

Memento Mori:

похоронные традиции
в современной культуре



Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

MementoMori :

похоронные традиции
в современной культуре

Москва 2015

ББК 63.5
УДК 393.05
М 54

Составители
А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина

Ответственный редактор
Д.В. Громов

В оформлении обложки использована
картина Ю.И. Пименова «Сумерки»

Memento Mori: похоронные традиции в современной
М54 культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред.
Д.В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. – 294 с.

ISBN 978-5-4211-0127-7

В книге производится антропологический анализ современных похоронно-поминальных традиций. Рассматриваются трансформации обрядности, связанные с ней нарративы. Уделяется внимание спонтанным практикам мемориализации случайной смерти и созданию мемориальных комплексов на государственном уровне.

ББК 63.5
УДК 393.05

ISBN 978-5-4211-0127-7 © Институт этнологии и антропологии РАН,
2015
© Коллектив авторов, 2015

Содержание

Введение	5
Старые и новые ритуальные эксперты и трансформация похоронного обряда	
<i>Елена Левкиевская</i> «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области	10
<i>Денис Ермолин</i> Между сунной, традицией и модой: современный погребальный обряд исламизированных славян Албании	35
Региональные трансформации похоронно-поминального обряда	
<i>Татьяна Листова</i> Праздник встречи живых и умерших в пространстве кладбища. Современные календарные поминания на российско-украинско- белорусском пограничье	54
<i>Светлана Крюкова</i> «...Надо проститься»: соционормативные представления и погребальная практика современных старообрядцев Алтая (Усть-Коксинский район Республики Алтай)	78
<i>Надежда Бирюкова</i> Трансформация хантыйских похоронно-поминальных обрядов в Шурышкарском районе ЯНАО	94
Танатологические практики и нарративы	
<i>Ирина Разумова</i> Танатологические мотивы в документальных текстах о времени социалистического строительства в Заполярье	111
<i>Милена Миленина</i> Некротические тексты современного города: контекст и прагматика	132

<i>Марина Елютина</i>	
Пожилые люди: на обочине смерти	156

Фольклор и мемориальные практики

<i>Юлия Шанина</i>	
Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района	162

<i>Эйла Степанова</i>	
Плачи Прасковьи Савельевой на свою смерть в контексте карельской традиции причети	182

<i>Александра Балашова</i>	
Взаимоотношение поисковиков с миром мёртвых: фольклорные мотивы и сюжеты	197

Мемориализация внезапной смерти

<i>Ольга Змеева</i>	
«Был в сети вчера ...»: смерть журналиста в малом городе	217

<i>Наталья Комелина</i>	
«Как бот “Каганович” погиб»: тексты и практики, связанные с памятью о крушении кораблей на Белом море	241

Мемориальный дискурс в советский и постсоветский период

<i>Анна Юдкина</i>	
Могила Неизвестного солдата в советском мемориальном ландшафте	256

<i>Дмитрий Громов</i>	
Некрополи российских правителей: пять веков традиции	280
English summaries	287
Сведения об авторах	292

Введение

Традиционный похоронно-поминальный обряд – одна из хорошо разработанных тем этнографии русского народа [Похоронно-поминальные 1993; Седакова 2004]. Будучи одним из наиболее устойчивых и консервативных [Бузин 1997: 153; Кремлева 1997: 517], похоронный обряд позволяет изучать наиболее архаичные пласты духовной культуры народа. В то же время при всем многообразии исследований традиционного похоронно-поминального обряда масштабные изменения, которые происходят в обряде под влиянием новых социальных, экономических, политических и других обстоятельств, остаются по большей части неизученными.

Похоронная и поминальная обрядность – это мощный инструмент поддержания и активизации культурной памяти не только семьи, но и всего общества, ее важнейшая социальная функция. В то же время это наиболее консервативная составляющая семейной обрядности, и ее изменения, происходящие под воздействием новых социальных и экономических условий, по всей видимости, отражают коренную трансформацию глубинных пластов духовной культуры народов, проживающих в России и других странах мира. Поэтому так важно изучать данные процессы, используя разные исследовательские подходы, обсуждать результаты на научных мероприятиях и публиковать работы по этой теме.

Руководствуясь данными соображениями, мы задумали провести в родном Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая небольшую конференцию на тему «Танатологические практики и нарративы в современной культуре: советский и постсоветский период» и позвать на нее коллег, занимающихся разными аспектами похоронно-поминальной обрядности. На наш анонс откликнулось больше исследователей, чем мы могли ожидать, в итоге камерная конференция превратилась в двухдневное мероприятие с насыщенной программой, в котором приняли участие 20 ученых (этнографов,

антропологов, фольклористов и социологов) из пяти городов России (Апатитов, Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова, Тулы) и из Украины (Киев). Конференция состоялась 13–14 февраля 2014 г. в Институте этнологии и антропологии Российской академии наук.

Данный сборник является собранием оригинальных статей, большинство из которых «выросло» из докладов, представленных на конференции. Круг трансформаций похоронно-поминального обрядности, который затрагивается на страницах этого сборника, и их география достаточно широки: от Мурманской области до Албании, от Украины до Ямало-ненецкого округа и Республики Алтай.

Для отечественной истории факторы, влияющие на похоронный обряд в настоящий момент, во многом уникальны. Похоронный обряд в досоветской и советской России находился в достаточно жестких рамках нормативного регулирования сначала со стороны государства, церкви и сельской общины, а затем со стороны коммунистической партии и советского государства в рамках атеистического духа этих институций. Это вызывало строгую регламентацию действий всех акторов похоронного обряда. Например, участие священников в похоронном обряде в досоветскую эпоху было, по крайней мере теоретически, обязательным, а в советское время, напротив, затруднено, а часто и исключено. В постсоветскую эпоху похоронный обряд оказался вне целенаправленного контроля государства и общественных институций, но вошел в сферу действия рыночных отношений, которые в предшествующие эпохи не оказывали определяющего воздействия на его структуру. Данные процессы, а также роль старых и новых ритуальных экспертов на примере украинского анклава в России рассматривается в статье Е.Е. Левкиевской «“Народное отпевание” в Самойловском районе Саратовской области». Впрочем, эта ситуация не уникальна, подобное происходит и в других посткоммунистических обществах, в том числе и на Балканах (конечно, с местной спецификой). Этому посвящена работа Д.С. Ермолина

«Между сунной, традицией и модой: современный погребальный обряд исламизированных славян Албании».

В каждом регионе есть свои особенности, связанные с региональной, конфессиональной и этнической спецификой. Учитывая, что похоронно-поминальный обряд очень консервативен, даже небольшие изменения заслуживают пристального внимания. История поминального праздника Радоницы в Смоленской и Брянской областях России, Могилевской и Гомельской областях Белоруссии и Черниговской области Украины анализируется в статье Т.А. Листовой «Праздник встречи живых и умерших в пространстве кладбища. Современные календарные поминания на российско-украинско-белорусском пограничье». Современным поминальным обычаям старообрядцев-беспоповцев посвящена работа С.С. Крюковой «“...Надо проститься”: соционормативные представления и погребальная практика современных старообрядцев Алтая...». Как показывает исследование Н.А. Бирюковой «Трансформация хантыйских похоронно-поминальных обрядов в Шурышкарском районе ЯНАО», подобные процессы происходят и среди коренных малочисленных народов Севера.

Трансформации касаются не только внешней части обряда, но и дискурсивной: меняются сам танатологический дискурс и способы осмысления вопросов старения и умирания. На протяжении XX в. в осваиваемых областях с экстремальными условиями жизни (например, расположенных за Полярным кругом) формировался особый танатологический дискурс в текстах массовой культуры, анализу которых посвящена статья И.А. Разумовой «Танатологические мотивы в документальных текстах о времени социалистического строительства в Заполярье». Впрочем, танатологический дискурс представлен не только в печатной литературе, но и в фольклоре. Некротические нарративы, собранные М.М. Милениной в современных украинских городах («Некротические тексты современного города: контекст и прагматика») свидетельствуют о том, как живо реагирует народная культура на новые социальные контексты,

связанные со смертью. С изменением танатологического дискурса меняется и отношение к процессам старения и умирания. В исследовании М.Э. Елютиной рассматриваются индивидуальные стратегии переживания конечности собственной жизни.

Изменения касаются также и мемориальных практик в приватном и публичном пространстве. Традиционным поминальным практикам Русского Севера и их трансформациям посвящены работы Ю.С. Шаниной «Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района» и Э.П. Степановой «Плачи Прасковьи Савельевой на свою смерть в контексте карельской традиции причети». О новых субкультурных танатологических практиках статья А.Ф. Балашовой «Взаимоотношения поисковиков с миром мёртвых: фольклорные мотивы и сюжеты».

В последние два десятилетия формы мемориализации травматической смерти (теракты, массовые убийства, авиа и природные катастрофы, а также ДТП) всё больше затрагивают публичную сферу. Однако подобные практики мемориализации трагической смерти (например, на море) существовали и ранее, что показывается в исследовании Н.Г. Комелиной «Как бот “Каганович” погиб». Похоронно-поминальный обряд встраивается в процессы, связанные не только со свободным рынком, но и с медиа-дискурсом и процессами глобализации; часто практики переносятся из приватной сферы в публичную и наоборот. Об этом статья О.В. Змеевой «“Был в сети вчера...”: смерть журналиста в малом городе».

