в больницах или домах престарелых, вдали от дома, семьи и друзей, под присмотром профессионалов, технологическая компетенция которых предоставляет им преимущество перед семьей в заботе об умирающем. Тела забирают в морги и похоронные дома, они не готовят к похоронам в доме умершего членами его семьи или соседями, как это было раньше, похоронные службы проводятся в церквях или часовнях при похоронных домах, чаще всего в кругу семьи и друзей, а не становятся событием для локального сообщества.

Поскольку в основном смерть в Америке является контролируемой и невидимой, траур логически следует тем же нормам. Корпорации и агентства, имплицитно или эксплицитно, устанавливают правила, регулирующие, как долго человек может отсутствовать на работе в связи со смертью членов семьи. Одни степени родства предполагают более долгое отсутствие, чем другие. В общем и целом, скорбь считается допустимой только для ближайших членов семьи. Коллеги и друзья могут выполнить свою социальную обязанность и посетить похороны, но не ожидается, что они будут носить знаки траура, также как не предполагается, что траур может стать основанием для снижения трудовой активности на продолжительный период времени. Тем, кто так и не смог ограничить свою скорбь этими рамками, может быть рекомендована помощь психиатра. Такие старые традиции, как траурная одежда или прохождение длительных и тщательно прописанных ступеней траура больше не являются общепринятыми. Смерть и скорбь стали личной проблемой, с которой нужно справляться строго регламентированным, но частным образом.

В связи с этими процессами ритуалы, связанные со смертью, были сокращены, приватизированы и отделены от своих коллективных функций. Когда смерть была удалена из дома,

публичные ритуалы или формальный траур существенно сократились или были заброшены (Mellor, Shilling 1993). Смерть индивида больше не требовала ритуалов, которые бы сообщали о ней коллективу, поскольку жизнь последнего не подвергалась значительным изменениям в связи с чьей-то смертью, теперь ставшей предсказуемой и изолированной от общества. По существу, ритуал стал более ограниченным в смысле ожидаемых участников, продолжительности скорби и степени личной вовлеченности, поскольку смерть стала предсказуемым событием, которое происходит в конце долгой жизни в отдаленной и профессиональной атмосфере госпиталя. В такой атмосфере любая попытка изменить предписанный ритуал, например, удлинить траур или выразить личные чувства в большей степени, чем это принято в панегирике, окажется проблематичной, поскольку она будет воспринята как невозможность понять внутреннюю «правоту» такой смерти.

Хотя некоторые частные ритуалы и могут отражать какое-то влияние смерти на коллектив, они менее адекватны в том, чтобы выражать значение смерти для индивидов и недавно выживших. Ведь акцентируя относительно маленькое влияние смерти на большие сообщества, они подразумевают, что и индивидуальная жизнь имеет меньшую ценность. Согласно Симону, Ханей и Буэнтео, одним из возможных способов противостояния этой изоляции и саниации смерти может стать попытка сбалансировать интересы социума и индивидуумов, вовлеченных в этот процесс (Simon, Haney, Buenteo 1993). Если формализм более традиционных ритуалов воспринимается как уже неспособный отразить особое значение индивидуальной жизни и всю меру ее потери, которую ощущают выжившие, последние могут изменить или модифицировать стандартные ритуальные практики, добавляя в них личный смысл. В этом процессе смерть может приобретать форму

«коллажа смыслов и возможностей» (Simon, Haney, Buenteo 1993: 419), который может вылиться в новые социальные модели.

Необходимость создавать новые социальные модели становится особенно заметной в случае насильственных публичных смертей, когда эти смерти вселяют ужас, неожиданны и порождают общественное беспокойство. Насильственная смерть представляет собой вызывающую противоположность смерти контролируемой, что делает опыт ее переживания гораздо более травматичным. Более отдаленный, санированный опыт смерти, с которым мы обычно сталкиваемся, едва ли готовит нас к столкновению с доказательствами реальности смерти в повседневной жизни. Мы не ожидаем увидеть взорванные города или исковерканные тела в Соединенных Штатах, но насильственная смерть, которую невозможно вписать в рамки общественных институтов, сталкивает нас со смертью. Она угрожает всем, не только членам семьи погибших, особенно в случаях, когда смерть настигает тех, кто занят повседневной деятельностью, как это было в Оклахома-Сити. Подобные события несут послание о том, что смерть может случиться произвольно и несправедливо. Эти темы отсутствуют в главенствующем мифе о контролируемой смерти, серьезно ограничивая нашу уверенность в безопасности и контроле, которые предоставляет современная культура. Некоторые смерти, результатом которых становится спонтанная мемориализация, противоречат не только посланию о контролируемой смерти, но и другим культурным мифам и ценностям, из которых складывается наша картина мира. Например, случай Смит противоречит нашим представлениям о детстве как безопасном периоде жизни, когда мы защищены заботливыми взрослыми и находимся под охраной социальных учреждений. Взрыв в Оклахома-Сити разбивает вдребезги наше принимаемое на веру представление о безопасности повсед-

невной жизни и ставит под вопрос то, насколько мы все еще разделяем те общие убеждения и ценности, согласно которым политическая оппозиция должна следовать демократическим принципам, и что необходимо уважать человеческую жизнь.

В обществе, претерпевающем стремительные изменения, в котором социальные институты оказываются в ступоре и не могут дать немедленный отклик, в обществе, пребывающем в состоянии распада иерархии, люди берут на себя обязанность действовать (Littlewood 1993: 69-84). В зависимости от индивидуального, субъективно интерпретируемого опыта взаимодействия с этим общественным кризисом, их зарождающиеся «ритуальные действия» (Driver 1991) могут привязываться к ценностям общества или группы, приводить к требованию новых действий и обновлению социальных ценностей.

Кросс-культурное проникновение спонтанной мемориализации демонстрирует не только существование общих потребностей, но в некоторых случаях и настойчивость в том, чтобы были признаны ценности субгрупп, а также пересмотрено принятое в широкой культуре понимание личности или события. Таким образом, спонтанная мемориализация

может стать политическим актом, эффективность которого, возможно, увеличивается ее статусом траурного ритуала, который требует уважения и внимания.

Согласно Драйверу, ритуал так же универсален и так же значим для человеческого состояния, как и язык (Driver 1991). Если ритуалы были лишены особого значения и были заброшены в последние десятилетия, то, скорее, вследствие несоответствия и устаревания традиционных ритуалов, чем вследствие недостатка потребности американцев в ритуале. Спонтанная мемориализация наделяет ритуал новым значением, перемещая его в публичную сферу, признавая страх и потерю, которые ощущают члены всего социума, а не только узкого сообщества, восстанавливая важность человеческой жизни, акцентируя личные качества умершего и личные потребности живущих, расширяя круг затронутых смертью и, наконец, признавая социальные проблемы, заключенные в насильственных смертях, посредством публичной нерегламентированной скорби. Таким образом, спонтанная мемориализация отражает особенности общества, претерпевающего глубокие изменения, и, возможно, демонстрирует также некоторые характеристики нового социального порядка.

Литература

Первый автор благодарит госпожу Дэлл Дэвис, помощника библиотекаря библиотеки им. М.Д. Андерсона, за помощь в поиске некоторых работ, цитированных в этой статье.

(Bocock 1974) Bocock R. Ritual in Industrial Society: A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England. Crane, Russak and Company, Inc., New York. 1974.

(Bragg 1994) Bragg R. On Walls, Memories of Slain are Kept // The New York Times. 1994. Sec: A, Metropolitan Desk. P. 1.

(Campbell, Moyers 1988) Campbell J., Moyers B. The Power of Myth. Doubleday, New York. 1988.

Литература

(Collins 1992) Collins R. *Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology* (2nd Edition). Oxford University, New York. 1992.

(Doka 1989) Doka K. J. *Disenfranchised Grief // Disenfranchised Grief – Recognizing Hidden Sorrow* / Ed. by K.J. Doka. Lexington Books, Lexington, Massachusetts. 1989.

(Driver 1991) Driver T.F. *The Magic of Ritual: Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities*. Harper Collins Publishers, San Francisco. 1991.

(Fulton 1965) Fulton R. *Death and Identity*. John Wiley and Sons, Inc., New York. 1965.

(Gustaitis 1996) Gustaitis R. *Pacific New Service // Annual Editions: Dying, Death, and Bereavement* (3d Edition) / Ed. by G.E. Dickenson, M.R. Leming, and A.C. Merriam. Dusk Publishing Co., Connecticut. 1996.

(Irion 1990-1991) Irion P.E. *Changing Patterns of Ritual Response to Death // Omega*. 1990-1991. Vol. 22:3. Pp. 159-172.

(Littlewood 1993) Littlewood J. *The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies // The Sociology of Death: Theory, Culture, Practice*. Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts. 1993.

(Lule 1993) Lule J. *News Strategies and the Death of Huey Newton // Journalism Quarterly*. 1993. Vol. 70:2. Pp. 287-299.

(Mellor, Shilling 1993) Mellor P.A., Shilling C. *Modernity, Self-Identity, and the Sequestration of Death // Sociology*. 1993. Vol. 27. Pp. 411-431.

(Moller 1996) Moller D. W. *Confronting Death: Values, Institutions, and Human Mortality*. Oxford University Press, New York. 1996.

(Patoski 1995) Patoski J.N. *The Queen is Dead // Texas Monthly*. May 23. 1995. Vol. 5. P. 110.

(Rando 1993) Rando T.A. *Treatment of Complicated Mourning*. Research Press, Champaign, Illinois. 1993.

(Rodriguez 1996) Rodriguez N. Associate Professor of Sociology, University of Houston, personal communication, Houston Texas, May 28, 1996.

(San Francisco 1989) *San Francisco Chronicle*, un-captioned Photograph. 1989. August 23. P. A1.

(Santos 1996) Santos A. Editor and Publishers, *La Politiquera*, personal communication, Houston, Texas, April 1, 1996.

(Simon, Haney, Buenteo 1993) Simon W.C., Haney A., Buenteo R.J. *The Post-Modernization of Death and Dying // Symbolic Interaction*. 1993. Vol. 16:4. Pp. 411-426.

(Stein, Basheda 1989) Stein M.A., Basheda V. *Huey Newton is Killed // The Los Angeles Times*. 1989. August 23. Pp. A1, A3.

Кен Дока

(перевод Александры Котловой)

Бесправное горе: утрата в позднем возрасте¹

Введение

У Эда болезнь Альцгеймера на ранней стадии, и он понимает, что теряет свои когнитивные способности. Он видит, как окружающие сочувствуют его жене, когда встречаются их вместе. Эд очень удручен ухудшением собственного здоровья – для него это тяжелая утрата.

Лучшая подруга Накейши, которую она знала почти 80 из своих 88 лет жизни, недавно умерла. Судя по всему, горе Накейши осталось незамеченным. Никто не прислал ей цветов. Даже дети Накейши, сопровождавшие ее на похоронах, заметили, как тяжело должно быть детям и внукам умершей. Хотя самой Накейше тоже пришлось нелегко.

Получив серьезный ушиб после падения на лыжах, Джим решил перестать кататься: 79-летний мужчина, живущий один, не может позволить себе перелом. В прошлом году он раздал всю свою экипировку. А в этом, как только открылся лыжный сезон, его настигла депрессия.

Мать Лизы умерла в возрасте 96 лет после скоротечной болезни. И хотя все говорили Лизе, что такая смерть – настоящее благословение, Лиза не чувствовала ничего подобного. Ей очень не хватает своей матери.

Все эти люди пережили тяжелую утрату – утрату физической активности, когнитивной способности или близкого человека. Она причинила им горе, но это горе оказалось как бы в бесправном положении (disenfranchised): хотя герои этих примеров испытывали чувство утраты, окружающие не приняли его всерьез и не признали их права на горе. Такое чувство бесправного горя не редкость среди пожилых людей. Старение как физиологический процесс влечет за собой множество подобных утрат. И даже если их удастся пережить, впереди – неизбежный опыт потери близких.

Эта глава посвящена исследованию феномена бесправного горя среди пожилых людей. Она начинается с определения бесправного горя и списка его факторов. Во второй части

1. Doka, Kenneth. Disenfranchised Grief // Living with Grief: Loss in Later Life / ed. Kenneth J. Doka. Washington, D.C.: The Hospice Foundation of America, 2002

приведены примеры ситуаций, в которых у человека может возникнуть чувство бесправного горя. Заключительная часть — о том, как консультирующие психологи и другие специалисты могут помочь пожилым людям справиться с многочисленными потерями, признать свое горе и восстановить его в правах.

Природа бесправного горя

В более ранней работе (Doka 1989) я впервые определил бесправное горе как «горе, переживаемое, когда утрата не может быть открыто выражена, публично оплакиваема и не принимается обществом». Другими словами, человек переживает утрату, но не имеет «права» скорбеть о ней, поскольку никто вокруг не признает причину скорби «легитимной».

Горе может быть бесправным в различных контекстах, включая непризнанные отношения и невыявленные утраты. Сюда же можно отнести ситуации, когда за человеком не признается сама способность испытывать горе. Речь идет о людях, чьи физические и когнитивные способности идут на спад, а также о психически больных. Это также могут быть очень пожилые или очень молодые люди; окружающие пытаются оградить их от чувства утраты, считая неспособными ни к осознанию, ни к выражению скорби. Горе также может оставаться бесправным в обстоятельствах, стигматизирующих скорбящего и лишаящих его общественной симпатии и поддержки. Наконец, сам способ выражения скорби может быть сочтен окружающими неприемлемым.

Можно выделить много факторов, делающих горе как бы незаконным, бесправным. В некоторых случаях люди, окружающие

скорбящего, не осознают тяжесть его утраты. В нашем обществе первостепенное значение отводится семейным отношениям, тогда как остальные их виды — при том, что для индивида они могли быть очень важны, — игнорируются. Для многих людей участие в ритуальных действиях — это способ реализовать свое право на скорбь. Редуцированная роль в похоронном процессе хотя и близких, но не приходящихся покойному родными людей лишает их части общественной поддержки. Сама утрата может обесцениваться: в современном эйджистском обществе жизни пожилых людей считаются менее значимыми, что во многом ведет к отказу скорби по ним в признании.

Важно не забывать, что бесправное горе — это концепт, функционирующий сразу на нескольких уровнях. В социальном измерении он показывает, что каждое общество устанавливает свои правила скорби, определяющие, кто, как и по каким поводам может легитимно скорбеть. Есть и другие уровни. Кауффман (Kauffman 2002) обращается к интрафизическому² измерению бесправного горя, указывая, что переживающие утрату люди часто скрывают свои чувства сами от себя. Они стыдятся принять поддержку, признать и разделить с кем-то свою утрату. Подобно Эду, герою первого примера, человек может испытывать стыд и страх в связи с потерей когнитивных способностей, не имея возможности поделиться своей скорбью и тревогой с другими.