Помимо частных практик, трансформации затрагивают и государственные мемориальные практики. А.Б. Юдкина исследует создание главного мемориального локуса России, посвященного Великой Отечественной войне («Могила Неизвестного солдата в советском мемориальном ландшафте»). В эссе «Некрополи российских правителей: пять веков традиции» Д.В. Громов прослеживает эволюцию некрополей российских правителей от Ивана Калиты до наших дней.

Изучение на ранней стадии трансформаций похоронно-поминальной обрядности разных народов, связанных с внешними по отношению к традиции социально-экономическими факторами, может дать уникальные исследовательские результаты, которые невозможно будет получить позже и которые в дальнейшем послужат базой для компаративных исследований.

Соколова А.Д., Юдкина А.Б.

Литература

- Бужин В.С.* Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (по материалам экспедиционных исследований 1993 г.) // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия; Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия. Вып. 5. СПб.: Издательство СПбГУ, 1997. С. 153–164.
- Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М.: Наука, 1997. С. 517–532.
- Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М.: ИЭА РАН, 1993.
- Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004.

СТАРЫЕ И НОВЫЕ РИТУАЛЬНЫЕ ЭКСПЕРТЫ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

«Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области¹

Елена Левкиевская

Источником для настоящей статьи послужили полевые материалы, записанные этнолингвистической экспедицией Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Терсянско-Еланском украинском анклав Самойловского района Саратовской области в 2012–2014 гг. Экспедицией были обследованы села Самойловка, Залесянка и Ольшанка, входящие в данный анклав, в настоящее время включающий в себя 8–10 сел, в которых проживают украинцы (самоназвание «хохлы», автохтонное название местного языка – «хохлячий»). Этот анклав формировался с первой половины XVIII в. несколькими миграционными волнами из разных восточных земель Украины (отчасти со Слобожанщины).

В советское время в местной традиции сформировались (и отчасти сохраняются в настоящее время) народные религиозные институты, в значительной степени замещавшие оказавшуюся под запретом церковь. В разных селах данного анклава (в Самойловке, Залесянке, Ольшанке, Еловатке, Песчанке, Красавке) существовали неформальные религиозные лидеры, наряду с отпевани-

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

ем покойников выполнявшие и другие священнические функции – крещение детей, совершение полуподпольных богослужений по основным православным праздникам, освящение крещенской воды и пасхальной пищи [Левкиевская, в печати]. В наши дни эта заместительная религиозная форма сохраняется лишь в рамках погребального обряда в устойчивых, самовоспроизводящихся коллективах, отпевающих покойников [Коптев 2013: 56–59]. Участие в таком отпевании называется «ходить по покойникам», или «читать по покойникам». Неформальное отпевание успешно конкурирует с церковным отпеванием – приглашение народных певчих к покойнику (в отличие от священника) считается обязательным. Поскольку в Самойловском районе отсутствует морг, покойник с момента смерти и до отправления погребальной процессии на кладбище находится в доме, куда и приглашаются сакральные специалисты, совершающие отпевание.

Главным действующим лицом этого обряда является *читалка* – женщина старшего возраста, умеющая читать Псалтырь по-церковнославянски. Читалка руководит группой *певчих* (две-четыре женщины пенсионного возраста, как правило, вдовы; раньше число певчих могло достигать 10–15 человек), которые по знаку читалки исполняют фрагменты панихиды и духовные стихи – *канти*, записанные от руки в специальные «отпевальные» тетради, о структуре которых мы подробнее скажем ниже.

Некоторые информанты считают данный обычай давним, возникшим еще в досоветское время. Л.Л. Лёвина (1941 г.р.), одна из участниц современной отпевальной группы, рассказывает о своей матери – Серафиме Кузминычне Колтуновой, которая входила в группу сакральных

специалистов, отпевавших покойников в 30–50-х гг. XX в. в соседнем селе Песчанке:

Она́ по покойникам вообще-то чита́ла, по покойникам чита́ла. Оце́ моя́ мать ходила по покойникам. Но она ста́рша там бу́ла. [До революции ходили по покойникам?] – Конэшно. [Это не советская традиция?] – Нет, нет, це́ даўно́...

Однако это утверждение, скорее всего, следует отнести к стремлению информантки придать данному обычаю легитимность за счет его удревления – вряд ли он мог быть допущен официальной церковью и вряд ли до революции в нем могла возникнуть необходимость.

Различные заместительные формы церковного отпевания, возникавшие в советское время, фиксировались и в других восточнославянских ареалах. Описание одного из таких случаев, относящегося к 70-е гг. XX в. (Рязанская обл.), приводит Лилиана Лунгина в своем «Подстрочнике», в главе о похоронах няни:

Поскольку священник один на большой округ, и он не может все обряды исполнять во всех деревнях, из вдов образовались, сбились такие бригады для отпевания. Это был способ приработка. Четыре-пять человек, вдовы, одетые в черное. Им платили, и они всю ночь пели над... не над гробом, поскольку гроб с Мотей остался в церкви, но над стульями составленными, чтобы на них в дальнейшем стал гроб, пели псалмы. И кадили. А кадили из пустой банки из-под шпрот. Вот они кадили этой банкой из-под шпрот и пели псалмы. До утра [Подстрочник 2010: 65].

В отличие от церковного отпевания, являющегося лишь довольно изолированным фрагментом погребального обряда, народное отпевание контрапунктом проходит в данной местности почти через всю структуру похорон в данной местности. Читалку и певчих приглашают в дом вскоре после обмывания и одевания покойника в смертную одежду. С этого момента с небольшими перерывами они присутствуют при покойнике до

конца похорон, т.е. до погребения его на кладбище и последующих поминок. Народный аналог отпевания включает в себя чтение Псалтыри над покойником, исполнение певчими как панихиды и последования на исход души от тела, так и внецерковных текстов – духовных стихов, сопровождение гроба до могилы, а также посыпание покойника освященной землей перед опусканием гроба в могилу («зимли при́даты»).

Придя в дом, где лежит покойник, читалка зажигает свечи и начинает читать Псалтырь. Певчие в одних случаях приходят вместе с ней, в других могут появляться позже – незадолго до выноса тела. Если певчие сопровождают читалку, они по ее указанию поют последование на исход души от тела (если есть) или фрагменты панихиды (сейчас – часто по официальному печатному изданию), а также канты (по своим тетрадям). Ночью чтение Псалтыри продолжается с перерывами, во время которых читалка и певчие (если они пришли) время от времени отдыхают в соседней комнате [Инф. 1].

В день похорон отпевание возобновляется с утра. Читалка читает Псалтырь и руководит певчими; певчие по ее указанию поют: «с симна́цатоуо начина́ем спива́ть» [с 17-й кафизмы]. После этого начинают панихиду. Родные стоят вокруг гроба со свечами.

Панихи́ду отпе́ли, пе́ред вы́насом, е́сли не уо́товое, канты́ начина́ють пёть: «Солове́й» [«Ты не пой, соловей возле кельи моей...»], «Ма́ма» [«Спи, ты на́ша ми́лая ма́ма...»], «На всех со́лнце све́тит, на меня́ уж не́т...», «Варва́ра» [«Варвара святая, молюсь я тебе...»]. Пока́ мы проспива́емо, оно́ жо́у и выно́сят <...> «Ве́чную па́мять» спою́ть в ха́те, пото́м на у́лице «Ве́чную», и повезли́ [Инф. 1].

В «отпевальных» тетрадках исполнительниц записан довольно обширный корпус кантов (около двадцати текстов), но над покойником поют выборочно несколько текстов – наиболее популярный кант «Соловей» (иеромонаха Романа), исполняемый над всеми умершими, а также канты в зависимости от личности покойного: например, над женщиной, имевшей де-

тей, поют кант «Спи, ты наша милая мама...», над молодым парнем исполняется «Канта для сына» («Слетела звезда с небосвода, / Упала на грудь она мне...»).

При традиционном погребении, когда покойника несут на кладбище на руках, певчие с перерывами поют по дороге до кладбища. Перед гробом принято нести так называемые «охрэсты» – деревянную хоругвь с изображением Богородицы и деревянное распятие, которые в остальное время хранятся у читалки. Похоронная процессия останавливается на поворотах и перекрестках, где поют «Вечную память»: «И на кладбище поют “Вёчную” <...> как ўвóзьдь начинáют вбивáть». Важно отметить, что перед опусканием гроба в могилу читалка выполняет еще одну функцию священника – посыпание покойника освященной землей перед тем, как забивают крышку гроба. Это действие, называемое в местной традиции «зимлі прида́ть», с точки зрения носителей традиции необходимо, чтобы покойник «не ходил»:

Если ба́тюшка отслужы́в в ха́те, ё́сли не отслужы́в, то бра́ть в це́ркви [землю], цэ́ обяза́тельно. И зна́чит, ко́удá на кла́дбище прине́су́т, все попроща́юца рíдни, она́ закрыва́ читáлка по́лностью по́койника и христ дíла [Инф. 1]. Если подобное не сделать, ну, зна́чит, по́сле преда́ду́т зимлі́. Вро́де бы вин там нэ́ нахо́ди мíста, е́сли зимлі́ не прида́ду́ть [Инф. 1].

После похорон все участники отпевания присутствуют на поминках – в голодные годы именно это обстоятельство могло служить стимулом для начала религиозной деятельности. Например, один из самойловских религиозных лидеров военного и послевоенного периода, «самодилковый пип» (самодельный поп) Петр Тимофеевич Носов (1892 г.р.), по словам его дочери, именно с отпевания покойников начинал свое религиозное служение. Перед войной после смерти жены он остался один с тремя детьми и испытывал большую

нужду, а «чтение по покойникам» позволяло ему поесть на поминках:

А тоди нача́л по по́койниках тож ходить, чита́ть, вин начина́ю с по́койникив, почему оно ўсэ нача́лось, то шо ўра́мотных люде́й тоди ма́ло бу́ло, а яки бу́лы о́чень ўра́мотные, они ни во шо не ви́рили, а це бо́ле-мене та́ке и ви́рил, и ўра́мотный бу́ў, и цэ́рков-нославя́нский, это, зна́ю. Ну, я не зна́ю, де ко́уось йеу́о по́просылы по́чита́ть, и вин по́чита́ў. Ё́му по́нра́вылось, тому шо, як-ни́як, но по́мына́лы, по́мына́лы... шо-то там вин по́исть... [Инф. 2].

В Ольшанке в советский период «отпевальную» группу также приглашали на кладбище для совершения коллективной панихиды на Радуницу (местное название: «Поминальный вивторок») – в местной традиции это главный поминальный день года, чрезвычайно почитаемый. Сначала панихида служилась перед братской могилой, где похоронены солдаты, умершие от ран в местных госпиталях¹. На столик возле братской могилы жители села складывали свои поминальные книжки, по которым певчие служили панихиду, затем они обходили другие могилы, исполняя над каждой поминальные песнопения (что именно пелось, информанты сказать не могли).

Читалка и певчие получают скромную плату за свой труд. В советское время, особенно в голодные военные и послевоенные годы, это могли быть куски хлеба или что-то из пищи. Сейчас им дают небольшие деньги или символические подарки (например, конфеты, платки), но в любом случае эта плата необременительна для родственников умершего, в отличие от стоимости официального отпевания священником, которая в настоящее время составляет от тысячи до полутора тысяч рублей (к деньгам нередко прилагается сумка с продуктами) – значительная сумма для дотационного сельского региона.

¹ Во время Сталинградской битвы в Самойловском р-не, граничащем с Волгоградской обл., была развернута сеть госпиталей, куда доставлялись раненые.

С возрождением церкви в постсоветский период обычай не исчез, а продолжает сосуществовать параллельно с официальным церковным отпеванием, находясь с ним в данный момент в состоянии неизбежного компромисса. В начале 90-х, когда в Самойловке была восстановлена церковь Архистратига Михаила и появился постоянный священник, укоренившееся в традиции народное отпевание вступило в неизбежное противоречие с позицией духовенства. Инициатором конфликта выступил настоятель храма о. Дмитрий Басалыго, усмотревший в данном обычае язычество и потребовавший от сакральных специалистов прекращения их деятельности под угрозой проклятия. Конфликт с официальной церковью был болезненно воспринят участниками «отпевального» коллектива. Ситуация осложнялась тем, что в местной традиции не принято заносить покойника в церковь для отпевания, даже если похоронная процессия движется мимо нее, поэтому священника приглашают в дом, где лежит покойник и уже находятся народные «отпевальщицы», что приводило к столкновению конкурирующих сторон в одном пространстве. Отец Константин, сменивший о. Дмитрия два года назад, более терпимо относится к «отпевальщицам» и не препятствует их деятельности.

А до нас жэ Дмитрия [предыдущего священника] прислалэ, и он решил убирать: «Нэ положэно это... Нэ положэно и фсё». И нас укладкой приулашалэ. Вот приуласят. Вин приходит, мы хоронимся, вин уходит, мы начинаем петь тода. [А отец Константин?] – А, оцэй молодец. [Он разрешает?] – Аүа [Инф. 1].

Сравнение народных «отпевальщиков» со священником, встречающееся в рассказах информантов, нередко не в пользу последнего. Кроме слишком больших денег, которые необходимо заплатить священнику, существуют и доводы нравственного порядка: читалка и певчие действуют по призванию, они вкладывают в свое служение душу, тогда как деятельность священника воспринимается как работа, на которую он «выучился» и которую выполняет формально, за деньги.

Обратимся теперь к анализу текстов, используемых при отпевании. Певчие поют каждая по своей тетради (обычная общая тетрадь), куда от руки переписаны все тексты, необходимые для отпевания – сначала отрывки панихиды, затем поздние духовные стихи (канты) силлабо-тонического сложения, записанные по частотности их исполнения. Членами экспедиции сделаны копии тетради двух ныне практикующих певчих – Людмилы Леонтьевны Лёвиной (с. Самойловка) и Любови Васильевны Троценко (1936 г.р., с. Олышанка), переписанные ими у певчих старшего поколения. Структура «отпевальных» тетрадок, способы записи и орфографические особенности передачи церковнославянских текстов дают возможность проследить, какой объем религиозной информации, связанной с погребальной обрядностью, передается в традиции и в какой степени владельцы этих тетрадей осознают смысл содержащихся там текстов. Обе тетради похожи по своей структуре и набору текстов, но не идентичны друг другу. Тетрадь Л.Л. Лёвиной – это тетрадь «профессионала», в ней содержатся только тексты, относящиеся к отпеванию. Каждый текст начинается с новой страницы, снабжен заглавием, написанным заглавными буквами и подчеркнутым цветными карандашами. Цветными карандашами отмечены и начальные слова каждого стиха – для удобства их нахождения. Тетрадь Л.В. Троценко в большей степени приближена к хорошо известному у восточных славян типу рукописных тетрадей, наряду с заговорами и молитвами содержащих любую ценную для ее владельца культурную информацию (рецепты, полезные советы и пр.). Например, на первой странице ее тетради после молитвы о здравии записан «рецепт стройности»: «салат: квашена капуста, помидоры, свежие огурцы, лук, масло, виноградные косточки»; на третьей странице помещен рецепт лечения диабета «по батумской технологии» (Л.В. Троценко – диабетик) и лишь на следующих страницах записаны тексты, относящиеся к отпеванию.

Характер искажений в отрывках церковнославянских текстов, использующихся для отпевания в обеих рукописях, пока-

зывает, что, во-первых, их нынешними владелицами они были переписаны с более ранних рукописных источников – с тетрадок их предшественниц, а во-вторых, первоисточники, лежащие в основе этих текстов, вероятно, были записаны по памяти людьми, запомнившими эти тексты со слуха, а не выучившими их по книге. О первом свидетельствуют, например, заголовки отдельных рубрик. В частности, в тетради Л.Л. Лёвиной под заголовком «Панихида» помещены пасхальные песнопения, а под заголовком «Обедня» – корпус ирмосов (первых строф в каждой из девяти песен канона), который, разумеется, не является ни «обедней» (т.е. литургией), ни последованием отпевания. В тетради Л.В. Троценко начало последования отпевания мирян («Со духи праведных скончавшихся...») приведено под заглавием «Панахида». Из всего этого следует, что в сознании информантов отсутствует различие между собственно отпеванием, совершаемым над телом умершего (в «Типиконе» оно официально называется «последование мертвенное») и панихидой (заупокойным богослужением), а также не существует представления о том, что в себя должны включать те или иные виды церковных песнопений. О втором свидетельствуют искажения типа: «*Содухе* праведных скончавшихся...» вместо: «*Со духи* праведных скончавшихся...» (тетрадь Л.В. Троценко); «*нынее* присно» вместо: «*ныне и* присно» (тетрадь Л.Л. Лёвиной) и т.д. Очевидно, что владелицы тетрадью понимают не весь смысл церковнославянских отрывков, но относятся к ним как в традиционной культуре относятся к любому сакральному тексту, который может быть непонятным, но для сохранения его сакральной силы должен воспроизводиться буквально, без каких-либо изменений и редактуры. Сравним, например, ирмос «Воду прошед, яко сушу, и египетского зла избежав...» в записях Л.Л. Лёвиной и Л.В. Троценко.

Запись в тетради Л.Л. Лёвиной:

Обедня. Воду прошед яко сушу и египетского зла избежав **и зра**
ильтя нин вопияше избавителю и богу нашему поём Покой Господи души усопших раб твоих.

Запись в тетради Л.В. Троценко:

Воду прошед яко сушу и египетского зла избежав **израильтянин** вопия**вше** избавителю и богу нашему поим Покой Господи душу усопшую раба (ы) твоея Слава отцу и сыну и святому духу и ныне присно и во веки веков. Аминь.

Очевидно, что, во-первых, эти записи сделаны с разных письменных источников, а это свидетельствует, в свою очередь, об отсутствии в данной традиции единого нормативного канона отпевания и о его вариативности, то есть о его функционировании по типу устной, а не письменной культуры. Во-вторых, отдельные слова и грамматические формы церковнославянского текста непонятны писавшим (что не снижает в их глазах его сакральности), ср.: «и зра ильтя нин» вместо: «израильтянин», «вопияше» и «вопия**вше**», «египедского» и «египетского» и др.