Еще один пример — пренебрежительное отношение к пожилым (elder abuse). Сталкиваясь с ним, индивид разочаровывается в человеческих отношениях и теряет чувство безопасности, а это может быть весьма болезненным. При этом сам он может стыдиться говорить о своих чувствах, боясь показаться слабым или опас-

2. Относящемуся к внутренним психическим процессам индивида

ясь неодобрительных суждений о себе и всей своей семье. Таким образом, замалчивается не только пренебрежительное отношение к нему, но и скорбь, которую оно вызывает.

Помимо чувства вины, страха или стыда, еще одной причиной для самоограничения может стать множественность утрат. Несколько потерь за небольшой промежуток времени могут мешать полному осознанию каждой из них.

Ноймайер и Джордан (Neimeyer, Jordan 2002) предполагают, что в основе бесправного горя лежит эмпатическая неудача: общественная поддержка сталкивается с социальной, психологической или личной преградой. Понимание природы эмпатической неудачи дает возможность вмешаться в процесс отчуждения скорби и помочь ее признанию.

Виды бесправного горя

Проблемы пожилых людей нередко остаются без внимания. Будучи не в силах перечислить все возможные утраты в этой части главы, я попытаюсь разобрать несколько показательных примеров бесправного горя, часто встречающихся ближе к концу жизни. Этот список не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим или единственно верным.

Непризнанные утраты (Unrecognized Losses)

Одной из наиболее значимых утрат в зрелой жизни может быть потеря брата или сестры. Отношения между братьями и сестрами отличаются тем, что в них больше равноправия, чем в вертикальных родственных отношениях. Эти связи также в значительной степени определяют личностную идентификацию каждого из участников. Человек может быть «младшим братом Дот» или «старшей сестрой Томми» —

идентичность, которая формируется в раннем возрасте. Братья и сестры имеют совместно пережитый опыт и общие детские воспоминания: имея возможность их разделить, они служат друг для друга гарантом достоверности этих воспоминаний. Помимо этих психологических факторов, нужно учесть и то, что братья и сестры часто выступают друг для друга источником чувства безопасности, взаимной социальной поддержки и помощи (Bangston, Rosenthal, Burton 1996). Неудивительно, что смерть одного из братьев или сестер в зрелом возрасте, по-видимому, оказывает значительное, хотя и мало исследованное влияние на других (Moss, Moss, Hansson 2001). Тем не менее их эмоции по большей части игнорируются, поскольку общественное сочувствие прежде всего направлено на супругов или детей покойных.

Существуют и другие отношения как внутри, так и вне семьи, которые могут стать источником сильной скорби, но остаться незамеченными окружающими. Важное место в жизни пожилых людей могут занимать и более дальние родственники, особенно те из них, с кем сложились особые дружеские отношения, как, например, любимый кузен, дядя или племянница. Друзья и соседи также могут быть частью значимых отношений и источником поддержки в жизни пожилых людей. Пожилые люди могут продолжать вступать в близкие отношения, в том числе и любовные — как гомосексуальные, так и гетеросексуальные; отношения могут завязываться вне зависимости от их семейного положения. Из-за характерного для нас эйджизма, сексуальность и сексуальные/интимные отношения людей старшего возраста нередко игнорируются в обществе. К тому же, живущие в домах престарелых и подобных учреждениях могут образовывать крепкие эмоциональные связи с другими жильцами, соседями, работниками. Есть исследование, показывающее, что люди, становясь старше, часто сужают сферу своих

социальных взаимодействий, фокусируясь на меньшей группе эмоционально значимых связей (Carstensen, Gross, Fung 1997). Потрясение, вызванное их потерей, не стоит недооценивать. Более того, даже в случае смерти детей, внуков или правнуков потребности и желания старших членов семьи могут игнорироваться: по традиции больше внимания уделяется супругам и детям умершего.

Невыявленные утраты (Unacknowledged losses)

Другой случай бесправного горя представляют собой невыявленные утраты. Их может быть немало в поздний период жизни. Пожилые люди, к примеру, могут скорбеть об утрате способностей к развитию. В обществе, культивирующем молодость, сама ее потеря может стать объектом скорби. Со старением приходят утраты определенных социальных ролей, связанных с карьерой и досугом. Пожилые люди утрачивают физические и когнитивные способности, а вместе с ними и независимость. Ее утрата, в свою очередь, влечет за собой новые потери — своего дома, соседей, сообщества. С возрастом людям, как правило, приходится сталкиваться и с тем, что небольшие на первый взгляд изменения, накопившись, сделали мир вокруг них совсем другим. Они могут печалиться об утрате своей родной культуры, видя, как их потомки ассимилируются внутри новой и, например, забывают язык предков. Изменения привычной среды, исчезновение каких-то любимых мест тоже могут вызывать болезненные чувства.

Одной из самых тяжелых является утрата когнитивных способностей и связанные с ней потери, первые признаки деменции. Для супруга и близких это может быть очень тяжело психологически: личность некогда любимого человека так меняется, что больной, оставаясь

физически живым, начинает восприниматься умершим, (Doka, Aber 1989). Эта ситуация парадоксальна: забота о больном партнере требует от здорового большего участия в его жизни, чем обычно, и при этом он скорбит по его потерянной личности. В результате здоровый супруг становится крипто-, или скрытым, вдовцом, проходя через ряд потерь — партнерства, независимости и близости. Поскольку многие случаи деменции, как, например, Альцгеймер, являются вялотекущими, постепенно прогрессирующими болезнями, страдающий от них человек может также переживать глубокое чувство утраты, скорбя по своим уходящим когнитивным способностям, общению, памяти.

В таких случаях люди нередко испытывают скорбь даже как будто заранее, предвидя изменения, — назовем это «опережающей» или «заранее испытываемой» скорбью. Как замечает Рандо (Rando 2000), такая скорбь может быть спровоцирована не только грядущими потерями как таковыми, но и уже совершившимися до лечения или в его процессе. Психологические трудности осознания предстоящей утраты, особенно близкими больного, часто игнорируются во время лечения заболевания.

Существуют и другие невыявленные утраты. Домашние животные могут иметь большое значение для пожилых людей (Meyers 2002), служа источником общения, мотивации и чувства защищенности. Они могут способствовать общению с другими людьми, социализации человека, которая происходит, например, когда он гуляет с собакой. С животными может быть связана память о чем-то ранее утраченном. Например, весьма болезненной для пожилой женщины может стать потеря кота, который был любимцем ее покойного мужа.

Невыявленной утратой может стать и событие, случившееся в прошлом. Например, раньше аборты и выкидыши редко воспринимались как повод для сочувствия и траура. Скорбь, вызванная этими событиями, может появиться

ся ближе к концу жизни. Однажды у меня был пациент, который скорбел об аборте, сделанном его женой много лет назад. Он заставил ее прервать беременность, потому что считал их молодую семью не способной обеспечить еще одного ребенка. Дожив до 90 лет, он пережил смерть сына и наблюдал, как дочь воспитывает единственного ребенка с сильнейшими поддержками развития. Он скорбел о нерожденном ребенке, фантазируя о том, как мог бы сейчас передать ему свое дело, в которое он вложил столько сил.

Другие виды бесправного горя

В других своих работах (Doka 1989, 2002) я приводил ряд факторов, которые могут способствовать возникновению бесправного горя. Помимо случаев невыявленных утрат и непризнанных отношений, личное горе может оказаться бесправным, когда обстоятельства смерти покойного или способ человека выражать свою скорбь не вызывают сочувствия у окружающих. Есть две ситуации, которые заслуживают отдельного упоминания. Во многих случаях пожилые люди считаются уязвимыми и нуждающимися в защите. Даже если они сохраняют здоровый рассудок, родственники могут не сообщать им о смерти близких, опасаясь расстроить или травмировать их. Тем не менее, в таких случаях окружающие отказывают им в праве на скорбь. Ситуация обостряется, когда в поведении пожилых людей проступают симптомы неясности рассудка или деменции. Они могут стать основанием для исключения пожилых людей из событий, связанных с утратой. Пожилых людей могут оставлять в неведении или препятствовать их участию в ритуалах. Следует внимательно подходить к оценке способностей человека понимать происходящее и участвовать в нем, когда речь идет об утрате.

Есть еще одно обстоятельство, при котором горе становится бесправным. Это пренебрежение к скорби о пожилых людях (Moss, Moss 1989). Из-за господствующего в обществе эйджизма смерть пожилого человека рассматривается как менее значимая, чем молодого. Близких часто утешают, называя смерть в пожилом возрасте «упокоением» или отмечая, какую долгую жизнь прожил покойный. Но утрата таким образом обесценивается. Когда двенадцатилетний ребенок теряет родителя, его потеря воспринимается как трагедия. Но если 62-летний человек теряет 90-летнего родителя, переживания скорбящего почти не принимаются во внимание.

Помощь в ситуации бесправного горя

Прежде всего надо помнить о том, что бесправное горе — это все-таки горе, и относиться к нему следует так же, как и к горю, испытываемому по какому-либо другому поводу. Но есть несколько стратегий, следуя которым, мы в силах помочь пожилым людям справляться с этим состоянием. Прежде всего, нужно быть внимательным ко всему ряду утрат, которые переживает пациент, особенно в поздние годы жизни. Стоит также помнить, что чувство утраты появляется и развивается всегда индивидуально. Потеря профессиональной роли в связи с уходом на пенсию для кого-то станет желанным отдыхом, а для кого-то — тяжелой утратой.

Ключом к терапии бесправного горя является анализ эмпатической неудачи (Neimeyer, Jordan 2002). Терапевт должен помочь пациенту понять, что может быть причиной отчуждения скорби. Таких факторов может быть сразу несколько, и они могут дополнять друг друга. В каких-то случаях они могут быть интрафизическими: например, чувство стыда или вины может мешать пациенту осознать собственную скорбь и выразить потребность в поддержке.

Работая с пациентом, терапевт может легитимировать скорбь. Выявив факторы, ведущие к эмпатической неудаче, он может помочь пациенту выработать эффективные способы справляться с ними. Речь идет об индивидуальной терапии, библиотерапии, группах поддержки и самопомощи, а также о терапевтическом действии исполнения ритуалов. Последние два способа бывают особенно полезны. В группах поддержки можно прийти к взаимному признанию скорби. Терапевтические ритуалы также дают возможность ее публичного или личного признания. Их удобно проводить в местах, где пожилые люди часто бывают или постоянно живут, например, в домах престарелых.

Заключение

В эйджистском обществе горе часто игнорируется и обесценивается. Хотя пожилые люди

переживают смерть близких и другие утраты в гораздо большем объеме, чем молодые, связь между их здоровьем, общей ослабленностью и чувством скорби мало исследуется (Moss, Moss, Hannsen 2001). Между тем, эффект суммирующихся и зачастую не признанных утрат вызывает у пожилых людей потребность во внимании и поддержке со стороны работающих с ними специалистов. Они должны учитывать все отношения и потери, которые переживают индивиды в возрасте. На специалистах лежит ответственность объяснять другим, что пожилые люди нуждаются не в защите от чувства утраты, а в возможности индивидуально выразить свою скорбь и получить поддержку от окружающих. Задача состоит в том, чтобы вернуть бесправному горю право на существование.

Литература

(Bangston, Rosenthal, Burton 1996) Benegston V. L., Rosenthal C., Burton L. Families and aging: Diversity and homogeneity // Handbook of the psychology of aging / ed. by J. E. Birren and K. W. Schaie. 2nd edn. New York: Van Nostrand Reinhold, 1996. P. 263 -287

(Carstensen, Gross, Fung 1997) Carstensen I. L., Gross J. J., Fung H. The social context of functional experience // Annual Review of Gerontology and Geriatrics. 1997. 17. P. 325-352.

(Doka 1989) Doka K. J. Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow. Lexington, MA: Lexington Press, 1989.

(Doka 2002) Doka K. J. Disenfranchised grief: New directions, challenges and strategies for practice. Champaign, IL.: Research Press, 2002.

(Doka, Aber 1989) Doka K. J., Aber R. Psychosocial loss and grief // Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow / ed. by K. J. Doka. Lexington, MA: Lexington Press, 1989. P. 187 – 197.

(Kauffman 2002) Kauffman J. The Psychology of disenfranchised grief: Liberation, shame and self-disenfranchisement // Disenfranchised grief: New Directions, challenges and strategies / ed. by K. J. Doka. Champaign, IL: Research Press, 2002.

(Meyers 2002) Meyers B. Disenfranchised grief and the loss of animal companion // *Disenfranchised grief: New directions, challenges and strategies for practice* / ed. by K. J. Doka. Champaign, IL: Research Press, 2002.

(Moss, Moss 1989) Moss M., Moss S. Death of the very old // *Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow* / ed. by K. J. Doka. Lexington, MA: Lexington Press, 1989. P. 213-228.

(Moss, Moss, Hannsen 2001) Moss M., Moss S., Hansson R. Bereavement and old age // *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care* / ed. by M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe, H. Schut. Washington, DC: American Psychological Association, 2001. P. 241-260.

(Neimeyer, Jordan 2002) Neimeyer R. P., Jordan J. Disenfranchisement and comparative failure: Grief therapy and the co-construction of meaning // *Disenfranchised grief: New directions, challenges and strategies for practice* / ed. by K. J. Doka. Champaign, IL: Research Press, 2002.

(Rando 2000) Rando T. A. Clinical dimensions of anticipatory mourning: Theory and practice in working with the dying, their loved ones and their caregivers / ed. by Rando T. A. Champaign, IL.: Research Press, 2000.

Чарльз А. Корр
(перевод Дарьи Дубовки)

Углубляя понятие бесправного горя¹

В 1989 году Дока (Doka 1989a) первым предложил понятие «бесправное горе». Эта концепция сразу привлекла внимание. Ее стали широко использовать как специалисты, помогающие людям, переживающим потерю, так и исследователи, чей профессиональный интерес лежал в области смерти, умирания и горя. В частности, это понятие начали применять для описания и изучения опыта людей, перенесших тяжелую утрату.

В своей работе Дока описывает те аспекты проживания горя, на которые наложен отпечаток бесправия, приводит примеры того, как именно горе лишается легитимности и указывает, чем же это понятие ценно для нас. Данная статья призвана углубить понимание концепции бесправного горя и тем самым — осознание всех тех явлений, с которыми может быть связано переживание тяжелой утраты. Я начну свой анализ с ревизии понятия «бесправное горе», предложенного Дока, после чего займусь поиском решения

двух вопросов: 1) что же точно имеется в виду под бесправным горем? 2) что может быть бесправным в горе? Ответы на них обогатят и без того плодотворную концепцию Дока и изучение горя в целом, а также помогут специалистам в поиске оптимальных способов помощи переживающим утрату, особенно тем, у кого она оказалась бесправной.

Бесправное горе: оригинальная концепция

В своей работе Дока (Doka 1989a: 4) определил бесправное горе как «горе, переживаемое, когда утрата не может быть открыто выражена, публично оплакиваема и не принимается обществом». Также он предположил, что горе теряет легитимность в трех случаях: 1) не признаны отношения 2) не признана потеря 3) не признан скорбящий. Следующие комментарии к каждому из этих пунктов помогут прояснить концепцию Дока.

1. Corr, C. (1998). Enhancing the concept of disenfranchised grief. *Omega*. 38. 1-20.

Бесправные отношения

Сколько можно плакать и печалиться по тому человеку? Вы ведь даже не были близки.