Из анализа записей церковнославянских текстов, использующихся для отпевания, и духовных стихов в обеих тетрадках можно предположить, как складывалась та структура отпевания, которая дошла до наших дней. Вероятно, на начальном этапе отрывки богослужебных текстов были записаны в середине 30-х гг. XX в., когда в местных селах были закрыты и разрушены церкви. Можно предположить, что записи, к которым восходят современные «отпевальные» тетради, были сделаны независимо друг от друга по памяти несколькими лицами, не получившими книжного образования, но имевшими непосредственное отношение к церкви, выучившими со слуха основные богослужебные тексты и регулярно их воспроизводившими (например, певчими церковного хора или алтарниками). У записывавших не было доступа к книжному источнику – об этом можно судить по тому, что в обеих тетрадках записано не отпевание, а несколько разрозненных фрагментов богослужебных текстов (преимущественно ирмосов), не совпадающих друг с другом по последовательности. Записи были сделаны для практической цели – чтобы можно было самим отпевать покойни-

ков и обучить этому других. Пока у нас нет сведений, на каком этапе отрывки церковнославянских текстов стали дополняться духовными стихами («кантами»), существовавшими в местной устной традиции, и когда в структуре отпевания установился круг этих текстов. В настоящее время, судя по тетрадам, существует 25–27 кантов, использующихся при отпевании. Это поздние по происхождению тексты, написанные силлабо-тоническим стихом, часть из них имеет отчетливое литературное происхождение (например, стихотворение поэтессы середины XIX в. Юлии Жадовской «Божая Мати, мира заступница, / Я пред тобою с мольбой...») или стихотворение Плещеева «Был у Христа младенца сад...»). Это тексты на русском языке, за исключением одного украинского, записанного в русской орфографии («Ой, смертонька милостыва / Чего ж мини ны звыстыш...»). Кроме упомянутых выше духовных стихов «Соловей», «Мама», «На всех солнце светит», «Варвара», «Канта для сына», в тетрадах записаны следующие тексты (стихи даются под теми названиями и в той последовательности, как они расположены в тетради Л.Л. Лёвиной): «Житейское море» («Житейское море / Играет волнами, / И радость, и горе / Всегда перед нами...»); «Покаянная молитва» («Господи, помилуй, / Господи, прости, / Помоги мне, Боже, / крест мой донести...»); «Слава Богу за всё» («Где-то там далеко и не очень давно / жил премудрый и опытный старец...»); «Сень Богородицы» («К тебе, о мати пресвятая, / Дерзаю вознести мой глас...»); «Все живем на этом свете» («Все живем на этом свете / И не думаем о том, / Что жизнь близится всё к смерти / С каждым годом, с каждым днем...»); «Последняя кончина» («Последняя кончина / И вот последний час, / Как смерть уж наступила, / Вдохнул последний раз...»); «Легенда» («Был у Христа младенца сад, / Много роз взрастил он в нем...»); «Ой вы, братья» («Ой вы братья, мои сестры, / Вы по духу мне друзья, / Вы придите, посмотрите, / Жизнь окончилась моя»); «Дайте крылья» («Дайте крылья, дайте волю, / Крылья волю развязать, / И заброшенную долю / Полечу ее искать»); «Крестик» («Как надо мной свер-

шили / Обряд крещения святой / И на грудь мне крестик положили, / Мой милый крестик золотой...»); «Канта Божьей Матери» («На мрачной горе у подножия крест / Пречистая Матерь стояла...»); «На всех солнце светит» («На всех солнце светит, / На меня уж нет, / Я лежу во гробе и не вижу свет...»); «Гори ясней, моя лампадка» («Гори ясней, моя лампадка, / Молись теплей душа моя...»); «Ой, смертонька милостыва...»); «Николай Угодник» («Прошу тебя, Угодник Божий, / Святой Великий Николай...»); «Ударил час и наш расстаться»; «О горе, горе мне великое» («С другом я вчера сидел, / Ныне смерти зрю предел...»); «Царица небесная» («Ты моя мати, царица небесная, / Ты мой покров, ты надежда моя...»). Заканчивается тетрадь молитвой «Царю небесный...».

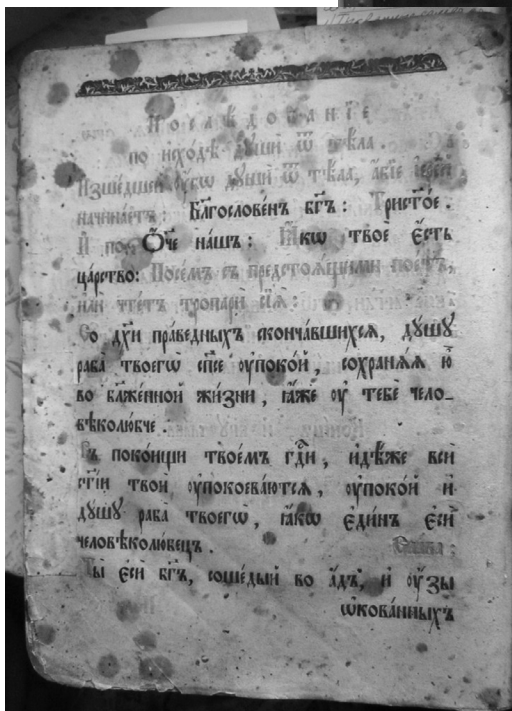
Восстанавливая историю неформального отпевания в Самойловском анклавe, нельзя обойти вниманием проблему межпоколенной передачи религиозной информации в советский период. В связи с этим необходимо поговорить собственно о самих сакральных специалистах, причинах и предпосылках их служения, о разных нормативных сценариях у разных поколений религиозных лидеров, а также о рефлексиях общества по поводу их деятельности. Условно можно выделить три поколения таких людей.

Во-первых, это представители последнего дореволюционного поколения, сформированного в рамках традиционной картины мира, имевшего доступ к религиозному знанию и навыки участия в церковной службе (их деятельность приходилась на 30–50 гг. XX в. – в 20-х гг. в селах еще не были закрыты церкви). К этому поколению относятся Петр Тимофеевич Носов (1892 г.р., с. Самойловка), Александр Бутенко («дед Лёська», годы жизни неизвестны, умер в 50-е гг., с. Самойловка), Мария Николаевна Бондаренко (1913–1990 гг.), в девичестве Чернышева, с. Ольшанка); Лукерья Ивановна Скорикова (1902–1992 гг., в девичестве Лёвина, по первому мужу Калюжная, с. Песчанка). К этому поколению сакральных специалистов можно отнести и Василия Николаевича Коваленко (1927–2000 гг., с.

Еловатка), родившегося уже после революции, но один или два года проучившегося в семинарии, – это наиболее известный в окружающих селах религиозный деятель, память о нем хорошо сохраняется до сих пор. П.Т. Носов окончил 4 класса церковно-приходской школы; Л.И. Скорикова вышла из семьи, члены которой пели в церковном хоре, а ее старший брат был регентом; регентами в церкви были и двое родственников М.Н. Бондаренко. Все они умели читать по-церковнославянски и сохраняли основные богослужебные книги (Псалтырь и требник, а в семье М.Н. Бондаренко до сих пор хранится Евангелие эпохи Александра II, в конце которого содержится также последование панихиды и канон на исход души от тела). Обладание сакральной книгой, знание сакрального языка и сакральных текстов, неизвестных большинству современных жителей села, осмысляются нашими собеседниками как маркированные атрибуты религиозных специалистов. Именно умение читать по-церковнославянски становилось основанием для религиозной деятельности, которая, как правило, начиналась с исполнения самого насущного обряда – с отпевания покойников (в местной традиции участие в таком отпевании называется «ходить по покойникам», или «читать по покойникам»), вызванного стремлением во что бы то ни стало правильно проводить умерших родственников на «тот» свет.

Во-вторых, это собственно первое советское поколение, выросшее в условиях жесткой атеистической идеологии, которое уже не имело доступа к институциональному религиозному знанию и могло использовать религиозные «информационные резервы», лишь переданные устным путем от предыдущего поколения (их деятельность приходилась на 50–80 гг. XX в.). Это поколение воспроизводило религиозные практики уже как часть устной культуры. Большинство из этих практик (в частности, освящение воды в иордани на Крещение, празднование Пасхи, а также отпевание покойников) воспринималось как жителями, так и властями как часть собственной традиции, а не как проявление религиозности (это объясняет удивитель-

*Мария Николаевна
Бондаренко
(1913–1990) – читалка
из с. Ольшанка*



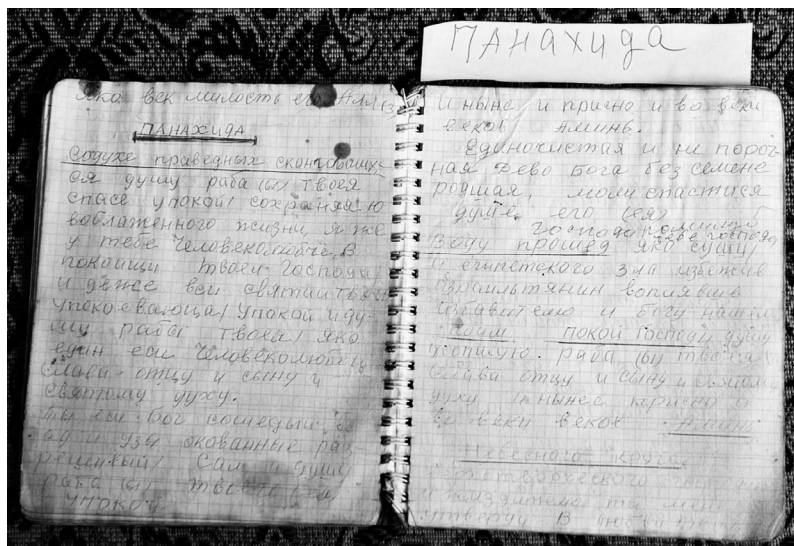
*Последование
мертвенное (текст
отпевания) времен
Александра II,
принадлежавшее
М.Н. Бондаренко*



*Зинаида Яковлевна
Шаркова (1896–1979) –
читалка из с. Ольшанка
(фото с могильного
креста)*



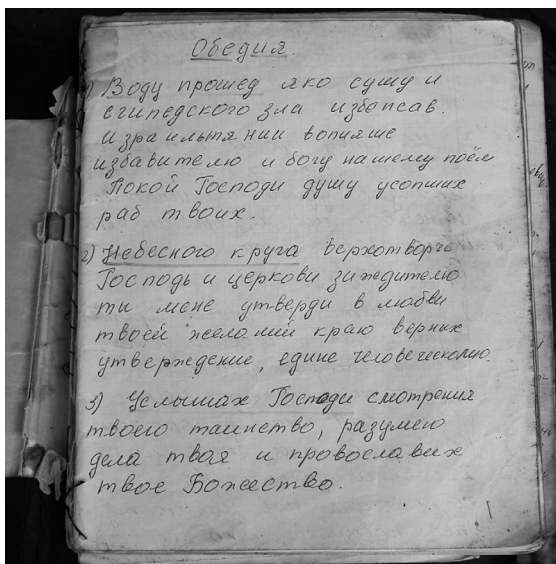
*Любовь Васильевна Троценко (1936 г.) – певчая из с. Ольшанка;
держит в руках «охрэсты» – деревянную хоругвь и распятие,
которые несут перед гробом покойника по дороге на кладбище*



«Отпевальная» тетрадь Л.В. Троценко



Людмила
Леонтьевна Лёвина
(1941 г.р.) – певчая
из с. Самойловка



«Отпевальная» тетрадь Л.Л. Лёвиной



Раиса Васильевна Губина (1931 г.р.), Лидия Егоровна Галушкина (1938 г.р.), Людмила Леонтьевна Лёвина – группа практикующих певчих из с. Самойловка



Оформление могилы советского времени, сочетающее советскую и православную символику; калитка ограды всегда открыта, чтобы не запереть душу (кладбище с. Ольшанки)



Традиционное местное оформление могилы: могильный холм без ограды, сверху песком выложен шестиконечный крест (кладбище с. Самойловки)

ную лояльность местных властей к подобным мероприятиям, которые в большинстве случаев как бы не замечались идеологическими работниками).

В-третьих, это постсоветское поколение (с 1990-х гг. по настоящее время). Сейчас в исследуемом регионе практикует несколько читалок – Анна Ивановна Кадушкина (с. Самойловка), Мария Ивановна Свинарёва (с. Самойловка), Любовь Васильевна Троценко (с. Ольшанка), Светлана Шевченко (с. Ольшанка). Это люди, родившиеся и воспитанные в советское время, заимствовавшие религиозное знание устным путем от старшего поколения, но уже в зрелом возрасте получившие доступ к официальной религиозной информации и возможность участия в церковной жизни (храм Архистратига Михаила был восстановлен в Самойловке в 1991 г.). Это дало сакральным специалистам возможность выбора – некоторые из них включаются в церковную жизнь (например, А.И. Кадушкина читает Псалтырь в церкви и при этом продолжает «ходить по покойникам» в качестве читалки), но большая часть предпочла остаться в неформальном поле традиционной культуры. Сейчас «по покойникам ходят» исключительно женщины, но, как было сказано выше, в советский период в Самойловском анклав религиозными лидерами были и мужчины – круг выполнявшихся ими религиозных практик был максимально приближен к священническому – они не только отпевали, но и крестили, освящали воду и пасхальную пищу, служили молебны. Тогда как, по нашим данным, из женщин лишь одна (Л.И. Скорикова) обладала такой же «полифункциональностью», как и мужчины. Остальные женщины занимались лишь так называемым отпеванием покойников. Нужно заметить, что Л.И. Скорикова не сразу была принята обществом как религиозный лидер, это видно из воспоминаний ее дочери, в которых присутствует сюжет о получении ее матерью полномочий на служение от настоящего священника:

Она [Л.И. Скорикова] ездила к батюшке, где церковь служила, она ему фсё рассказывала, и она фсё-фсё-фсё... на неё, конечно, были уоненья [со стороны односельчан, а не властей – Е.Л.]. Что вот,

фсё она берётся – и воду святить, и детей крестить, и она не имеет права... У ней такой требник... нашли... соседи дом ломали, и когда сломали дом, крышу, [нашли] требник такой специальный, и там фсё... И когда мама поехала к батюшке в церковь, и она сказала, что: «Вот так и так, на меня үоненья». А он: «Ну, правильно, требника ж нету, Вы ж не знаете». Она: «У меня требник есть!» Он так удивился: «Үде Вы взяли?» Ведь в то время фсё, фсё рвали, фсё жгли. «Үде Вы взяли?» – «Соседка дом ломала». – «Ой, – үоворит, – какая Вы щасливая, там үсё». И он, значить, ей сказал: «Вот так вот, раба Божая, үде написано, что батюшка должен [произносить], это ты не делай, а үде написано: «Певцы», то эта үсё исполняй, никоүо не слушай, үсё делай, что там написано». И вот это она придет з цэркви и үоворит: «Зачем вы на меня үоненья, ведь я была у батюшки, и он мне сказал фсё» [Инф. 3].

Вообще легитимность тех или иных сакральных специалистов с точки зрения общества – важная проблема, на которой нужно остановиться особо. В частности, деятельность наиболее яркого местного религиозного лидера Василия Николаевича Коваленко даже после его смерти вызывает к себе неоднозначное отношение. На настоящем этапе работы в анклав у нас еще нет достаточных сведений о его личности, происхождении, путях получения религиозного знания и начальном этапе служения. Большинство имеющихся у нас рассказов о нем относится уже к последнему периоду его жизни. Он жил в с. Еловатке (поэтому чаще всего его называют «словатским поп-пом») в доме матери, никогда не был женат, а в его поведении явно прослеживаются черты то ли юродства, то ли некоторого психического отклонения – он был не слишком опрятен, ходил в плохой одежде (по одним рассказам – это была обычная мирская одежда, по другим – священническое одеяние), по воспоминаниям односельчанки, пищу, которую он получал в качестве платы за свою деятельность, он складывал на чердаке, где она портилась и издавала зловоние. Как сакральный специалист В.Н. Коваленко пользовался огромной популярностью – он крестил и отпел значительную часть жителей местных сел. Многие наши информанты крестились у него сами, крестили

своих детей и отпевали родственников. В конце жизни, после смерти матери, Коваленко лишился дома, который сгорел то ли из-за поджога, то ли по его собственной небрежности (в пожаре сгорели и все его богослужебные книги), и доживал последние годы в Самойловском доме престарелых. Пока нам не удалось найти его могилу (по одним сведениям, он похоронен на Самойловском кладбище, где хоронят всех, умерших в доме престарелых, по другим, на кладбище в Еловатке). Большинство наших собеседников не подвергает сомнению деятельность В.Н. Коваленко, однако часть из них считает, что он не имел на нее права:

Он учился год или два в семинарии, но у него с головой... обнаружилась шизофрения... [Соб.: Он не имел права служить?] – Нет, нет, нет! Он даже в цэркву в эту не ходил [в Самойловскую церковь после ее открытия в 1991 г.]. Он ў коридоре стоит, а ў цэрковь не заходит – ёу туда не пускало. Да. Это так. Но ў него фсе в Еловатке верили – вот батюшка, вот то-сё, отпевал, читал, потом, коўда уже вот Дмитрий был [о. Дмитрий Басалыго], цэрковь когда была, фсё... А потом он был больной – как? – он не моў жить с жэнщинами. Больной, на этой почве у него психика нарушилась... А потом, коўда цэркву открыли, он туда ни разу не зашёл. Вот, подойдёт, стоит, а зайти он не зайдёт. Вот не то, что ёу не пускают или что – ёу какие-то силы не пускають ў цэрковь, а отпевал он людей, отпевал, и читал, фсё, но, вот, хотя и не имел право... [Инф. 4].

В рассказе Г.Ф. Кутельмах ему противопоставлен другой, «правильный», религиозный лидер – Александр Бутенко («дед Лёська»), который, с ее точки зрения, имел право на религиозную деятельность, т.к. у него было «рукоприложение» (что вызывает сомнения). Как и В.Н. Коваленко, А. Бутенко был одиноким, но в данном случае это не смущает нашу собеседницу.

Нужно заметить, что состояние половой чистоты, как необходимое условие для сакральной и ритуальной деятельности (вспомним, например, восточнославянские ритуалы

опахивания, которые могли совершаться либо девушками, либо вдовами), достаточно отчетливо проявляется и в случае с сакральными специалистами в Терсянско-Еланском анклав. Религиозная деятельность почти всех известных нам в настоящий момент лиц, состоявших в браке, приходилась на период их вдовства (исключение – М.Н. Бондаренко, sporadически выполнявшая религиозные обязанности еще при жизни мужа), либо они, как В.Н. Коваленко и А. Бутенко, были одинокими. С этой точки зрения характерно, что безбрачие В.Н. Коваленко в общественном мнении имеет и другую интерпретацию – не как сексуального бессилия, а как осознанного состояния девственности, дающего ему право быть сакральным специалистом:

[Соб.: Кто землей покойника посыпал?] – А тоди у нас быў там, у Еловатке ў сэлі якісь поп-самозванэць, так самоучка, у мэня дажэ диты ім кришэны... Он такой, ни разу не женился, он девственник... [Соб.: Какой он был? Высокий?] – А, такой задрипанный мужичок... [Соб.: Как говорили – он имел право крестить?] – Говорили, имел, потому што он был девственник, он не женатый был... [Инф. 5].