Я не понимаю, чего так переживать из-за смерти бывшего мужа? Он был просто ничтожеством; ты же терпеть его не могла, и сама бросила бог знает сколько лет назад! Зачем плакать из-за того, что он теперь ушел навсегда?

Фолта и Дек (Folta & Deck 1976: 235) писали: «Негласно установлено, что “близкие отношения” возможны только между супругами или ближайшими родственниками». Никому не известные, оставшиеся в прошлом или тайные отношения могут быть не признаны публично и не одобрены социально. Бесправные отношения включают и такие связи, которые санкционированы в теории, но не поощряются на практике или в конкретных случаях: например, дружеские, между коллегами, некровными родственниками, бывшими супругами или любовниками. Бесправными могут считаться и нетрадиционные связи: внебрачные или гомосексуальные. Все подобные отношения могут быть восприняты обществом как недостаточно близкие или просто неподходящие для скорби — так возникает бесправное горе.

Бесправная потеря

Ладно тебе переживать из-за выкидыша! Это же не был даже настоящий ребенок, и потом у тебя уже есть четверо детей. Ты даже можешь завести еще, если захочешь.

Ну, хватит реветь об этом сдохшем котике. Это же просто животное. Умри ты — кот бы не огорчился. И если ты прекратишь плакать, я куплю тебе нового котенка.

Потеря становится непризнанной, когда часть общества не готова согласиться, что определенные события действительно являются утратой. Например, до недавнего времени (а кое-где — и поныне) перинатальная смерть, аборт или утрата частей тела не считалась существенной потерей. Смерть домашнего животного тоже мало кто назовет трагедией. Также общество только учится признавать страдание, которое приносят болезни, уничтожающие индивидуальность и заставляющие близких считать больного человека фактически умершим, даже если он биологически жив. Как сказал один мужчина, у супруги которого — прогрессирующий Альцгеймер, «хотя она еще жива и мы не в разводе, с медицинской точки зрения мы уже расстались». Таким образом, утраты, вызванные подобными медицинскими причинами, не признаны, то есть общество не считает их достаточными для полноценного горя или, по крайней мере, такого горя, которое вызвано физической смертью.

Бесправный скорбящий

Я не понимаю, почему этот старикан из 103-й все ноет и скулит о смерти своей болтливой дочки, которая приходила к нему раз в неделю. С его-то дырявой памятью и слабоумием, он едва ли замечал, что дочка вообще бывала у него.

Я говорил Джонни, что ему следует вести себя как взрослому мужчине и прекратить плакать об умершем дедушке. В конце концов, он слишком мал, чтобы действительно помнить дедушку или чтобы понимать, что такое смерть.

Здесь непризнание в основном связано с конкретным человеком, которому общество отказывает в статусе горюющего. Например, зачастую дети, глубокие старики и люди с умственными отклонениями считаются либо не способными горевать, либо не имеющими потребности горе-

вать. В этом случае бесправие относится не к отношениям или утрате, а к самому человеку, чей статус главного действующего лица совершающейся драмы не признан или не оценен.

Бесправная смерть

Этот подросток, покончивший с собой, явно не заслуживает всего этого мрамора. Его семья, наверняка, тоже хороша. Не переживай о них, а лучше держись подальше.

Да, жалко, конечно, этого актера, который умер от СПИДа. Но это Бог наказал его за распутство. А сейчас его бойфренд пустит все его деньги на ветер. Не стоит особенно из-за всего этого горевать.

В своей статье Дока (Doka 1989a) говорит, что в некоторых случаях сама смерть может быть бесправной. В качестве примера он упоминает самоубийство или смерть от СПИДа. Общество осуждает определенные типы смерти в основном из-за того, что они слишком сложны для понимания или ассоциируются с социальной стигмой. Как результат, характер смерти делает бесправным обычный процесс оплакивания умершего. Однако не любое общество будет рассматривать кончину вследствие суицида или СПИДа как бесправную. Другими словами, то, что бесправно в одном социальном контексте, может не быть таковым в другом. Таким образом, смысл статьи Дока в том, что бесправность горя всегда коренится в определенных общественных отношениях и ценностях.

В чем важность «бесправного горя»?

Цель привлечения внимания к этому явлению и источникам его возникновения, по мнению

Дока (Doka 1989a: 7), в том, что «сама природа бесправного горя создает дополнительные сложности в переживании утраты, лишая горящего социальной поддержки». Эти дополнительные проблемы возникают из-за того, что бесправное горе связано с интенсивными эмоциональными реакциями (такими как гнев, вина, чувство бессилия), амбивалентными отношениями (в некоторых случаях прерывания беременности или в ситуации с бывшими супругами) и попутными сложностями (включающими проблемы с законом или финансовые трудности). У бесправного горя нет инфраструктуры для выражения. Отношение общественности делает невозможным использование привычных средств проявления горя (например, похоронные ритуалы и возможность принять в них участие). Также бесправно горящий не может получить обычную социальную поддержку, рассказав о потере, вызвать сочувствие окружающих, получить выходной на работе или найти утешение в религии.

Думаю, уже очевидно, что проблемы, связанные с бесправным горем, заслуживают внимания. Они демонстрируют, что общество часто относится к горящему с осуждением (открыто выраженным или нет) и почти не старается помочь ему. Получается, оно само лишает горе его прав, действуя согласно определенной системе ценностей и в интересах большинства своих членов. Таким образом, бесправное горе – безусловно, важное явление. Интересно и то, что оно проживается по-разному в разных сообществах, его достаточно легко исследовать, и оно болезненно как для отдельных членов общества, так и порой для него самого в целом. Следовательно, дальнейшее исследование бесправного горя и того, что именно в нем может потерять легитимность, принесет нам несомненную пользу.

Что имеется в виду под бесправным горем?

Как уже было сказано, горе всегда переживается в определенном социальном и культурном контексте. Концепция бесправного горя демонстрирует, что разнообразными явными или скрытыми способами сообщества могут отказывать горю в признании, легитимации, а также — в социальной поддержке людям, семьям и малым группам.

Нужно подчеркнуть, что горе, о котором мы говорим, не просто замалчиваемое, игнорируемое или забытое. Любой скорбящий может решить хранить молчание и не открывать обществу свою утрату. Такая коммуникативная неудача (человек не рассказывает о своих чувствах) еще не означает, что само горе бесправно. Общество может быть готово признать, легитимировать горе и оказать поддержку, но человек по каким-либо своим причинам предпочитает держать свое состояние в тайне.

Но даже когда человек готов разделить с кем-то свое горе, общество не всегда это замечает. Гюйлэй (Gyulay 1975) называла тех, чьи внуки умерли, «забытыми скорбящими». Она отмечала, что все внимание, связанное со смертью детей, фокусируется на родителях, братьях и сестрах, в то время как дедушки и бабушки игнорируются. Фактически, однако, старшее поколение в этом случае одновременно и переживает утрату внуков, и сочувствует горю своих собственных детей, родителей умершего ребенка (Hamilton 1978). Когда это двойное горе привлекает внимание общества, оно встречает уважение и признание.

Одним словом, понятие бесправного горя выходит за рамки простого незнания о чьей-либо скорби. Оно несет в себе более или менее активный процесс отречения и отторжения. Неудивительно, что слово «бесправный» — *disenfranchise* — происходит от термина *enfranchise*, который имеет два значения: 1) отпускать на волю (раба или крепостного), 2) при-

знавать муниципальные и политические права (The Oxford English Dictionary 1989. Vol. 5: 246). Сейчас термин *enfranchise* наиболее широко употребляется в значении предоставления человеку избирательных прав или права представительства в парламенте. В свою очередь, лишение прав — *disenfranchisement* — применяется к тем, на кого не распространяются социальные права и гарантии общества.

Более современное значение *enfranchise* подразумевает выдачу франшизы или лицензии на продажу некоего национального или интернационального продукта или услуги на местном уровне. Например, можно приобрести франшизу на продажу определенной марки фастфуда или автомобилей или рекламировать местную гостиницу как часть национальной сети отелей. В большинстве случаев за франшизу надо платить, а также она обязует предоставлять сервис определенного уровня и продукт определенного типа. Когда эти соглашения нарушаются, использование франшизы может быть приостановлено или навсегда прекращено. В любом случае это слово подразумевает право вести себя определенным образом (голосовать, быть держателем или агентом франшизы).

В нашем случае это слово означает, что общество наделяет правом горевать того, кого оно распознает как скорбящего. Эти люди могут свободно и публично выражать свое горе и получать поддержку от других, по крайней мере, в социально одобренных границах. Бесправное горе не вписывается в понятие «нормального» и, следовательно, лишается легитимности и той свободы проявления, которая дается последнему (Doka 1989b; Pine et al. 1990).

Что может быть бесправным в горе? Тяжелая утрата

Дока абсолютно прав, отмечая, что бесправными могут быть отношения, потери или сам скор-

блещущий. Три эти элемента являются ключевыми в определении тяжелой утраты — bereavement. Таким образом, концепция Дока по-настоящему относится только к бесправной тяжелой утрате. Следовательно, нам, чтобы изучить бесправное горе, нужно сначала разобраться с понятием тяжелой утраты.

Слово bereavement широко используется для обозначения объективной ситуации, в которой кто-либо переживает серьезную потерю. Если нет никакого значимого человека или объекта, к которому привязан индивид, не будет и никакой тяжелой утраты. Например, когда родители угрожают забрать у ребенка порцию шпината (его нелюбимое блюдо) в качестве «наказания» за отказ доесть до конца, вряд ли ребенок переживает чувство потери. Если даже объект был значим для ребенка, но ребенок понимал, что угроза не осуществится (поскольку раньше родители не шли дальше слов), то опять же он не испытает никакого чувства утраты. Таким образом, если нет никого, кто бы горевал о потере, то нет и потери или горя. По факту, мы не можем говорить о скорбящем, если угрозы пусты, если произнесены в отсутствии того, кому предназначались, или если потенциальный скорбящий еще не знает о своей скорби, как в случае, если известие о смерти любимого человека еще не было ему доставлено.

Одним словом, понятия тяжелой утраты (bereavement) и переживающих тяжелую утрату (bereaved) применимы только к таким ситуациям и людям, в которых кто-то ощущает себя лишившимся значимого человека или объекта. Как bereavement, так и bereaved (в современном английском нет формы настоящего времени у этого причастия) являются производными от глагола, весьма редко используемого в разговорном английском. Этот глагол — reave — означает «разорвать, грабить или принудительно лишать» (The Oxford English Dictionary 1989. Vol. 13: 295). Таким образом, переживающий тяжелую утрату — это человек, который был

ограблен или лишен чего-либо. Мы видим, что «отнятый» человек или объект был ценен, и лишение его нанесет вред утратившему. В нашем обществе многие переживающие утрату свидетельствуют, что сталкивались с уменьшением важности их потери, будь то бесправное горе или нет.

Мы могли бы продолжить рассматривать каждый из трех элементов бесправного горя, предложенных Дока. В этом случае итогами нашего исследования были бы: 1) подробное описание различных типов отношений между людьми, включая те базовые привязанности, которые служат удовлетворению важнейших человеческих потребностей 2) перечисление потерь, связанных с человеческими отношениями: постоянных и временных, окончательных и обратимых; 3) список множества различных типов горюющих. Если бы мы проделали такую работу, стало бы очевидным, что смерть является лишь одной из множества возможных утрат и что определенный вид смерти с большей вероятностью будет бесправным. Также мы бы узнали, что бесправие вредит как индивиду, так, возможно, и обществу, но за возвращение прав тоже приходится расплачиваться (Davidowitz & Myrick 1984; Kamerman 1993).

Я описал разные способы расширить понятие бесправного горя. В большинстве из них за основу берется концепция Дока и применяется к определенным типам отношений, потерь и скорбящих. В последние годы было издано множество блестящих работ, выполненных таким образом (например, Becker 1997; Kaczmarek & Backlund 1991; Schwebach & Thornton 1992; Thornton, Robertson & Mlecko 1991; Zupanick 1994).

В данной статье, мне кажется, будет полезнее расширить понятие «бесправное горе», критически рассмотрев динамические компоненты опыта переживающих тяжкую утрату, прежде всего такие, как горе, траур и их производные.

Горе

Прекрати страдать! Выбрось ты все эти тяжелые мысли из головы, и сразу полегчает.

Люди, которых лишили или которые считают себя лишенными чего-то ценного для них, обычно так или иначе реагируют на эту ситуацию. Мы даже будем удивлены, если они ничего не предпримут. Отсутствие реакции может быть прочитано как то, что умерший человек/утраченный объект не были так уж ценны для скорбящего, или что потенциальный скорбящий не знает о своей потере, или что вмешались другие факторы. Реакция на потерю — это и есть «горе». Слово *grief* уходит корнями к понятию тяжелой ноши, которая давит на человека, переживающего утрату (The Oxford English Dictionary 1989. Vol. 6: 834-835).

Эти реакции на утрату лишаются прав, когда они целиком или частично, в своей сути или в своем выражении не признаны и не легитимированы обществом. Сколько раз горящий может услышать от окружающих: «прекрати страдать», «постарайся не думать об этом», «не говори об этом» (о Боге, докторе или человеке, который стал причиной смерти), «не надо так себя вести из-за смерти любимого человека». В одних обстоятельствах любая реакция расценивается как неприемлемая, в других — некоторые реакции возможны, а некоторые нет. В одних случаях отрицается сама реакция, а в других — только ее выражение. Как известно, «говори и делай, что хочешь, покуда это не мешает другим»: общество принуждает человека переживать свое горе только в приватной сфере, чтобы не причинять беспокойства окружающим, или выражать его публично лишь определенным способом. Следствием всех этих практик является несправедливость либо каких-то аспектов горя, либо способов его проявления.

Горе как эмоция?

Ты подавлен смертью матери — это естественно. Ты можешь переживать, если хочешь. Но тебе нужно снова начать есть и нормально высыпаться.

Мой коллега был таким классным парнем. Но после смерти своей сестры он иногда приходит на работу и будто в тумане, и никакой концентрации на деле. Я говорил ему собраться и сфокусироваться на работе.

Моя подруга из клуба для пожилых всегда была такой веселой. Но после смерти внука она все спрашивает, почему Бог позволяет, чтобы плохие вещи случались с хорошими людьми. Я говорила ей, что это нормально, что она переживает, но ей нужно принять волю Божью и перестать задаваться этим вопросом.

Во всех этих примерах само чувство утраты легитимировано, но его проявление подвергается ограничению. То же самое несправедливое горя можно заметить и в профессиональной литературе, посвященной тяжелым утратам. Например, зачастую горе определяется как «эмоциональная реакция на потерю». Это определение одновременно и очевидное, и неверное. Конечно, горящий может реагировать эмоционально, но может — и нет. Неосторожное, бездумное или умышленное ограничение горя его эмоциональной составляющей — один из способов отчуждения горя как совокупного явления.