В рефлексиях наших собеседников относительно статуса сакральных специалистов, их права на служение эксплицируются неписанные нормы нравственного поведения, которым должны следовать религиозные лидеры. Это касается как «народных священников», так и читалок. Они должны быть чисты в половом отношении, бескорыстны, смиренны, должны вести безупречный образ жизни и целиком посвящать себя своему делу. В принципе, признается, что «ходить по покойникам» может любой верующий человек, способный читать Псалтырь и знающий основы церковнославянского языка, однако в общественном сознании четко существует неписанный эталон «настоящей» читалки, которому соответствуют далеко не все, кто в настоящее время «читает по покойникам». Этому эталону соответствовали читалки предыдущих эпох, но от него далеко ныне практикующие сакральные специалисты, критическое

отношение к которым часто прорывается в рассказах местных жителей:

Ну, в читалки кто хочет, может пойти... Щас это так. Вот которые читают, это так. Я их, например, ни одну не хочу. Не хотела, [когда у информантки умерла мать], я вот Любу попросила, она уборщица, она читала по маме, а тех я не хочу. [А почему?] – Нет у них того, вот... это должен быть смиренный человек, очень смиренный, смирение – это самое улажное ў религии, а у нас его нет ни у коуо... Самое улажное – Божью благодать чтобы получить, надо иметь смирение... Вот у нас смирение... была одна Настенька [в 1990-е гг.], она читала, это у нее было смирение. Она читала по покойникам. Она вот идёт один раз: «Галя!» Я урю: «Чеуо?» – «Да вот сын у меня тяжело болеет. У меня было три курочки. Четыре. Я одну зарубила, а три оставила». (Ему туда, у больницу, у ней денеу нету, тоже больной сын...) – «А у меня, знаешь, ночью украли этих курочек. Ну, пускай, Галя, может людям больше надо, чем мне». И она, вот, не то, что наивно, наиурано уоворила, она уоворила, вот, от души. Это, вот, была действительно смиренная женщина, она одинокая жила с сыном, а сын у ней был больной, они вдвоем, вот так, и она деньуи, эти деньуи она не брала. Она, коуда цэрковь оруганизовали, она отдавала их ў цэрковь фсе. Деньуи ей давали, она приносила их ў цэрковь, хотя сама была нищая... Это действительно была читалка, а сейчас – нет... раньше читалки не были такие, как щас. Вот она сама читает, а сама сидит на базаре, торуует часныком, этоуо не должно быть, понимаете? Или там еще чеуо-нибудь она ведёт себя нэ так, этоуо нет. А вот была тётя Мотя, вот Любаньки мама [Матрёна Филипповна Корнева, 1990-е гг.] была читалка, она вот тоже читала... очень блауочестивая жэнщина была, она одинокая фсё время, муж её бросил... Это, вот, настоящая читалка... Она фсе деньуи отдавала ў цэрковь... Ну, конфеты там чё там было, она оставляла себе, а вот фсе деньуи она отдавала... Вот она была хорошая читалка... Читалки – старушки, вот, действительно одинокие, а щас – читают и фсё... [Инф. 4].

Читалка во время чтения над покойником должна быть сосредоточена на молитве, поэтому критику со стороны общества вызывает одна из современных читалок, которая при чтении Псалты-

ри всё время отвлекается на второстепенные детали (поправляет цветы и венки, подтыкает покрывало у покойника и пр.). Другая ныне практикующая читалка слишком увлекается спиртными напитками, что также вызывает неприятие в обществе.

В заключение скажем несколько слов об изменениях местного погребального обряда под влиянием новейших влияний извне. Отсутствие морга позволило погребальному обряду сохраниться в достаточно полной традиционной форме, которая, впрочем, в последнее десятилетие испытывает значительное влияние со стороны современных коммерческих структур, возникших в Самойловке, – двух похоронных фирм. Навязываемый ими порядок погребения уже приводит к искажению структуры погребального обряда, что с неудовольствием отмечают наши информанты. В частности, исчезает существовавший раньше обычай нести покойника от дома до кладбища на руках, останавливаясь на каждом перекрестке для исполнения «Вечной памяти» – сейчас покойника везут на автобусе, предоставляемом похоронной фирмой, он нигде не останавливается по пути на кладбище. В последнее время возникла мода поминать покойника в ресторане, предлагающем проведение поминок с полным набором местных поминальных блюд – кутьи, борща, молочной каши, пирожков и компота. Из реакции информантов на это нововведение хорошо видно, как традиция вступает во взаимодействие с этой новой, навязываемой извне нормой, вырабатывая к ней свое отношение, исходя из существующих мифологических представлений:

Свадьбы ўсе в рэстаране, похороны фсе в рэстаране. Поминают обычно дома, похороны поминалэ, а душа до сорока дзнь лётае, а сорок дзнь прэшло, а фсэ ў рэстаране сздыць поминают, а она в дом прилетела, а она ж нэ будэ ў рэстаран лэтыць. Нэ кóрмлэна отпраўляец'я. Вот и фсё. [А раньше?] – Поминалэ дома ўсигда, и нада поминаць дома. [Для души еду оставляют?] – Стакан воды и полотенце [Инф. 1].

Несмотря на неизбежные эволюционные процессы, происходящие в местной погребальной обрядности как под влиянием

коммерческих структур, так и под влиянием церкви, можно констатировать, что традиция народного отпевания в Самойловке и соседних селах продолжает существовать. В нее включаются новые поколения женщин старшего возраста, которые при отпевании кроме рукописных тетрадей используют уже новые издания панихиды. Некоторые из них сочетают «хождение по покойникам» с деятельностью в церкви, хотя их большая часть при лояльном отношении к церкви предпочитает дистанцироваться от нее, продолжая свою деятельность в неофициальном режиме.

Литература

Коптев Н.В. Структура похоронного обряда села Самойловка // Живая старина. 2013. № 4. С. 56–59.

Левкиевская Е.Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» (Сакральные специалисты советского времени в украинском анклав Саратовской обл.) // Живая старина. 2014. В печати.

Подстрочник: Жизнь Лилианы Лунгиной, рассказанная ею в фильме Олега Дормана. М.: Corpus, 2010. 480 с.

Сведения об информантах

Инф. 1 – Л.Л. Л., 1941 г.р., с. Самойловка, зап. Е.Е. Левкиевской и Н.В. Коптевым в 2012 г.

Инф. 2 – Н.П. М., 1937 г.р., с. Самойловка, зап. Е.Е. Левкиевской в 2013 г.

Инф. 3 – Н.С. К., 1930 г.р., с. Самойловка, зап. Е.Е. Левкиевской и О.А. Михайловой в 2013 г.

Инф. 4 – Г.Ф. К., 1948 г.р., с. Самойловка, зап. Е.Е. Левкиевской и Н.Н. Рычковой в 2014 г.

Инф. 5 – А.С. П., 1941 г.р., с. Олышанка, зап. Е.Е. Левкиевской и С.С. Макаровым в 2014 г.

Между сунной, традицией и модой: современный погребальный обряд исламизированных славян Албании

Денис Ермолин

Введение

Статья ставит своей целью обсуждение норм, практик и некоторой рефлексии относительно современной погребально-поминальной обрядности исламизированного славянофонного населения Республики Албания, проживающего в двух регионах – Гора (алб. *Gor|ë, -a*, серб. *Гора / Gora*) и Голо Бордо (алб. *Gollobord|ë, -a*, макед. *Голо Брдо*, диал. *Голо Бордо*). Данные регионы расположены в пограничной зоне – на границе Албании и бывшей Югославии (ныне Македонии и Косово / Сербии).

Необходимо понимать, что политические границы, которые в результате Балканских войн в начале XX века разделили румелийские владения Османской империи на ряд независимых государств, в большинстве своем были проложены без учета этнодемографических особенностей. Так произошло и в интересующих нас регионах: окончательные политические границы между тогдашней Албанской республикой и Королевством сербов, хорватов и словенцев были установлены лишь в 1925 г., официально закрепив за славянским населением албанских частей Горы и Голо Бордо албанское подданство. Соответственно, с того момента историко-этнографические области Голо Бордо и Гора (состоит из двух частей: Кукеска и Призренска¹) разделены государственной границей, что, безусловно, привело к тому, что и культура когда-то гомогенного населения регионов, живущего теперь по разные стороны границы, стала постепенно трансформироваться и развиваться разноректорно.

¹ Называются так по крупнейшим городам, расположенным рядом: албанскому городу Кукес (алб. *Kukës, -i*) и косовскому Призрен (алб. *Prizren, -i*, серб. *Призрен / Prizren*).

Этнографические материалы были получены мною в ходе экспедиций РАН и СПбГУ¹ в албанские части регионов Голо Бордо в 2009 и 2010 гг.² и Гора в 2011 г. В Голо Бордо основным пунктом было выбрано село *Требишуме* (алб. *Trebisht, -i*, мак. *Требишуме*), в Горе – *Шисута(в)ец* (алб. *Shishtavec, -i*). Поскольку районы труднодоступны и мало приспособлены для длительных экспедиций, наши выезды были сильно ограничены во времени и составляли в среднем по 5–6 рабочих дней. Целью моей работы был сбор материалов по погребальной обрядности, а основной методикой – осмотр кладбищ и интервью с информантами (вероятность включенного наблюдения и фиксации обряда в столь короткий временной интервал довольно мала). Работая в поле таким образом, исследователь должен понимать, что он скорее получает информацию об идеальных представлениях и перцепциях информанта относительно собственной традиции (иными словами, о том, как с точки зрения носителя традиции «должно быть»), однако увидеть то, «как это на самом деле», в нашем случае возможности не представилось. Мною использовались вопросники И.А. Кремлевой, А.А. Плотниковой [Кремлева 1989; Плотникова 1996] – оба оказались малоэффективными, поскольку ориентированы, прежде всего, на носителей христианской культуры, а также готовящийся к публикации в МАЭ РАН вопросник А.А. Новика и Е.А. Резвана, разработанный специально для работы с балканскими мусульманами.