В связи с этим Элиас (Elias 1991) предупреждает своих читателей: «В широком смысле эмоции имеют три составляющие: соматическую, поведенческую и собственно эмоциональную» (177). Таким образом, «термин “эмоции” даже в профессиональной среде используется двояко... В широком смысле понятие “эмоции” применяется к реакции всего организма: на соматическом, поведенческом и эмоциональном

уровнях... В узком смысле термин “эмоции” отсылает только к чувствам” (Elias 1991 : 119).

Важность чувств в общей реакции на горе несомненна, но также важны и другие аспекты этой реакции: соматические и физические ощущения, поведение или поведенческие расстройства, согласно Элиасу, а также когнитивное, социальное и духовное функционирование индивида. Создание полного списка реакций на горе не является нашей главной целью. Однако важно подчеркнуть, что человек может реагировать на тяжелую утрату всем своим существом. Отказ видеть в горе сложный опыт ведет к отрицанию его насыщенности и глубины.

Горе как симптом?

Как психиатр и ее зять я пытался поговорить с ней о смерти мужа. Она отказалась и опечалилась, когда я сказал, что ее нежелание обсуждать со мной ее реакцию на смерть есть классический симптом патологического горя. Она сказала, что она поговорила с сестрой и не хочет обсуждать эту тему ни со мной, ни с тобой, ни с другими детьми.

Печаль и плач являются двумя главными симптомами горя. Как только мы обнаружим их, мы должны сразу направлять пациента на терапию.

Ограничить горе можно также посредством использования определенного дискурса, например, использовать слово «симптом», описывая как осложненное, так и обычное горе. В принципе, горе — это естественная и здоровая реакция на утрату. Напротив, отсутствие реакции на смерть значимого человека или важную потерю можно считать нездоровым. Однако большинство реагирует на горе естественным образом. В ситуации обычного горя,

которое составляет большинство случаев переживаний тяжелой утраты, мы должны говорить о знаках, проявлениях, выражениях горя, но не о симптомах. Лучше избегать термина «симптом», если только мы не хотим привнести медицинский дискурс, чтобы подчеркнуть отклонение, нездоровую реакцию на потерю. Когда мы говорим «симптом», описывая переживания, мы патологизируем горе и подвергаем сомнению здравость и естественность человеческих реакций на потерю.

Траур

Ладно, с того момента, как Керри умерла, мы непрерывно скорбим по ней. Но теперь, когда мы похоронили ее, может, хватит? Больше мы уже ничего не сможем сделать, да и больше ничего не надо делать. Так что давайте оставим все эти переживания и будем двигаться дальше.

Многие аспекты горя от тяжелой утраты по существу являются защитной реакцией. Я говорю о стремлении преодолеть боль от утраты через отрицание, гнев или печаль. Однако переживание тяжелой утраты не исчерпывается этими чувствами. Другим важным элементом здорового проживания горя будет поиск путей, которые позволят жить с понесенной утратой и преодолеть трудности, вызванные этой потерей. Как пишет Вайсман (Weisman 1984: 36), справляться — это позитивный подход; защищаться — негативный. Если коротко, то «справляться» — это те усилия, которые мы предпринимаем, чтобы управлять стрессорами (Lazarus & Folkman 1984). В нашем контексте траур и будет такой попыткой научиться жить с потерей. Через траур скорбящие могут инкорпорировать их утрату и горе в нормальную повседневную жизнь.

Не умея провести ясную черту между горем и трауром, мы рискуем не различить эмоцио-

нальную реакцию и преодоление, или, другими словами — стремление защититься или спрятаться от горя и попытку охватить этот опыт и сделать его частью своей жизни. Размывание границы между этими двумя понятиями (центральными для переживания тяжелой утраты), неправильное понимание сути траура и отказ признать и поддержать как горе, так и траур — все это может привести опять-таки к бесправному положению горя.

Даже на самом простом уровне: усилия, которые человек предпринимает, чтобы справиться с горем, часто не понимаются и, следовательно, не ценятся обществом. Например, скорбящего будут просить не перечислять подробности аварии снова и снова, как будто он не пытается через наполнение холодных очертаний смерти деталями сделать реальным для внутреннего мира то, что уже свершилось в мире внешнем (Parkes 1996). Другой популярный вид лишения траура прав связан с советами скорбящему вроде «оставь горе позади», «переключись на что-нибудь еще». Подобные выражения подразумевают, что каждый может просто перескочить через трагическую ситуацию в жизни, игнорировать нежелательные помехи и продолжать жить безо всякого влияния прошлых событий. Иногда скорбящим даже рекомендуют забыть умершего, как если бы он не был значимой частью их жизни. Конечно, все это не подходит для конструктивного траура.

Важно, что «пребывающий в трауре», «оплакивающий» — *mourning* — это причастие настоящего времени. Таким образом, это слово подчеркивает действие или деятельность, выраженную глаголами. Если мы хотим передать ту же мысль с помощью существительных, у нас получится что-нибудь вроде «проработки горя» — *grief work* (термин, впервые предложенный Линдемманом в 1944 г.). Линдемман понимает проработку горя определенным образом, но для нас важно, что проработка горя

в трауре — это активное, требующее усилий стремление справиться с тяжелой утратой (Attig 1991, 1996).

Тяжелая утрата влечет за собой как первичные, так и вторичные потери, а также горе и новые условия, к которым надо приспособляться, — скорбящему предстоит справиться с совокупностью этих явлений. Действительно, чувства потери и горя наслаиваются на трудности практического характера, вызванные утратой; горюющему приходится переключаться между «ориентированными на утрату» и «ориентированными на восстановление» процессами в трауре (Stroebe & Schut 1995).

Другими словами, в трауре скорбящий сталкивается с задачей интегрировать в свою жизнь три главных элемента: 1) первичную и вторичную утраты, которые он перенес; 2) горе как реакцию, вызванную этой потерей; 3) новые условия, появившиеся в жизни в результате смерти близкого человека. Например, если моя супруга умрет, мне придется учиться жить нормальной повседневной жизнью с этой утратой (то, что ее больше нет со мной, является первичной потерей), и с вторичной потерей (лишением ее компании, ее руководства в каких-то практических моментах), и с моим горем от этой утраты (гневом на то, что со мной случилось, или печалью от видимой пустоты моей нынешней жизни), и с моей новой жизненной ситуацией (после многих лет в браке я могу не знать, как себя вести в новом статусе овдовевшего). Если какой-либо из этих аспектов потери, горя, новых условий оказывается непризнанным, таковыми оказываются и мои усилия оплакивать их или справляться с ними.

Траур: межличностное и внутриличностное измерения

Поскольку любой человек является как независимым индивидом, так и социальным суще-

ством, траур имеет две комплементарных формы. Траур задействует внешний, публичный, межличностный процесс – видимые разделяемые публичные усилия справиться с потерей и горем, а также внутренний, приватный, внутриличностный процесс – индивидуальную попытку совладать с утратой и скорбью. Каждое из этих измерений траура заслуживает признания и уважения. В предыдущей части статьи я в основном говорил о внутриличностном аспекте траура, однако бесправие часто имеет место и в межличностном измерении.

Межличностное измерение траура

Прекрати говорить о том, как он умер. Ты все равно не вернешь его назад. Никто не хочет быть рядом с тобой, пока ты без конца говоришь об этом.

Зачем вообще устраивать похороны? Почему они не могут закопать своего ребенка по-тихому и оставить нас в покое. Я не хочу участвовать во всем этом.

В современном обществе многие не хотят принимать участие в похоронах – то есть публичной, или межличностной, форме траура. Частично это объясняется ослаблением социальных сетей в современном мире и потерей связей между семьями, соседями, церковными общинами и другими малыми сообществами. Но частично отказ принимать участие в похоронах связан с неприязнью к публичным ритуалам и открытому выражению сильных эмоций. Похоронные и коммеморативные ритуалы в сущности были созданы, чтобы помочь людям справиться с тремя задачами: 1) правильно распорядиться мертвыми телами; 2) сделать реальными последствия смерти; 3) укрепить социальные связи живых и способствовать восстановлению нормальной повседневности

(Corr, Nabe&Corr 1994). Не думая о том, как иначе можно осуществить эти задачи, некоторые считают, что люди должны покончить с публичным выражением скорби. Молодежь в нашем обществе заявляет, что не хочет видеть мрачные лица на своих похоронах и предпочтет, чтобы их близкие устроили вместо похорон вечеринку. Подобные фразы лишают горе права быть выраженным публично, а людей – разделить свою скорбь с сочувствующими.

Нельзя сказать, что подобное пренебрежение межличностным выражением горя типично для всего нашего общества. Многие этнические и религиозные группы не поддерживают отказ от публичных ритуалов скорби. Также в случае смерти знаменитости или публичной персоны (например, президента) устраиваются похоронные церемонии. Очень строгие траурные ритуалы с подробно расписанным регламентом проведения широко распространены в армии. Становятся популярными также неформальные практики поминовения умерших участников спортивных команд: прикрепление черных лент к униформе или посвящение игры ушедшему. Во всех этих примерах межличностные потребности участников групп требуют своего выражения в публичных ритуалах скорби.

Действительно, формальные и неформальные ритуалы, которые являются значимыми проявлениями межличностного измерения скорби, были созданы людьми, чтобы вернуть порядок в жизнь во времена хаоса и социального разобщения. Так Маргарет Мид (Mead 1973: 89-90) писала: «Я не знаю ни одного народа, для которого смерть не стояла бы в ряду исключительно важных событий и кто не придумал бы ритуалов для этого случая». Ритуалы скорби специально предназначены для выражения социального признания, легитимации и поддержки в горе. Конечно, отдельные из них могут переставать служить своим целям для одного человека или для всего сообщества, од-

нако предположить, что все подобные ритуалы можно попросту отбросить без какой-либо замены, что общество может продолжать успешное функционирование, не проводя ритуалов в случае смерти, означает не понимать основных потребностей людей и лишать их права публично выражать горе. Как сказал Стейплс (Staples 1994 : 255), «похоронные ритуалы призваны унести умерших с собой. Пренебрегите этими ритуалами, и вы рискуете навсегда оставить мертвых рядом с собой и не в той форме, в какой вы бы хотели. Подумайте дважды, прежде чем пропускать похороны».

Внутриличностное измерение траура

Я гордился ее поведением на похоронах. Она держалась молодцом и ни разу не заплакала. Но сейчас она плачет все время, и порой кажется, что она целиком погружена в свои внутренние переживания. По-моему, она смакует свое горе и не хочет идти дальше. Неделю назад я сказал ей, что абсолютно нормальным было погоревать какое-то время, но сейчас уже пора оставить переживания и перестать терзать себя, особенно в одиночестве.

Зачем она по-прежнему ходит на кладбище в каждую годовщину смерти мужа? Это ведь берет ее раны. Она практически не говорит об этом, но я считаю, ей нужно начать жить заново, без этих воспоминаний.

Некоторые публикации (см., например, The Oxford English Dictionary, 1989. Vol. 10: 19-20) ограничивают термин «траур» выражением печали или горя, особенно если речь идет о церемонии или ритуале. Например, есть устоявшееся выражение «носить траур», которое означает «одеваться определенным образом» (обычно в черное или темные тона), чтобы публично подчеркнуть свой статус скорбящего.

Хотя такое толкование слова имеет основания, оно никак не учитывает внутриличностный процесс совладания с потерей или горем.

В других работах (например, Wolfelt 1996) подчеркивается разница между внутриличностным и межличностным измерениями тяжелой утраты. К первому применяется термин «горюющий» (grieving), а ко второму — «оплакивающий» (mourning). Конечно, такое разделение имеет основания. Однако для нас важно, что это различие — попытка языка сделать понимание проработки горя более полным. В этом смысле лингвистическое различие этих аспектов совершенствует и расширяет практики совладания с горем, а не ограничивает их.

Траур: итоги

Прошло почти три недели, а она все еще страдает. Я говорила ей, что нужно забыть его и продолжать жить своей жизнью.

Мы звали Джона пойти на «свидание вслепую» вместе с нами, Мэри и ее двоюродной сестрой, но он отказался. Мэри говорила ему, чтобы он прекращал рыдать. Пора перестать думать о своей первой жене и начать уже кого-то искать. Шесть месяцев траура — вполне достаточно.

Последний аспект тяжелой утраты, который иногда лишают прав, — это результат траура. Мы уже слегка касались этой темы. Если траур — это процесс совладания с горем, мы можем справедливо спросить: каков желаемый результат этого процесса? Многие ответят: «восстановление», «завершение», «разрешение». Каждое из этих слов подразумевает окончание горя, финальную точку в скорби, после которой уже нет никаких переживаний. Возможно, слово «восстановление» — худшее из трех, по-

сколько его употребление предполагает, что горе подобно болезни или ране, и горящий должен как бы вытащить себя из этого состояния, освободиться от него (Osterweis, Solomon & Green 1984; Rando 1993). Слову «восстановление» близко выражение «исцеление от горя» — в принципе, неплохое, но подразумевающее, что после определенного времени, выделенного на проживание горя, человек вернется к прежнему себе, в сущности не поменявшемуся от перенесенной утраты.

Ранее мы уже обсуждали нежелательность использования языка симптоматики для анализа горя, также как и шаблона описания болезни для здорового опыта переживания тяжелой утраты. Нам следует добавить, что проживание горя не имеет определенного фиксированного окончания. Некоторые люди никогда не смогут вернуться к тому состоянию, в котором они находились до утраты значимого человека. На самом деле, существует множество свидетельств, что проживание горя не заканчивается до самой смерти скорбящего. Думая иначе, мы отчуждаем процессы проживания горя, проходящие после положенного на траур времени, и не признаем, что тяжелая утрата ведет к значительным переменам в жизни и к непреходящей необходимости справляться с потерей, горем и новыми условиями. Ошибочное утверждение, что у горя есть срок и что к определенному моменту с ним должно быть покончено, приводит к тому, что многие скорбящие через какое-то время начинают ощущать свое горе бесправным (Lundberg, Thornton & Robertson 1987).

Разумеется, разные люди переживают опыт горя по-разному. Это неудивительно. Люди с отличающимся жизненным опытом будут справляться с горем по-своему и приходиться к неодинаковым результатам. Мартинсон и ее коллеги (McClowry, Davies, May, Kulenkamp, & Martinson 1987) изучали семьи (родителей и других ее членов, в основном

братьев и сестер), пережившие потерю ребенка семь-девять лет назад. Исследование показало, что все по-разному проживали этот опыт. Некоторые сознательно старались преодолеть боль, оставить потерю в прошлом и продолжать жить нормальной жизнью. Другие стремились заполнить образовавшуюся пустоту, направляя свои усилия в кажущуюся им конструктивной сторону. Поиск чего-то хорошего в том, что иначе как страшным событием не назовешь, можно проиллюстрировать на примере человека, понесшего тяжелую утрату после того, как сел за руль выпившим и попал в аварию. Он стал активистом кампании по борьбе с вождением в нетрезвом состоянии. Третий способ справляться с горем, выявленный исследованием, можно обозначить как «сохранение связи». Он применим к тем скорбящим, которые стремятся найти место для умерших в своей жизни, как, например, к женщине, утверждающей, что у нее два сына, несмотря на то, что она точно знает: один из них умер (напр., Wagner 1994).