Вот уже более двух десятилетий Албания движется по демократическому пути развития. Одним из первых достижений нового политического режима стала реабилитация и восстановление в правах всех религиозных организаций. Напомню, что с 1967 по 1989 гг. Албания была официально атеистической

¹ В экспедициях со стороны РАН принимали участие сотрудники Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) и Института лингвистических исследований (г. Санкт-Петербург).

² По результатам экспедиций в регионе Голо Бордо была издана коллективная монография [Голо Бордо 2013].

страной, в которой любое проявление религиозных чувств подвергалось преследованию со стороны государства. Двадцати лет тюрем и репрессий оказалось достаточно для того, чтобы существенным образом трансформировать культурные установки и практики, бытовавшие в рамках религиозных систем в течение многих веков: соответствующие органы государства разрабатывали новую социалистическо-атеистическую обрядность и чутко следили за практикой ее воплощения в жизнь. Не оказались в стороне и погребальные практики. Из существенных преобразований структуры обрядности тех лет необходимо отметить строжайший запрет на проведение религиозных заупокойных служб. Всех жителей страны также обязали использовать гробы для захоронения усопших родственников, вместо савана предписали облачать покойника в светский костюм. Мусульманами данные нововведения были восприняты «в штыки», поскольку новая практика шла вразрез с принятыми в исламе нормами – информанты вспоминают, что в тот период усопших хоронили следующим образом: покойного клали в гроб, но не закрывали крышкой. Гроб с носилками (*tabut*) опускали в могилу, крышку также ставили в могилу, однако помещали ее отдельно, вдоль гроба. Тем не менее, уже в наши дни информанты отмечают, что гроб, наряду с искусственными цветами и венками, является неотъемлемым атрибутом при похоронах – более того, обсуждая те или иные ритуальные товары, люди апеллируют к категориям качества, вкуса и моды.

Погребально-поминальный комплекс славян-мусульман Албании

В результате анализа семейной обрядности славян-мусульман регионов Голо Бордо и Гора стало очевидным, что погребально-поминальные практики представляют собой органичный сплав неисламских архаичных балканских и славянских элементов, предписаний Корана и Сунны, а также тенденций

последних лет, обусловленных проникновением более престижной городской светской культуры, включая практики атеистического периода.

По своей структуре и внутреннему содержанию погребально-поминальная обрядность славян-мусульман Албании в значительной степени совпадает с тем, что удастся фиксировать на Балканах среди иных этнических групп, исповедующих суннитский ислам. Несомненно, причина в том, что многие предписания относительно погребения умершего мусульманина содержатся в Коране и определяются шариатом. Тем не менее, некоторые архаичные и инновационные погребальные и поминальные практики населения Голо Бордо и Гора носят откровенно неисламский характер, и с позиции ортодоксального ислама могут быть подвергнуты критике. Важной особенностью также является то, что вербальный и терминологический код погребальной обрядности состоит как из арабских компонентов (*džénaze* – покойник, *kéfin* – саван, *džénet* – рай), так и собственно славянских (*izglavnik* – памятник (Гора); *gróbišta* – кладбище; *nacrnosédi* – носить траур (Гора); *zákop* (Гора) / *ukóp(f)enje* (Голо Бордо) – похороны).

Ниже приводятся краткие описание погребально-поминального комплекса в двух регионах.

Голо Бордо

Если человек находится при смерти, вне зависимости от его пола необходимо пригласить в дом имама, который читает установленные молитвы над умирающим – за эту работу ему, по возможности, платят члены семьи, однако, по словам информантов, чаще всего служитель культа эти деньги не берет. После наступления смерти (*smort*) покойного необходимо обмыть. В случае смерти мужчины этим занимается сам имам, которому помогают 2–3 старика из рода (но не близкие родственники), к которому принадлежал умерший. Покойную моют две-три пожилые женщины из рода. Подго-

товка тела к погребению отличается особой тщательностью: умершего моют полностью, включая голову, используя мыло. В случае необходимости мужчину бреют, женщину хоронят с расплетенными волосами. Информанты отмечают, что если при жизни человек пользовался вставными челюстными протезами, то их вынимают, моют и кладут в саван. Руки усопшего полагают вдоль тела. В последнее время за работу по подготовке тела к погребению людям принято платить. Воду с покойного выливают во двор в том месте, где никто не ходит (или в туалет), а мыло кладут в саван или в могилу либо выкидывают на кладбище. Традиционно покойников хоронят без одежды, в саване. Для погребения мужчины саван готовит имам, для женщины – женщина из семьи. Иголку, нитку, ножницы после изготовления кладут в саван.

Одежду, в которой человек отдал душу, выкидывают либо на свалку, либо в месте, где никто не ходит. Однако от информантов старшего возраста были получены сведения, что вещи, в которых человек умер, после стирки родным можно носить без страха – потому что покойный из той же семьи. Раньше по поминальным пятницам (на протяжении трех недель после смерти) родственники раздавали одежду умершего родным и бедным, сейчас же ее никто не берет, и вещи приходится выкидывать.

У славян-мусульман Голо Бордо в настоящий момент не существует строгих установок относительно того, сколько времени тело усопшего до похорон должно находиться дома. Тело можно предать земле в день смерти, однако позволительно оставить умершего в доме на ночь, если нужно подождать родственников, проживающих в других населенных пунктах или находящихся в отъезде. Всё время до похорон покойный лежит на диване в передней (гостиной) комнате. Чрезвычайно интересным и подчеркивающим отличие от православного ареала является зафиксированное представление, согласно которому после выноса тела не существует запретов относительно дивана, где находилось тело умершего – на него можно садиться без страха.

Пока усопший находится в доме, все близкие родственники причитают над телом. Примечательно, что среди славяно-мусульман Голо Бордо не зафиксирован институт наемных плакальщиц – обрядовое голошение исполняют исключительно родные. Плачи по покойному именуются *tóžbi*. По мнению информантов, оплакивания – неперенный элемент погребального обряда, который призван выражать уважение к покойному со стороны социума. Во время нахождения умершего в доме также необходимо следить за тем, чтобы через него не перепрыгнула кошка, в противном случае покойный может стать вампиром (*vápor*) и будет ходить по соседям и по селу в виде тени. Могилу готовят в день похорон – если было принято решение предать тело земле на следующий после смерти день, то могилу копают утром. Могильную яму готовят три мужчины среднего возраста, не происходящие из одного рода с умершим.

Точное время похорон назначают распорядители из числа старейшин рода, но, как правило, церемония совершается после обеда, приблизительно в 14 часов. До этого времени все желающие (мужчины и женщины) приходят на кофе и оставляют деньги с запиской, на которой написано имя – чтобы знать, кто сколько дал (помощь семье умершего в среднем составляет по 500 албанских леков от каждой пришедшей семьи). Деньги в качестве помощи стали давать относительно недавно – 40–50 лет назад. Обрядовый кофе, которым угощают пришедших проститься с почившим, готовят мужчины. Кофе готовят без сахара либо с незначительным его количеством (*za žalost* – как говорят сами информанты). В отличие от повседневной практики, к кофе не подают воду. По такому случаю снимаются все ограничения на курение: если женщина курит, ей можно курить в присутствии мужчин. На похороны мужчины ходят в обычной одежде. Летом 2010 г. было зафиксировано свидетельство, что вплоть до начала 1980-х гг. мужчины, идя на похороны, надевали традиционную одежду, изготовленную из валяной темной шерсти. Таким образом, вероятно, похороны

оставались последним (пусть и обрядовым) контекстом бытования традиционного мужского костюма, в настоящее время окончательно вытесненного фабричной одеждой городского стиля. Женщины-родственницы, как и раньше, обязаны находиться в доме умершего в черных платьях и в белых хлопчатобумажных платках без бахромы. Некоторые информантки сообщают, что ритуал прощания с умершим требует облачения в новую одежду.

После прощания с телом покойного на кладбище идут исключительно мужчины. До кладбища тело покойного несут самые близкие члены семьи и друзья, меняясь по очереди, – это считается долгом каждого. Тело несут на руках или на досках, которые впоследствии оставляют в могиле. Ранее существовали также и специальные носилки (*ponósilo*) для транспортировки тела на кладбище, которые хранились у мечети и брались родственниками умершего при необходимости. Тело покойного опускают в могилу на веревках ближайшие родственники. По словам информантов, эти веревки оставляют в семье усопшего и их могут впоследствии использовать в быту. В могилу каждый присутствующий кидает одну лопату земли, однако первым это делает старший мужчина в роду, как правило, являющийся одновременно и распорядителем всего похоронного обряда.

По возвращении с кладбища руки моют в проточной воде (или под краном) без мыла, причем, не вытирая их полотенцем. Некоторые информанты также подчеркивают, что ритуальное очищение включает в себя и помывку обуви. На поминальную трапезу после похорон приходят самые близкие: родные, друзья, соседи, если последние дружили с покойным. Перед трапезой говорят реплики, которые также служат способом выражения соболезнования членам семьи умершего:

Da nema ništo lošo! – Да не будет ничего дурного!