Цель этой статьи не в том, чтобы поддержать один из этих способов или утверждать, что это единственные возможные итоги траура. Наша задача показать, что траур — это процесс признания реальности смерти, проживания горя, связанного с утратой, это время, когда человек учится жить без умерших и устанавливает такие отношения с покойными, которые помогут скорбящему жить нормальной жизнью (Worden 1991). У каждого человека этот процесс может пройти по-своему, отличаться будут и результаты. Как сказал один проницательный психолог, от горя лечит не время, а то, что ты в это время делаешь (S. J. Fleming в личном общении 9/28/95).

Я сам наблюдал, как по-разному три вдовы справлялись с горем. Одна из них сняла свадебное кольцо после смерти мужа, сказав: «Я уже не замужем за ним». Другая стала носить кольцо на третьем пальце левой руки как знак все

еще продолжающейся связи с мужем. Третья сняла кольцо своего мужа перед его похоронами и переплавил оба обручальных кольца в одно новое, которое стала носить на правой руке. Она утверждала, что у нее теперь начались новые отношения с покойным супругом.

Эти и другие примеры демонстрируют различные способы проживания горя. В каждом случае метафора исцеления и восстановления применима лишь отчасти: настолько, насколько скорбящий определился, куда двигаться дальше. Интенсивность горя скорбящего может стихать, но многие продолжают чувствовать утрату и сохранять траур в определенной форме. Горе перестает поглощать человека с той же степенью полноты, как сразу после утраты. Человек прошел через трудный период проживания горя, но не преодолел его полностью. В действительности, печаль и скорбь для многих, перенесших утрату, не заканчиваются никогда.

Окружающие не должны недооценивать или лишать прав горе и траур скорбящих так же, как и их здоровую связь с умершими. Не стоит поверхностно рассуждать о завершении и успокоении (Klass, Silverman & Nickman 1996; Silverman, Nickman, & Worden 1992). Подобные фразы говорят, скорее, не применительно к ситуации тяжелой утраты, а в случаях, когда помощник, терапевт или консультант сочтет, что он больше не нужен. Когда ребенок, перенесший тяжелую утрату, решает перестать посещать группу поддержки в Центре Дуги в Портленде, Орегон, поскольку «можно заняться чем-нибудь поинтереснее», ему дарят мешочек с камушками внутри (Corr and the Staff of The Dougy Center 1991). Большинство камушков отполированы — они символизируют достижения ребенка в совладании с горем, но, по крайней мере, один камень оставлен нетронутым, чтобы обозначить незавершенную работу, которая останется навсегда с человеком, понесшим утрату.

Заключение

Итак, что мы узнали о понятии «бесправное горе»? Во-первых, оно очень актуально. Бесправное горе в той или иной степени знакомо множеству скорбящих. Это понятие востребовано рядом медиков и исследователей, которые стремятся понять опыт проживания горя, чтобы помочь пребывающим в трауре.

Во-вторых, бесправным горе может стать не только будучи забытым или незамеченным. Бесправие устанавливается куда более активно и настойчиво, даже если это делается неявно и не проговаривается открыто. Что бы ни отчуждалось в горе, оно теперь не свободно в выражении, оно запрещается, не легитимизируется, не получает социальной поддержки.

В-третьих, как Дока (Doka 1989a) указал изначально, бесправной может быть любая из трех составляющих тяжелой утраты — отношение, потеря, скорбящий — так же как и определенный вид смерти. В своей статье я демонстрирую, что бесправность относится к гораздо более широкому спектру различных реакций на горе и способов его выражения, к процессам совладания со скорбью и проживания траура, к межличностным отношениям и внутриличностным переживаниям и к различным способам справиться с тяжелой утратой. Бесправными могут становиться не только структурные элементы такой утраты или горе, понимаемые крайне широко, но и каждый отдельный аспект проживания горя и весь процесс пребывания в трауре.

Разработка концепта бесправного горя будет способствовать лучшему осознанию масштаба и глубины этого явления, а также тех пресуппозиций, которые заложены в понятия тяжелой утраты, горя, траура. Внимание к концепту бесправного горя поможет консультантам быть чуткими к опыту людей, понесших утрату, и не обесценивать их способ проживать горе.

Неравнодушное общество не должно делать

частью публичного дискурса смерти (формально или нет) мысли, чувства, поведение, которые обесценивают опыт скорбящего, например, такие как: «Нам нет дела до твоих отношений с умершим», «Твоя потеря — сущий пустяк», «Не тебе горевать в этой ситуации», «Горевать таким образом — неправильно», «Твои страдания — это уже симптом какого-то умственного отклонения», «Сколько можно переживать?!», «Ты только при людях так не страдай», «Перестань терзаться всеми этими мрачными мыслями», «Прекрати горевать сейчас же».

Общество скорее должно проявить уважение к сложностям и особенностям каждого опыта тяжелой утраты. Оставаясь внимательным к возможным экстремумам горя — острой

нехватке или переизбытку чего-либо, что встречается в проживании горя не так уж часто (Rando 1993), равнодушное общество признает, что здоровое горе заслуживает уважения и что конструктивный траур важен для тех, кто стремится жить осознанно после тяжелой утраты. Подумайте, как может измениться наше общество, если оно вникнет в слова Франка (Frank 1991: 40-41): «Рассуждая о потере, профессионалы обычно говорят о необходимости привыкнуть, приспособиться. А я бы хотел подчеркнуть жизнеутверждающую составляющую траура. Горевать — это ценить то, что ты утратил. Когда ты ценишь даже чувство потери, ты ценишь саму жизнь и начинаешь жить снова».

Литература

(Attig 1991). Attig, T. The importance of conceiving of grief as an active process // *Death Studies*. №1991. №15. Pp. 385-393.

(Attig 1996). Attig, T. *How we grieve: Relearning the world*. New York: Oxford University Press, 1996.

(Becker 1997). Besker, S.M. Disenfranchised grief and the experience of loss after environmental accidents. Paper presented at the meeting of the Association for Death Education and Counseling and the 5th International Conference on Grief and Bereavement in Contemporary Society, Washington, DC.

(Corr and the Staff of The Dougy Center. 1991). Corr, C.A. Support for grieving children: The Dougy Center and the hospice philosophy// *The American Journal of Hospice and Palliative Care*. 1991. №8 (4). Pp.23-27.

(Corr, Nabe & Corr 1994). Corr, C. A., Nabe, C. M., Corr, D. M. A task-based approach for understanding and evaluating funeral practices// *Thanatos*. 1994. №19 (2). Pp. 10-15.

(Davidowitz & Myrick 1984). Davidowitz, M., Myrick, R. D. Responding to the bereaved: An analysis of "helping" statements// *Death Education*. 1984. №8. Pp. 1-10.

(Doka 1989a). Doka, K. J. Disenfranchised grief. //K. J. Doka (Ed.), *Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow*. Lexington, MA: Lexington Books, 1989. Pp.3-11.

(Doka 1989b). Doka, K. J. *Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow*. Lexington, MA: Lexington Books. 1989.

(Elias 1991). Elias, N. On human beings and their emotions: A process-sociological essay//M. Featherstone, M. Hepworth, & B. S. Turner (Eds.), *The body: Social process*

and cultural theory London: Sage, 1991. Pp. 103-125.

(Folta & Deck 1976). Folta, J. R., Deck, E. S. Grief, the funeral, and the friend //V. R. Pine, A. H. Kutscher, D. Peretz, R. C. Slater, R. DeBellis, R. J. Volk, & D. J. Cherico (Eds.). Acute grief and the funeral. Springfield, IL: Charles C Thomas, 1976. Pp.231-240.

(Frank 1991). Frank, A.W. At the will of the body: Reflections on illness. Boston: Houghton Mifflin.1991.

(Gyulay 1975). Gyulay, J. E. The forgotten grievers// American Journal of Nursing. 1975.№ 75. Pp.1476-1479.

(Hamilton 1978). Hamilton, J. Grandparents as grievers //O. J. Z. Sahler (Ed.). The child and death. St. Louis, MO: C. V. Mosby, 1978. Pp. 219-225.

(Kaczmarek & Backlund 1991). Kaczmarek. M. G., Backlund, B. A. Disenfranchised grief: The loss of an adolescent romantic relationship//Adolescence. 1991. №26. Pp. 253-259.

(Kamerman 1993). Kamerman, J. Latent functions of enfranchising the disenfranchised griever// Death Studies. 1993. №17. Pp. 281-287.

(Klass, Silverman & Nickman 1996). Klass, D., Silverman, P. R., Nickman, S. L. (Eds.). Continuing bonds: New understandings of grief. Washington, DC: Taylor & Francis, 1996.

(Lazarus & Folkman 1984). Lazarus, R. S., Folkman, S. Stress, appraisal, and coping. New York: Springer, 1984.

(Lindemann 1944). Lindemann, E. Symptomatology and management of acute grief //American Journal of Psychiatry. 1944. №101. Pp. 141-148.

(Lundberg, Thornton & Robertson 1987). Lundberg, K. J., Thornton, G., Robertson, D. U. Personal and social rejection of the bereaved //C. A. Corr & R. A. Pacholski (Eds.). Death: Completion and discovery. Lakewood, OH: Association for Death Education and Counseling, 1987. Pp. 61-70.

(McClowry, Davies, May, Kulenkamp & Martinson 1987). McClowry, S. G., Davies, E. B., May, K. A., Kulenkamp, E. J., Martinson, I. M. The empty space phenomenon: The process of grief in the bereaved family // Death Studies. 1987. №11. Pp. 361-314.

(Mead 1973). Mead, M. Ritual and social crisis // J. D. Shaughnessy (Ed.). The roots of ritual. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973.Pp. 87-101.

(Osterweis, Solomon & Green 1984). Osterweis, M., Solomon, F., Green, M. (Eds.) Bereavement: Reactions, consequences, and care. Washington, DC: National Academy Press, 1984.

(The Oxford English Dictionary 1989). J. A. Simpson & E. S. C. Weiner (Eds.). 2nd ed.; 20 vols; Oxford: Clarendon Press, 1989.

(Parkes 1996). Parkes, C. M. Bereavement: Studies of grief in adult life (3rd ed.). New York Routledge, 1996.

(Pine et al. 1990). Unrecognized and unsanctioned grief: The nature and counseling

Литература

of unacknowledged loss. Springfield, IL: Charles C Thomas, 1990.

(Rando 1993). Rando, T. A. Treatment of complicated mourning. Champaign, I L Research Press, 1993.

(Schwebach & Thornton 1992). Schwebach, I., Thornton, G. Disenfranchised grief in mentally retarded and mentally ill populations. Paper presented at the meeting of the Association for Death Education and Counseling, Boston, 1992.

(Silverman, Nickman & Worden 1992). Silverman, P. R., Nickman, S., Worden, J. W. Detachment revisited: The child's reconstruction of a dead parent //American Journal of Orthopsychiatry. 1992. №62. Pp. 494-503.

(Staples 1994). Staples, B. Parallel time: Growing up in black and white. New York: Pantheon, 1994.

(Stroebe & Schut 1995). Stroebe, M. S., Schut, H. The dual process model of coping with loss. Paper presented at the meeting of the International Work Group on Death, Dying, and Bereavement. Oxford, England, 1995.

(Thornton, Robertson & Mlecko 1991). Thornton, G., Robertson, D. U., Mlecko, M. L. Disenfranchised grief and evaluations of social support by college students//Death Studies. 1991. №15. Pp. 355-362.

(Wagner 1994). Wagner, S. The Andrew poems. Lubbock, TX: Texas Tech University Press, 1994.

(Weisman 1984). Weisman, A. D. The coping capacity: On the nature of being mortal. New York: Human Sciences Press, 1984.

(Wolfelt 1996). Wolfelt, A. D. Healing the bereaved child: Grief gardening, growth through grief and other touchstones for caregivers. Fort Collins, C O Companion Press, 1996.

(Worden 1991). Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner (2nd ed.). New York: Springer, 1991.

(Zupanick 1994). Zupanick, C. E. Adult children of dysfunctional families: Treatment from a disenfranchised grief perspective// Death Studies. 1994. № 18. Pp.183- 195.

Михаил Алексеевский.

Рецензия на книгу:

Candi Cann. Virtual Afterlives: Grieving the Dead in the Twenty-First Century¹

Книга американского религиоведа Кэнди Канн, посвященная новым формам мемориализации умерших, получившим распространение в XXI веке, поражает будущего читателя уже на этапе знакомства с содержанием. В одной из глав автор обещает рассказать про то, как «носить на себе мертвецов» (про мемориальные татуировки); в другой — про то, как «ездить на мертвецах» (про наклейки на личных автомобилях в память об умерших). Исследование этих весьма необычных и, на взгляд обывателя, маргинальных практик мемориализации сочетается в книге с разбором куда более распространенных и достаточно неплохо изученных в последние годы форм выражения скорби об умерших — мемориалах-кенотафах на месте гибели людей и интернет-мемориалах на специальных сайтах или в социальных сетях.

Идея Кэнди Канн заключается в том, чтобы,

рассматривая в одном ряду как весьма популярные, так и достаточно экзотические новые практики мемориализации, объяснить, почему они возникают в современном обществе, какую функцию выполняют, в каком направлении развиваются. Такой подход, с одной стороны, кажется весьма свежим и перспективным, ведь автор обещает, что последовательное рассмотрение столь разнообразных новых форм мемориализации поможет понять, как и почему трансформируется публичное выражение скорби по умершим в XXI веке; с другой стороны, возникают закономерные опасения, получится ли у автора свести достаточно непохожие друг на друга формы ритуального поведения к единому знаменателю.

Российского читателя может шокировать и признание в предисловии книги. В ходе исследовательской работы Кэнди Канн пережила тяжелую личную утрату: в тот день, когда

1. Candi K. Cann. *Virtual Afterlives: Grieving the Dead in the Twenty-First Century*. 2014. The University Press of Kentucky. 212 pages.

в издательство была подана рукопись, родной брат Кэнди попал в больницу, где через два дня скончался. Как пишет автор, ей пришлось заезжать в похоронный дом, чтобы заказать кремацию, прямо по дороге на исследовательский семинар о смерти, где она представляла первую черновую версию главы об интернет-мемориализации. Многих исследователей подобная трагедия могла бы отвратить от продолжения изучения этой темы; например, один известный советский этномузыковед, успешно занимавшийся изучением похоронных причитаний, признавался впоследствии, что полностью охладел к этой теме после того, как пережил смерть матери. Однако Кэнди Канн не только не прекратила работу над монографией, но и восприняла эту смерть как своего рода «дар», позволяющий сделать книгу более личной и прочувствованной, дающий возможность изнутри понять, что значит скорбеть об умершем родственнике в современном мире. Хотя в самой монографии автор нигде не анализирует свой личный опыт переживания утраты, складывается ощущение, что он оказал значительное влияние на ее исследовательскую работу. Собственно, вся монография посвящена памяти умершего брата.

В кратком предисловии Кэнди Канн рассказывает и о том, как возник замысел книги. Работая в Гарвардском университете над диссертацией, посвященной сравнительному анализу современных нарративов о христианских мучениках в Китае и в Аргентине, автор обратила внимание на то, как стремление сохранить память об умерших находит выражение в низкой мемориализации. Обнаружив, что развитие новых форм мемориализации имеет интернациональный характер, Канн решила подробно рассмотреть это явление на материале современной американской культуры, приводя для сравнения сведения из Азии и Южной Америки.

Вообще стремление рассматривать в широкой сравнительной перспективе культурные

явления, характерные для американской культуры, можно только приветствовать, однако приходится признать, что в целом компаративистский подход автора оказывается не столь продуктивным, как можно было бы ожидать. Во-первых, выбор культур, которые сравниваются здесь с американской, оказывается обусловлен чуть ли не исключительно биографией автора. Кэнди Канн при работе над диссертацией проводила полевые исследования в Китае и в Аргентине, долгое время жила там (и даже в 2000 году участвовала в написании туристического путеводителя по Китаю), поэтому местные традиции она знает достаточно хорошо, чтобы писать о них, почти не ссылаясь на научную литературу. Однако никакого обоснования, почему американские поминальные практики нужно сравнивать именно с китайскими и латиноамериканскими, а не, например, с европейскими или африканскими, в работе не приводится. Во-вторых, сам сравнительный анализ применяется очень редко и непоследовательно, преимущественно тогда, когда автору это удобно: в главе о мемориалах-кенотафах азиатским и латиноамериканским традициям посвящены отдельные разделы, а в других главах эти традиции если и упоминаются, то только вскользь. Наконец, бросается в глаза упрощенное и даже слегка тенденциозное отношение автора к сравнительным материалам. Описывая азиатские и латиноамериканские поминальные традиции, автор регулярно подчеркивает, что в соответствующих странах культура скорби значительно более гармонична и сбалансирована, чем в США. Развернуто критикуя современную американскую культуру оплакивания умерших, Кэнди Канн склонна упрощать и идеализировать поминальные традиции других народов, не учитывая фундаментальных различий культурного контекста, вдумчивое рассмотрение которых могло бы потянуть на отдельную монографию или даже серию книг.

Почему современная американская культу-

ра скорби вызывает у автора сильные негативные эмоции? Об этом речь идет в энергичном и ярком вступлении к монографии, которое можно признать одной из самых удачных ее частей. Бегло рассматривая трансформации, которые пережили похоронно-поминальные традиции в США за последние два столетия, Кэнди Канн выделяет наиболее важные изменения, радикально повлиявшие на культуру скорби в национальном масштабе. Если прежде переживание смерти близкого человека, подготовка тела к похоронам и сам погребальный обряд были в общем-то семейным делом, в котором участвовали почти все члены семьи, то промышленная революция привела к формированию похоронной индустрии, когда значительную часть манипуляций с телом умершего начали выполнять не родные, а приглашенные специалисты.

В Америке сильное влияние на похоронный ритуал оказала и Гражданская война: с обеих сторон многие погибали на поле боя вдали от дома, поэтому для похорон их нужно было долго транспортировать до родных мест, обеспечивая сохранность тел, что стало мощным импульсом для развития бальзамирования. Профессионализация похоронного дела и широкое распространение бальзамирования, которое в Америке стало культурной нормой, привели к тому, что родные и близкие умершего оказались фактически избавлены от всех манипуляций с мертвым телом, а процесс посмертного разложения оказался скрыт от их глаз.

В 1950–1960-е годы развитие медицинских технологий изменило и само представление о том, что такое смерть человека: если раньше умершим считался человек, который перестал дышать и у которого перестало биться сердце, то появление аппаратов искусственной вентиляции легких и дефибрилляторов сделало главным признаком смерти прекращение мозговой активности.

Не менее важные изменения в американском обществе произошли и с культурой скор-

би. Если раньше после смерти родственника или близкого друга было принято длительное время соблюдать траур, проявлением которого были и специальные виды траурной одежды, и соблюдение определенных норм социального поведения, то в настоящее время широкое распространение получило представление о том, что тяжелую утрату нужно как можно быстрее «пережить» и «двигаться дальше».

Особенно подробно Канн останавливается на правовом регулировании времени, которое выделяется человеку на прощание с умершим родственником. Она отмечает, что в США на федеральном уровне срок оплачиваемого отпуска по смерти близкого человека никак законодательно не регулируется, так что частные компании могут сами определять, сколько дней отпуска и по какому поводу предоставлять своим сотрудникам. По сведениям автора, стандартом в этом случае считаются лишь три дня оплачиваемого отпуска. Disney, одна из самых семейно-ориентированных компаний Америки, щедро выделяет работникам пять дней оплачиваемого отпуска в случае смерти родственника, причем в этом качестве они признают даже сводных братьев и сестер. Зато компания Walmart, крупнейший работодатель в стране, предполагает, что оплате подлежит только отпуск по смерти ближайших родственников (родителей, супругов, детей), а отсутствие на рабочем месте, скажем, из-за похорон бабушки или брата допускается, но не оплачивается. В этом отношении в других странах ситуация лучше: в Китае на общегосударственном уровне гарантирован оплачиваемый отпуск по смерти родственника от трех до пяти дней; в Японии при смерти дальних родственников оплачивают пять дней отсутствия на работе, а при смерти близких родственников — десять дней; в Чили при смерти супруга или сына/дочери — семь, и т.д.

Одним из самых выразительных выпадов против современного состояния американской

культуры скорби в книге Кэнди Канн является сравнительный анализ различных изданий «Диагностического и статистического справочника по психическим расстройствам», который выпускается Американской психиатрической ассоциацией и имеет статус золотого стандарта в психиатрии. В изданиях, вышедших до 2013 года, поводом для постановки диагноза «большое депрессивное расстройство» являлось наличие у пациента в течение более чем двух недель таких симптомов, как апатия, плохое настроение, утрата интересов, нарушенный сон и т.д. Однако если эти симптомы фиксировались у пациента, недавно потерявшего близкого человека, то они должны были рассматриваться врачом как исключение из правил и вариант нормы; скорбящего человека не следовало рассматривать как больного. В новейших изданиях справочника это исключение пропало: теперь, если пациент более двух недель после смерти близкого человека плохо спит, сохраняет апатию и плохое настроение, врач должен диагностировать у него психическое расстройство и начать лечение. Как справедливо отмечает Канн, в этих условиях в американском обществе естественная скорбь по умершему начинает стигматизироваться, восприниматься как что-то ненормальное и постыдное.

Следом за этим Кэнди Канн формулирует одну из краеугольных идей своей монографии. По ее мнению, в ситуации, когда стандартные формы проявления скорби перестают работать из-за того, что общество в целом отторгает скорбь и продвигает идею ее быстрого преодоления, на низовом уровне начинают формироваться новые традиции мемориализации умерших, имеющие более частный характер. Если раньше выражение скорби по покойнику через систему коллективных похоронно-поминальных ритуалов реализовывалось на групповом уровне (через семью или общину), то теперь новые формы выражения скорби, с одной стороны, часто имеют индивидуальный характер,

с другой – ориентированы на публичное восприятие, так как скорбящему важно не только найти выражение своим эмоциям, но и быть идентифицированным обществом в этом статусе. По мнению автора, именно «патологизации скорби» и вытеснение оплакивания покойника из публичного пространства общества и культуры приводят к тому, что люди находят новые формы выражения своих эмоций по отношению к умершим: от участия в создании интернет-мемориалов до нанесения на тело специальных татуировок в память о покойном.

Эта мысль, как и любые другие глобальные идеи, призванные объяснить суть сразу нескольких близких, но все-таки довольно непохожих культурных явлений, конечно, обладает определенным обаянием и притягательностью, но при этом кажется излишне смелой. Подтвердить или опровергнуть ее может более подробный анализ тех самых новых форм мемориализации умерших, которые выделяет автор. Всего Кэнди Канн выделяет пять видов новых практик мемориализации: низовые мемориалы-кенотафы, интернет-мемориалы, мемориальные татуировки, украшение автомобилей в память об умершем и мемориальные футболки. Каждой из этих практик в исследовании посвящена отдельная глава, за исключением последних двух, которые почему-то объединены в общей главе.

Какие материалы легли в основу данного исследования? К сожалению, подробного ответа на этот вопрос в книге нет. После прочтения работы складывается ощущение, что автор собирала материалы, где придется. В главе про мемориалы-кенотафы используются преимущественно статьи в СМИ и, вероятно, результаты личных наблюдений. В исследовании про мемориальные татуировки цитируются интервью автора с мастерами из тату-салонов на Гавайях (в приложении к монографии есть использованный автором опросник), а также рассказы нескольких студентов Канн о своих та-

туировках, вероятно, записанные по удачному стечению обстоятельств. В главе про мемориальные таблички на машинах и поминальные футболки упоминается об опросе представителей компаний, которые их производят. Глава про интернет-мемориалы явно написана по результатам разысканий в Сети, однако о принципах, по которым собирался этот материал, нигде речь не идет. Столь небрежный и несистемный подход к сбору материалов заметно снижает ценность исследования и делает его менее убедительным. Показательно, что Кэнди Канн практически не работает с носителями тех традиций, которые она изучает. В ее исследовании право голоса получают скорее специалисты, которые их обслуживают (мастера из тату-салонов, производители мемориальных футболок и стикеров для автомобилей).

Первая же глава, посвященная уличным мемориалам-кенотафам, показывает основные сильные и слабые стороны исследования Кэнди Канн. С одной стороны, здесь мы найдем массу остроумных наблюдений и интересных идей автора. Среди всех форм мемориализации, рассматриваемых в монографии, низовое создание мемориалов-кенотафов относится, пожалуй, к самым изученным, однако Канн и здесь находит свой подход к теме – в кенотафах ее больше всего интересует феномен скорби без мертвого тела. С ее точки зрения, в современном американском обществе смерть вообще и мертвые тела в частности вытесняются из публичного дискурса. Смерть часто приходит к человеку в стерильном мире больницы, все технические манипуляции с мертвым телом совершают похоронные специалисты, которые с помощью бальзамирования и посмертного макияжа стремятся добиться того, чтобы покойник выглядел «как живой». Стремление максимально «сохранить» мертвое тело проявляется даже в процессе выбора гроба: так, Канн отмечает, что в Америке самыми дорогими и престижными считаются герме-

тичные гробы, которые должны оградить тело от воздействия внешней среды, так что покойник даже после погребения находится «в особой сохранности».

Собственно, причиной растущей популярности мемориалов-кенотафов в современном обществе Кэнди Канн считает стремление избавиться от мертвого тела, имеющего маргинальный статус и подлежащего либо уничтожению (в виде кремации), либо безопасной изоляции за пределами пространства живых (в виде захоронения на кладбище, желательно в герметичном гробу). Кенотаф не содержит мертвого тела, однако вписывает память об умершем человеке в сферу жизни, например, в городскую среду. Мертвый человек, таким образом, фактически возвращается в мир живых, но не в виде разлагающегося трупа, который закопан на кладбище, а в виде виртуального образа, связанного с мемориалом-кенотафом, который часто оформлен как субститут могилы, но является более чистым, гигиеничным и приятным для посещения.

К сожалению, когда дело доходит до разбора конкретных примеров, оказывается, что многие идеи автора, очень привлекательные в теории, на практике не получают подтверждения. Все предыдущие рассуждения автора вроде бы основаны на том, что мемориальная активность, связанная с кенотафами, вытесняет собой традиционные поминальные практики, связанные с посещением могилы. Логично предположить, что речь идет о родственниках и близких умершего, которым неприятно иметь дело с носящим маргинальный статус мертвым телом, поэтому они создают кенотаф как более удобный и приемлемый субститут могилы. Однако в первом же из рассматриваемых кейсов мы видим совсем другую картину.

Кэнди Канн подробно рассматривает зарождение традиции установки «велосипедов-призраков» («ghostbikes»), которая с середины 2000-х годов получила широкое

распространение во многих американских городах. «Велосипеды-призраки» — это обычные велосипеды, полностью выкрашенные серебряной краской, которые навечно пристегиваются замком к столбу рядом с тем местом, где в автомобильной аварии погиб велосипедист; в память о нем к велосипеду крепят серебряную табличку с именем, датами жизни и короткой мемориальной надписью. Принять участие в создании и установке «велосипеда-призрака» может любой желающий; подробная инструкция и интерактивная карта с указанием всех подобных мемориалов размещены на специальном сайте «Ghostbikes.org».

Автор монографии рассказывает об истории зарождения этой традиции: в 2003 году в Сент-Луисе прохожий по имени Патрик Ван Дер Туин стал свидетелем того, как мотоциклист насмерть сбил велосипедиста, который, не нарушая правил, ехал по велосипедной дорожке. Под впечатлением от увиденного Патрик покрасил свой велосипед серебряной краской и пристегнул его рядом с местом аварии, прикрепив на него табличку «Здесь был сбит велосипедист». Позднее вместе с друзьями он начал размещать «велосипеды-призраки» в других опасных местах, а вскоре это движение получило распространение и в других городах. Показательно, что на первой табличке даже не было указано имя погибшего, тем более что Патрик его просто не знал. Очевидно, что в данном случае прагматика установки мемориала связана вовсе не с желанием увековечить память жертвы, а со стремлением предупредить других велосипедистов об опасности. Установка мемориала на месте гибели велосипедиста, а не на его могиле имеет здесь принципиальное значение, так что едва ли здесь правомерно говорить о стремлении «дистанцироваться» от мертвого тела.

Другие разбираемые примеры также хорошо подтверждают теоретические построения автора. В детально восстановленной истории

создания, развития и демонтажа поминального мемориала рядом с кинотеатром в городе Орора штата Колорадо, в котором 19 июля 2012 года на премьере фильма «Темный рыцарь: Возвращение легенды» были застрелены 12 человек, наибольшее внимание привлекает роль плотника Грегга Заниса. За 12 лет до этого события его приемный отец и лучший друг погибли во время массового убийства в школе Коломбайн, и в память о жертвах Грегг Занис изготовил большие деревянные кресты. После стрельбы в кинотеатре плотник специально приехал в Орору, сделал и установил в память о погибших кресты, которые стали основой стихийного поминального мемориала. Очевидно, что в данном случае едва ли корректно воспринимать изготовление крестов как просто новый формат поминания умерших. И для самого Заниса, создавшего организацию «Кресты — погибшим», и для жителей города создание и установка крестов явно были общественно значимым жестом.

Большой интерес составляет предложенное Кэнди Канн сравнение того, как осуществлялась мемориализация в случае с двумя другими массовыми убийствами, очень похожими одно на другое. В 2006 году в школе религиозной общины амишей в деревне Найкл Майнс в Пенсильвании местный житель захватил десять девочек и успел убить пять из них до того, как кончил жизнь самоубийством во время начала штурма. В 2012 году массовое убийство произошло в начальной школе Сэнди-Хук в Коннектикуте, где преступник застрелил 20 детей и 6 взрослых, после чего также покончил с собой. В случае с убийством в Найкл Майнс община амишей почти полностью отказалась от мемориализации: школу, где произошло преступление, полностью снесли, чтобы не привлекать внимание туристов, а затем отстроили новое здание; в память о погибших девочках лишь посадили пять деревьев. В школе Сэнди-Хук мемориализация, напротив, шла очень

активно: рядом со зданием школы возник стихийный мемориал из цветов, детских игрушек, открыток, а тот самый Грег Занис воздвиг неподалеку очередные кресты. По мнению автора монографии, фактическое отсутствие спонтанной мемориализации в Найкл Майнс было связано с тем, что у амишей хорошо сохранились традиционные похоронные и поминальные обряды, которые позволяли семьям и близким погибших органично пройти все стадии прощания с ними, так что дополнительная мемориализация не была необходима.

В бурном развитии стихийного мемориала в Сэнди-Хук Кэнди Канн видит влияние традиций, связанных с мемориализацией жертв теракта 11 сентября в Нью-Йорке, и обращает внимание на то, что основной мемориал на территории школы был разобран и передан в местный музей уже через две недели после трагедии, так как власти заявили, что город должен «двигаться дальше» (впрочем, определенное влияние здесь оказали погодные условия, так как зимой из-за дождей и грязи мемориал довольно быстро потерял свой вид). Вспоминая трагедию, произошедшую в 1937 году в Нью-Лондоне, когда из-за взрыва газа в местной школе погибло 295 человек, Канн отмечает, что тогда даже через год местные жители не были готовы «двигаться дальше», что, по ее мнению, означает, что в наши дни под давлением общества скорбь становится более скоротечной, вытесняется в приватное пространство.

Кейсы, разбираемые исследовательницей в первой главе, интересны сами по себе, но плохо соотносятся с основными теоретическими положениями монографии. Мы видим, что во всех этих примерах создание мемориала-кенотафа становится реакцией на насильственные, а не на обычные смерти, причем важную роль в формировании мемориалов имеют не близкие родственники жертв, а общество в целом, в том числе и общественные активисты, такие как Грег Занис и Патрик Ван Дер Туин. Идея

о том, что создание кенотафов в городской среде связано с желанием не иметь дела с мертвыми телами, не выдерживает критики. Во всех случаях мы видим, что мемориалы возникают в местах гибели людей; их функция, прежде всего, связана с обозначением места трагедии, поэтому обычные кладбищенские захоронения в этом смысле им не конкуренты. Память о трагическом событии в данном случае важнее, чем память о личностях конкретных жертв. Общественная реакция здесь важнее, чем индивидуальная, а масштабное медийное освещение трагедии подстегивает развитие мемориализации, в том числе и со стороны людей, не имеющих прямого отношения к жертвам.

Вторая и третья главы монографии, посвященные мемориальным татуировкам, наклейкам на машины и майкам, куда более органично сочетаются с магистральной идеей автора о том, что маргинализация скорби в обществе вынуждает переживших утрату искать новые формы выражения своих эмоций. Действительно, практически во всех этих случаях мы имеем дело с индивидуальными, а не с коллективными, как в случае с мемориалами-кенотафами, стратегиями проявления скорби по умершему. Принципиально различаются лишь стоимость и долговечность этих форм выражения эмоций скорбящего: наклейка на машину и майка с портретом умершего стоят 10–20 долларов, и снять их можно в любой момент, в то время как татуировка обходится значительно дороже и обычно остается с человеком на всю жизнь.

Собственно, «вечность» татуировки и оказывается одной из главных причин ее привлекательности для скорбящих — она должна обеспечить память о человеке «до конца дней». Здесь Кэнди Канн находит еще одну важную тему — маргинализация скорби, связанной с теми видами смерти, которые не принято обсуждать публично. В первую очередь это связано со смертью младенцев, которую остро переживают родители, но, как правило, не име-

ют возможности поделиться переживаниями с окружающими из-за табуированности этой темы. Похожие проблемы возникают и у родственников самоубийц. Автор отмечает, что большое символическое значение могут иметь и образы подобных татуировок (детские ступни, ладошки, бабочки, ангелочки и т.д.), и место их нанесения (например, отпечаток детской ладошки на руке матери в том месте, где ребенок ее когда-то хватал).

С местом нанесения татуировки связана еще одна ее важная характеристика – приватность/публичность. В некоторых случаях обладатель татуировки хочет, чтобы она была не видна окружающим, однако нередки и противоположные запросы: татуировка на открытом месте тела позволит постороннему человеку задать вопрос о ее значении, что даст возможность ее владельцу лишней раз поговорить с кем-то на волнующую его тему. Психотерапевтический эффект татуировки, как показывают интервью с мастерами тату-салонов, проявляется и в момент ее нанесения. Физическая боль в момент набивания татуировки вытесняет душевную, а сам мастер может стать своего рода исповедником, которому рассказывают о своих переживаниях.

Особый интерес у исследовательницы вызывает совсем маргинальная, но глубоко символическая практика добавления в краску для татуировки пепла, полученного после кремации умершего. Хотя большинство опрошенных тату-мастеров заявило, что никогда не стало бы делать такую процедуру из-за ее небезопасности для здоровья клиента, в Сети можно найти соответствующие видеоинструкции. В случае проведения подобной процедуры частички умершего могут на всю жизнь остаться в коже обладателя татуировки, что имеет большое символическое значение для ее обладателя.

Нанесение татуировки в память об умершем Кэнди Канн также склонна рассматривать в контексте вытеснения мертвого тела из по-

вседневного дискурса. Привлекательный образ на теле становится виртуальным двойником покойника, картой памяти, хранящей его характерные черты. В целом можно сказать, что глава о татуировках стала одной из самых удачных в монографии.

Глава, объединяющая анализ мемориальных наклеек на машины и поминальных футболок с портретом умершего, продолжает изучение индивидуальных форм выражения скорби. Однако речь идет о довольно маргинальных практиках, которые даже в США имеют не самое широкое распространение. По происхождению традиция наклеивать в память об умершем стикеры на бампер восходит к 1980-м годам, когда общественная организация «Матери против пьяных водителей» начала делать мемориальные наклейки в память о детях, которые погибли в автомобильных авариях по вине нетрезвых водителей, и закреплять их на бамперах машин, используя как форму общественного протеста. После того как был принят законопроект, ужесточающий наказание за вождение в пьяном виде, популярность таких наклеек пошла на спад.

Следующая волна популярности подобных наклеек приходится на февраль 2001 года, когда во время гонки NASCAR насмерть разбился автогонщик Дейл Эрнхардт. Вскоре после этого случилась трагедия 11 сентября, после чего бамперы массово начали украшать мемориальными и патриотическими наклейками. И хотя впоследствии мемориальные стикеры начали клеить на машины и в память о смерти близких родственников (например, внук, которому бабушка завещала автомобиль, мог заказать наклейку на бампер с ее портретом) мы видим, что первоначально эта традиция скорее была связана с выражением общественных настроений, нежели со стремлением проявить индивидуальную скорбь.

Похожая ситуация возникает и с майками, украшенными портретом умершего. Кэнди

Канн считает, что традиция их создания выросла из популярных в католических общинах США практик изготовления мемориальных карточек с приглашением на похороны, на которых размещали портрет умершего, даты жизни, краткую информацию о его биографии и обращение к родственникам. Позднее похожую функцию начали выполнять мемориальные майки, которые изготавливались к похоронам, а потом раздавались участникам церемонии. В отличие от карточек, их можно было использовать и после похорон, отдавая этим дань уважения покойнику и его семье. Также автор считает, что предшественниками индивидуальных мемориальных футболок являлись майки с портретами умерших знаменитостей (от Джона Леннона до Стива Джобса). Канн предлагает рассматривать мемориальные майки как современный вариант траурной одежды, которая позволяет человеку в публичном пространстве позиционировать себя как скорбящего. Однако, как представляется, и по происхождению, и по прагматике практика использования подобных маек гораздо дальше от индивидуальных стратегий выражения скорби, чем мемориальные татуировки или даже наклейки на машины. Обычно мемориальные майки изготавливаются большими тиражами для всех участников похорон, так что можно сказать, что они скорее укрепляют внутригрупповое единство скорбящих родственников и друзей покойного.

В четвертой главе Кэнди Канн переходит к рассмотрению более распространенных и сравнительно неплохо изученных практик, связанных с интернет-мемориалами, которые посвящены умершим. Их она сравнивает с газетными некрологами, которые публикуются за деньги в местных газетах. По ее справедливому наблюдению, некрологи в газетах достаточно традиционны по форме, авторами могут стать только родные и близкие покойника, а сами мемориальные тексты обычно представляют

собой клишированные рассказы о биографии умершего. Интернет же дает возможность демократизации скорби, ведь здесь отреагировать на смерть человека может любой желающий, даже тот, кто лично не знал покойника.

Меняется и регистр говорения о смерти человека. На страницах интернет-мемориалов, особенно тех, которые возникают в социальных сетях, пользователи не говорят о покойнике, а напрямую обращаются к нему, имитируя полноценную коммуникацию. Здесь наконец-то любимая идея Кэнди Канн об исчезновении мертвого тела и замене его виртуальным двойником находит себе прямое подтверждение. Лично обращаясь к умершему, пользователи конструируют его образ и одновременно разрушают привычную иерархию скорби, подразумевающую, что активнее всего в поминальных ритуалах принимают участие самые близкие родственники и друзья покойного. В интернете с энтузиазмом выкладывать мемориальные фотографии и писать проникновенные послания умершему могут даже те, кто вообще не был с ним знаком. Показательна в этом отношении рассказанная Канн история одной вдовы, которая надеялась, что после смерти мужа общие знакомые выразят ей свою поддержку и соболезнования, но обнаружила, что большинство из них предпочитает писать сентиментальные сообщения самому ее ушедшему мужу в социальных сетях.

Автор монографии бегло рассматривает новые ритуалы и новый язык выражения скорби в интернет-пространстве. Скорбящие пользователи могут не только оставлять на странице умершего свои послания, но и временно использовать его фотографию в качестве аватарки в социальных сетях, размещать совместные фото в поминальные дни, активно использовать разного рода смайлики и картинки, чтобы выразить свои чувства.

Особое внимание Кэнди Канн уделяет рассмотрению виртуальных реакций на смерти,

имеющие широкий общественный резонанс и медийное освещение. Так, в Фейсбуке страница памяти Кристл Кэмпбелл, девушки, погибшей во время теракта на Бостонском марафоне в апреле 2013 года, была создана на следующий день после этого трагического события. Через 10 дней она имела около 76 тысяч «лайков» пользователей и более 205 тысяч комментариев и сообщений пользователей. Сравнивая записи, которые оставляют пользователи из разных стран на страницах погибших жертв терактов и катастроф, Канн отмечает значительное сходство форм выражения скорби и сочувствия, что позволяет ей говорить о «макдональдсизации» культуры выражения эмоций в интернете. В целом глава про интернет-мемориалы содержит немало интересных идей и ценных наблюдений, однако чувствуется, что это слишком широкая тема, чтобы ее можно было полноценно раскрыть в таком объеме.

В заключительной главе Кэнди Канн пытается собрать воедино результаты проведенного ею исследования различных форм низовой мемориализации. По ее мнению, новые формы выражения скорби объединяет их «бестелесная природа», которая проявляется в различных культурах, особенно в постиндустриальных, протестантских и капиталистических обществах. Отрицание смерти в этих обществах связано с широким распространением бальзамирования и кремации, а взаимодействие родных и близких покойника со смертью и мертвым телом минимально из-за развития медицины и профессионализации похоронного дела. В этих условиях мертвое тело почти полностью исчезает из похоронно-поминального ритуального цикла, что приводит к тому, что в качестве компенсации развиваются новые формы выражения скорби по покойнику, где у трупа появляется виртуальный субститут (от татуировки до онлайн-страницы умершего). По мнению автора, новые формы мемориализации являются попыткой заново

выстроить взаимоотношения между живыми и умершими, вернув исчезнувших мертвецов в мир живых в новом облике. При этом важным эффектом складывания новых форм оплакивания умерших становится демократизация скорби, позволяющая выражать свои эмоции как прежде второстепенным группам скорбящих (случайным знакомым, дальним родственникам покойного), так и тем, чьи переживания отторгаются обществом из-за специфики их утраты (родители умерших детей, родственники самоубийц и т.д.).

Монография Кэнди Канн – яркое и самобытное исследование современных форм мемориализации, однако приходится признать, что убедительно свести разрозненные части воедино, объединив их общими идеями и подходами, у автора не получилось. Явления, которые рассматриваются в книге, слишком разные по широте распространения и формам выражения, чтобы их можно было рассматривать под одним углом зрения, например, как попытку заполнить вакуум, который возник в практике скорби после фактического исключения из нее мертвецов.

Хуже всего в эту концепцию укладываются мемориалы-кенотафы на месте трагедий, которые автор как раз считает идеальным воплощением «бестелесности». Как было отмечено выше, при создании кенотафов на месте трагедий в первую очередь мемориализации подвергается не событие, а жертвы. Причем наивысшую активность здесь проявляют не столько близкие родственники, сколько активисты и сочувствующие, обеспечивающие стремительное разрастание мемориала, который никак нельзя воспринимать как более удобный «бестелесный» аналог могилы. При создании мемориала-кенотафа наибольшее значение имеет коллективность, а не индивидуальность выражения скорби, которая, кстати, часто лишена общественно-политического звучания (роль «велосипедов-призраков» в повышении

безопасности движения, наклейки общества «Матери против пьяных водителей» как способ пролоббировать новый законопроект и т.д.). Собственно, почти полное отсутствие попыток автора рассмотреть особенности коллективных форм выражения скорби по умершим можно считать одним из главных недостатков этой очень яркой научной работы.

Как представляется, ценность полученных результатов снизила и попытка автора представить современную американскую культуру скорби как некое единое целое. Рассматриваемые примеры показывают, что это достаточно искусственный конструкт, в который с трудом укладываются многие яркие культурные явления. Скажем, возникает вопрос, относятся ли к американской культуре скорби похоронно-поминальные традиции амишей в Найкл Майнс или американских католиков, распространяющих мемориальные карточки-приглашения на похороны? Вообще для религиоведа Кэнди Канн слишком смело выводит за рамки рассмотрения собственно религиозные аспекты похоронно-поминальных традиций современной Америки. Получается, что автор пристально рассматривает только новые формы выражения скорби, а все традиционные модели взаимодействия между живыми и мертвыми априори объявлены устаревшими и неактуальными, что едва ли правильно.

Впрочем, несмотря на высказанные замечания методологического характера, монография Кэнди Канн безусловно является увлекательным и новаторским исследованием. Особенно интересны отечественному читателю будут главы, посвященные новейшим и пока достаточно экзотическим для России формам мемориализации: поминальным татуировкам, наклейкам на машины и футболкам. Книга легко читается и снабжена выразительными иллюстрациями. С некоторыми идеями автора хочется поспорить, однако в работе Канн масса интересных наблюдений и пара-

доксальных выводов, которые хочется незамедлительно обсудить с коллегами.

В 2017 году Кэнди Канн готовится выпустить коллективную монографию, посвященную кросс-культурному исследованию роли еды в похоронно-поминальной культуре, и, как кажется, это та книжная новинка, которую стоит ждать с нетерпением.

Сергей Мохов.

Рецензия на книгу:

Death In a Consumer Culture edited by Susan Dobcha¹

Книга, которая попала к нам в журнал на рецензирование, была опубликована совсем недавно и пока не успела собрать достаточно отзывов от читателей и специалистов данной области. Мне встретила только одна рецензия в журнале *Consumption Markets & Culture*, которая, правда, содержит лишь краткий пересказ книги без ее критического анализа (Hamilton 2016). Однако тем интереснее будет попытаться представить для российского читателя развернутый обзор.

Для начала немного о том, как построена эта книга. Первое, что нужно отметить, — *Death In a Consumer Culture* является не монографией, а сборником статей. Данная книга стала продолжением серии издательства Routledge под названием *Interpretive Marketing Research*. Эта серия посвящена рынкам и потреблению в целом и состоит из тематических выпусков — музыка, реклама, бренды и т.д.

Нужно признаться, что писать рецензии на сборники — дело очень непростое. Зачастую такие книги содержат весьма отличные друг от друга по качеству написания и анализа материалы. Не обошел сей издательский рок и эту книгу. Под одной обложкой оказалось собрано

20 текстов, разница в уровне которых сильно бросается в глаза.

Статьи сборника сгруппированы по тематическим блокам, так что в итоговом варианте получилось пять основных глав: рынок ритуальных услуг, потребление и ритуалы, смерть и потребление, смерть и телесность, альтернативные варианты конца жизни. Среди тем, попавших на страницы сборника: американский рекламный рынок и похоронная индустрия, *dark tourism* как бизнес, онлайн-мемориализация, продвижение альтернативных способов захоронения, эвтаназия и самоубийство как рыночное благо и т.д. В целом книга получилась очень объемной и разноплановой.

Возможно, поэтому главная задача этой книги, как заявляет сам редактор выпуска Сюзан Добша, состоит в том, чтобы представить разнообразие исследовательских векторов в изучении рынка и смерти, а не аргументацию какой-то конкретной позиции. «Я не эксперт в области смерти, я изучаю рынки», — признается во введении редактор сборника.

Ее словам вторят и восторженные отзывы таких признанных исследователей, как Роберт Козинец и Рассел Белк, которые можно найти в предисловии к книге. Если пытаться резюми-

1. *Death in consumer culture* ed. by Susan Dobcha, Routledge, 2016.

ровать их слова, то получится, что главная заслуга книги в том, что она обратила внимание на «такую важную и значительную тему».

Пожалуй, так оно и есть. Мне тоже показалось, что эта книга не о смерти с позиции антропологии. Это рассуждения о рынке, где есть место смерти, с позиции экономической социологии и маркетинга. И в этом кроется как главная проблема этого сборника, так и, возможно, его главное преимущество.

Death In a Consumer Culture — отличный пример для разбора недостатков и основных методологических ограничений исследовательских работ в этой области.

Смерть и похоронный рынок в исследовательской оптике

Начать стоит с того, что сама постановка задачи сборника как акцентирование внимания на какой-то теме выглядит как определенного рода школярство и напоминает стандартные студенческие формулировки вроде «отсутствие исследований по теме позволяет говорить об актуальности...» Возможно, я чересчур категоричен, но мне кажется, что любое академическое обращение к какой-либо теме/проблеме предполагает несколько взаимосвязанных вещей. Во-первых, проработанную концептуализацию, которая призвана «опредметить» то, о чем мы собираемся говорить. Во-вторых, «опредмечивание» предполагает, что мы узнаем что-то новое об объекте. Как максимум это позволяет нам скорректировать наш концептуальный аппарат. С такой постпозитивистской точкой зрения можно не согласиться, но подобная логика формирует четкие требования к качеству работ, не давая им ограничиваться лишь обращением читательского внимания на что-либо.

Конечно, ничего подобного в данной книге нет. Ни круга поставленных вопросов, ни единой концепции, ни единого языка. На соседних стра-

ницах представлены как чисто маркетинговые исследования, так и весьма странный психоаналитический анализ рекламных кампаний производителей гробов. В целом это простительно, учитывая и формат издания и исходя из честного признания составителей о том, что они ни на что не претендуют. Однако это весьма основательно понижает общее качество книги: мне кажется, что все перечисленное было возможно даже в формате сборника (см.: Robben 2004).

При этом нужно признать, что качественных и глубоких исследований «индустрии смерти» действительно практически нет. В этом плане теоретически опираться на что-то очень сложно, несмотря на то, что начиная с культовой книги Джессики Митфорд *The American Way of Death*, изданной в 1968 году, исследователи предпринимали попытки исследования рынка похоронных услуг и индустрии смерти.

Собственно, книга Митфорд на долгое время стала эталоном того, как нужно говорить и писать о *funeral industry* с позиции социального ученого. Работы в духе Митфорд — это микс из критической теории и марксизма с акцентом на технологической части работы, власти и коммерциализации. Можно сказать, что наравне с Филиппом Арьесом, Джеффри Горером и Элизабет Кюблер-Росс сама Джессика Митфорд создала язык разговора о смерти в публицистической и даже академической среде.

В этом разрезе *Death In a Consumer Culture* продолжает работать в логике «митфордорианской» традиции, со всеми серьезными методологическими проблемами и ограничениями, которые прямо перекочевали из подобных ранних работ в тексты, собранные на страницах *Death In a Consumer Culture*. На этих особенностях и остановимся подробнее.

Первое, это априорное представление исследователей о табуированности смерти. Во вступлении редактора Сюзан Добша пишет, что смерть наравне с сексом являются сложными темами для маркетинга, рынка, по-

требителей и производителей рекламы. Это утверждение буквально повторяет устоявшееся клише авторства Горера о порнографичности смерти. При этом ни Добша, ни другие исследователи не объясняют, кто и в каких условиях табуирует смерть и по какой причине. Собственно, в чем сложность? Разве есть для исследователя темы «несложные»?

Более того, авторы даже не объясняют, что подразумевается под этой самой табуированностью. Исходя из контекста, можно догадаться, что под табу понимаются, скорее, некие проблемы в публичном проговаривании данной темы. И Добша, и авторы сборника избегают акцентирования внимания на том, в каком контексте возникают подобные проблемы и в чем выражаются границы допустимого проявления смерти. Табу становится для них удобной позицией, когда любые инверсивные реакции информантов можно объяснить через их нежелание говорить и даже через природные страхи. Слово «табу» встречается в книге *Death In a Consumer Culture* 38 раз в различных коннотациях.

Справедливости ради стоит сказать, что Дэрах Турлей и Стефани О'Донох в статье *Dispatches from the Dying Pathographies as a lens on consumption in extremis* признают, со ссылкой на ранние тексты Тони Уолтера, что представления о смерти как о чем-то, находящемся под табу, крайне непродуктивны и мало соответствуют реальности. Собственно, статья посвящена такому интересному жанру, как предсмертные мемуары, которые пишет смертельно больной человек. Авторы отмечают распространенность подобных произведений и весьма интересно интерпретируют подобные работы в рамках своей ниши на потребительском рынке.

Тезис о том, что отрицание/табуированность смерти требует пересмотра, затрагивается и в тексте *The 'mortal coil' and the political economy of death: A critical engagement with Baudrillard* авторства Ай-Линг Лая. Через кон-

цепцию символического обмена Ж. Бодрийяра автор статьи пытается показать, как мертвое тело делается рыночным товаром и предметом контроля со стороны власти, западная культура становится «культурой смерти», а общество – обществом избегания.

Но нужно сказать, что диаметрально противоположный взгляд также непродуктивен, так как ведет к мистификации – желанию во всем вокруг увидеть смерть. Авторы пользуются двумя сторонами одной медали, объясняя социальное обращение либо через отрицание, либо через диктат смерти.

В этом кроется очевидная проблема с такой сложной категорией, как «смерть», требующей предельно тонкой работы с границами применения в полевых исследованиях. «Смерть», «умирание» являются универсальными и онтологическими категориями, которые находят отображение во всех культурах, – собственно, это константа существования человека. На деле подобная универсальность обозначает сложности в концептуализации и постоянное желание превратить смерть в некое подобие гранд-теории, как в случае с Ж. Бодрийяром и статьей Ай-Линг Лая.

Нужно признаться, что большинство работ в области исследования рынка и смерти вообще построены на очень вольных аксиоматических установках. Помимо табуированности смерти, это представление о том, что «ритуал обязательно коммерциализируется». И такую позицию занимают практически все авторы книги *Death In a Consumer Culture*. Хотя может ли быть иначе для людей, которые исследуют рынок?

Например, Брент МакКинзи и Мэри Клэр Басс в статье *The marketing of a siege* рассказывают о рынке *dark tourism*: посещение мест массовой гибели людей продается туристам с использованием разных маркетинговых стратегий. Или статья Рунгпак Эми Хэкли и Криса Хэкли *Death, Ritual and Consumption in Thailand*, где авторы рассказывают о фестивале призраков, который,

используя образы смерти, стал важным элементом потребительской культуры Азии.

И здесь появляются серьезные проблемы. Подобные теоретические построения не дают ответа на принципиальные вопросы: в сравнении с чем коммерциализируется смерть? В каком ее проявлении? А есть ли вообще что-то, что не коммерциализируется в капиталистическом мире? Подобная категоризация по сути обесценивает эмпирические данные: ведь мы изначально знаем, что мы найдем в ходе полевой работы. Потенциальное исследование смерти и потребления превращается в подобие критической теории, когда исследователь выступает скорее с этической и идеологической позиции, представляя смерть как нечто последнее, что вообще может поддаваться коммерциализации.

В этом фокусе хорошо проявляется основная проблема исследований «индустрии смерти» — сложность совмещения антропологического языка и языка экономической социологии или даже чистой экономики. Исследователи неизбежно попадают в терминологическую ловушку, заявляя, например, что рынок коммерциализирует не просто некую абстрактную смерть, а сам ритуал.

Такому взгляду посвящена целая глава книги, где подобной позиции придерживаются Хакан Ченгиз и Дэннис Рук в статье *Voluntary simplicity in the final rite of passage* и Скотт Рэдфорд в соавторстве с Питэром Блохом в *Ritual, mythology, and consumption after a celebrity death*. Исследователи как будто начинают искать теоретический ключик, который поможет им понять, как можно встроить ритуал в культуру потребления. Таким ключиком становится классический дюркгеймианский язык понимания ритуала. А уже отсюда вырастают допущения, что похороны в современном обще-

стве — это все тот же ритуал, что и в традиционном обществе. По мнению авторов, изменилась его форма, но функция остается. И этой функцией является «включение покойника в новую общность», о чем и говорят вышеназванные авторы.

Нужно сказать, что это также крайне спорная позиция. Пожалуй, уже не найдется исследователей, которые всерьез полагают, что современные похороны построены на символических и даже сакральных манипуляциях с телом. Такое широкое функционалистское введение понятия «ритуал» не проясняет поведения потребителей на рынке. Исследователи, как в случае с табуированностью и коммерциализацией смерти, начинают везде видеть ритуал: «потребление становится ритуалом», «ритуал становится потреблением» и другие бесконечные лингвистические игры.

«Ритуальный фокус» несет множество неразрешимых проблем. Например, вообще непонятно, в чем отличие похоронного рынка от рынка по подготовке свадьбы, юбилеев и т.п. Почему продажа и покупка материальных объектов является «продажей ритуала»? Почему при организации свадьбы люди покупают именно «действие», а, например, организация поминальных обедов зачастую вовсе выпадает из услуг ритуальных агентств? Покупают ли потребители непосредственно само «действие», и где границы одного по отношению к другому²?

Другим слабым моментом подобного совмещения языка антропологии и экономики становится убежденность исследователей в аффективности поведения потребителей на рынке ритуальных услуг. Об этом прямо пишет Сьюзан Добша во введении и все те же Скотт Рэдфорд и Питэр Блох в *Ritual, mythology, and consumption after a celebrity death*.

2. Кстати, попытки подобных исследований все же предпринимались (см.: Ruth 1995).

Исследователи полагают, что ситуация сильного эмоционального переживания, которой, несомненно, является ситуация утраты близкого человека, мешает принимать рациональные решения. Однако это опять же неизбежно погружает нас в область домыслов, превращая нас из исследователей в мифотворцев. Ведь очевидно, что потребление строится на разных стратегиях поведения потребителей. Например, разница между действиями людей, не испытывающих чувства утраты (да-да, не все скорбят одинаково!), и тех, кто эмоционально восприимчив, — колоссальна. Необходимо учитывать, что существуют практики прижизненных договоров, что существует культурный контекст потребления. Не говоря уж о том, что в социальной теории подобная строгость в духе классической теории рациональности уже давно осталась в прошлом — практически на каждом рынке можно найти «нерациональное» потребление (бывает ли оно строго рациональным?).

Пожалуй, эти три пункта — главный объект критики сборника. Сама постановка цели книги как «привлечь внимание к проблеме» кажется мне малоубедительной, особенно в свете того, что последние 50 лет те или иные исследователи (некоторых из них я упоминал выше) этим и занимаются. Ровно к тем же проблемам подходят и авторы, собранные под обложкой *Death In a Consumer Culture*. Начиная от совсем примитивного психоаналитического анализа эротической рекламной кампании производителя гробов Lindner заканчивая маркетинговыми исследованиями восприятия новых способов захоронения на ритуальном рынке Бельгии.

В качестве вывода отмечу две главные проблемы в исследованиях «индустрии смерти». Первая — это отсутствие языка, который бы подходил для описания и интерпретации похоронной индустрии. Пожалуй, я могу назвать лишь работы Паскаль Тромпетт, Джорджа Сандерса и Тони Уолтера, в которых предпринята попытка отойти от сугубо этнографического перечисления найденных в поле фактов к социальной интерпретации зафиксированных событий. Кстати, в отдельных статьях рецензируемой книги упоминаются эти работы, правда, без видимых последствий для интерпретаций.

Вторая — это собственно отсутствие четкой исследовательской проблемы. Зачастую создается ощущение, что исследователи считают достаточным просто обратить внимание на тот или иной социальный феномен, сделав его видимым при помощи нехитрого методологического инструментария. При этом очевидно, что рынок ритуальных услуг обладает и другими интереснейшими характеристиками, которые нуждаются в качественной интерпретации.

Остается надеяться, что у будущих исследователей хватит сил и возможностей продвинуть собственные работы на качественно новый уровень. В целом, *Death In a Consumer Culture*, конечно же, рекомендуется для ознакомления, тем более что многие авторы сборника признаются в собственных методологических и теоретических ограничениях.

Литература

(Julie A. Ruth 1995), "Sad, Glad, and Mad: the Revealing Role of Emotions in Consumer Rituals" // *NA - Advances in Consumer Research*. eds. Frank R. Kardes and Mita Suja, Volume 22. Provo, UT: Association for Consumer Research, Pages, 1995. 692 p.

Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader. Front Cover. Antonius C. G. M. Robben. 2004