Život i zdravje da imate! – Жизни и здоровья вам!

Sve za ubajna! – Все ради хорошего!

Da živete vi! – Да здравствуете вы!

Местные жители подчеркивают, что поминальную трапезу необходимо устраивать внутри дома. Первыми садятся за стол мужчины – за ними ухаживают женщины, которые будут обедать после мужчин. Несмотря на гендерное распределение в процессе трапезы, в приготовлении пищи могут принимать участие как женщины, так и мужчины. В качестве обязательных на обед после погребения считаются следующие блюда: *meso* (мясо телят или ягненка, тушенное в собственном соку с добавлением лука и перца), *grafso écnica* (тушеная или приготовленная в духовке фасоль с крупой из пшеницы), *álva* (сладкая жирная каша из пшеничной и кукурузной муки). Кроме всего прочего, на столе могут быть хлеб и вода. После трапезы все присутствующие пьют несладкий кофе, свидетельств об употреблении алкогольных напитков получено не было. Из столовых приборов разрешено пользоваться исключительно ложками, на использование вилок и ножей в ходе поминальной трапезы накладывается запрет.

Обычно траур по умершему (*jat*) носят один год: в течение этого периода близким родственникам усопшего запрещено вступать в брак, участвовать в празднествах и увеселительных мероприятиях; все женщины из семьи в период траура носят белые платки.

Если женский траур маркируется предметами белого цвета в одежде (чаще всего платками), то мужской – наложением запрета на бритье (для представителей одного с умершим рода) в течение сорока дней с момента смерти. Стоит отметить, что в настоящее время далеко не все мужчины соблюдают данное предписание, исключение составляют пожилые люди.

Первый визит на кладбище после похорон осуществляется на следующий день – это делают мужчины и пожилые женщины. Важным обрядовым актом при посещении кладбища является поливание могилы. По словам информантов, сейчас воду на кладбище несут в пластиковых бутылках, в то время как раньше носили в медных кувшинах. Воду набирают из-под крана, однако важно, что сосуд на кладбище следует нести от-

крытым. Поливает могилу одна пожилая женщина, причем это действие формализовано – лить воду следует по направлению от головы к ногам. Перед уходом с кладбища все присутствующие также делают по глотку воды. Стоит заметить, что после первого визита женщины получают право ходить на могилу, однако среди славянского населения Голо Бордо посещение кладбищ сводится к минимуму: практики ухаживать за захоронениями родных не существует.

Второй раз на кладбище идут утром на седьмой день (*nédelja*). После этого семья усопшего устраивает обед, на который приходит ограниченное количество людей из числа близких родственников и друзей. В качестве помощи семье умершего гости оставляют хозяевам небольшую сумму денег. Аналогичным образом (поход на кладбище с поливанием могилы; обед в доме усопшего) устраивают поминки на сорок дней (*šestnédelji*), полгода и год.

Календарная поминальная обрядность славянского населения Голо Бордо представляет собой крайне редуцированное образование. В течение года на кладбище принято ходить лишь на Большой и Малый Байрам, после обеда в семейном кругу. Во время визита пожилые женщины поливают могилы родственников, мужчины же оставляют на надгробных плитах сладости, орехи, яблоки, сигареты (если человек курил при жизни) и даже цветы – как садовые, так и искусственные. На некоторых современных надгробных плитах есть специальные вазы для цветов.

Гора

После констатации смерти (*mrěška*) покойного кладут на пол (на соломенный настил) или на кровать в передней комнате. Покойного не оставляют одного – рядом с ним пребывают исключительно родственницы, а также те женщины, которые пришли их поддержать, причем, если покойник – мужчина, жена садится в ноги, а у изголовья – мать, дочери и другие бли-

жайшие родственницы. Сами информанты объясняют тот факт, что рядом с покойным находятся именно женщины, их большей мудростью. Проститься с покойным приходят все женщины, проживающие в селе. В светлое время суток, пока покойный находится в доме, женщины могут оплакивать его смерть (*gorédi*). Родственники мужского пола на это время собираются в комнате какого-либо соседнего дома и там принимают других мужчин, которые приходят выразить соболезнования и почтить память усопшего. Ни женщины, находящиеся возле тела умершего, ни мужчины, сидящие в соседнем доме, ночью не спят – они беседуют, вспоминают случаи из жизни покойного или перечисляют его добродетели. Каждому пришедшему подносят по чашке кофе, чтобы он помянул усопшего. Люди, которые варят кофе (*kavedžija*) и которые раздают его присутствующим (*izmetćija*), выбираются из числа соседей и друзей – близким родственникам запрещено участвовать во всех подготовительных процедурах (приготовление могилы, обмывание покойного, поминальные обеды и проч.).

Обмывают покойного люди одного с ним пола, причем считается, что лучше это делать старшим членам социума. Происходит эта процедура на дворе, непосредственно перед погребением, после чего тело в дом уже не заносят, а помещают на носилки (*tabút*) или в гроб, оборачивают в саван (*kéfin*) и живым к нему уже нельзя прикасаться. В случае смерти мужчины в подготовке участвует сельский имам, которому платят небольшую сумму денег. Среди горанов Албании практика погребения в гробах появилась после 1967 г. Женщины моют жилое пространство дома после того, как тело было вынесено. Эти и другие подготовительные процедуры выполняют не ближайшие родственники, а соседи и друзья. Согласно исламским предписаниям, женщинам запрещено присутствовать на похоронах, поэтому они сопровождают процессию с телом умершего лишь до мечети или до огромного камня, речь о котором пойдет далее. На кладбище идут лишь мужчины. После погребения все приглашаются на обед, который устраивает сосед в своем доме.

Теперь в общих чертах коснемся поминальной обрядности горанов. Первая трапеза происходит в день похорон: сосед в своем доме устраивает обед (*riček*), на который приходят родственники и друзья умершего. Вечером того же дня пекут большие оладьи (*prigánici*) – их едят на ужин и раздают жителям соседних домов. Приганицы являются неотъемлемым блюдом всех поминальных трапез, а их раздача производится вплоть до пятого дня. Когда женщина раздает оладьи, она произносит формулу: *ovo je za mrtvija duša!*, на что следует ответ: *góspod kábul!*

На третий и пятый дни уже в доме умершего устраивают поминальные обеды, перед трапезой имам читает заупокойную молитву – *mévljud*. Мужчины и женщины едят одновременно, но в разных комнатах. Из кулинарного кода поминальной обрядности можно отметить следующее: на третий день закалывают ягненка, готовят фасоль (*gra*), пьют кофе. На пятый день мужчины готовят до 100 кг халвы из муки, растительного масла и сахара (*álva*). Ее необходимо съесть в тот же день, поэтому оставшееся угощение раздают всем жителям села. В этот же день закалывают теленка и готовят блюдо из мяса и фасоли (*mésosogra*). На седьмой день приглашают 20–30 человек и устраивают ужин, состоящий из традиционных сладостей (*tulumbi*), тушеного мяса, фасоли, оладий. Обеды также устраивают на пятьдесят второй день, полгода, год. На пятьдесят второй день (другое наименование – шесть недель), помимо уже известных блюд, готовят *málo šérbet*, *čórbagórska* (с внутренностями овцы). Голову овцы в качестве жеста уважения подают имаму, который делит ее с теми, кто помогал петь поминальную молитву. В отличие от погребения, в дни поминок женщины ходят на кладбище без всякого ограничения и поливают могилы водой. Кладбище также посещают в дни накануне Байрамов (*délenje*) – после утренней молитвы в мечети мужчины и женщины вместе идут на кладбище, прибирают могилы, зажигают свечи, раздают карамель и оставляют сладости и орехи на могилах. По словам информантов, визиты на кладбище среди горанов совершаются несколько раз в год. Люди, приезжающие

в родное село на короткое время (например, в отпуск из трудовой миграции), в обязательном порядке посещают могилы родных вне зависимости от установленных поминальных дней.

Культура кладбища и намогильные памятники

Организация намогильного памятника (общ. лексема *bášlak*, pl. *bašláci*) в настоящее время зачастую определяется современными тенденциями и вкусами – именно поэтому налицо эволюция намогильных памятников и их постепенная деконфессионализация.

До конца 1950-х гг. в славянских мусульманских селах обоих регионов бытовали намогильные памятники исключительно ориентального образца. На могилу устанавливали два камня, причем больший полагалось ставить в голову, меньший – в ноги. Еще одной важной характеристикой, свойственной ориентальным и не свойственной современным намогильным памятникам, является гендерно дифференцированная антропоморфность. Вершина старых мужских памятников напоминает головной убор типа фески, в то время как на женских надгробных камнях могут быть символично изображены, к примеру, золотые украшения. Простое сопоставление намогильных памятников данного типа с тем материалом, который удается фиксировать, скажем, в Турции (см., например, кладбище возле мечети Сулеймание в Стамбуле) или даже Крыму (кладбище на территории Ханского дворца в Бахчисарае), позволяет говорить, что традиция установки подобных намогильных памятников пришла на Балканы вместе с исламом.

Постепенно, начиная с конца 1950-х гг., в моду входит иной тип намогильных сооружений – памятник в форме саркофага с установленной со стороны головы невысокой плитой, на которой обозначены имя и годы жизни усопшего. Традиционный и новый типы существовали параллельно около двух десятилетий до тех пор, пока ориентальный тип окончательно не вышел из употребления в конце 1970-х гг.

В настоящее время на кладбищах можно увидеть намогильные памятники самых разнообразных форм на любой вкус – родственники приобретают их тут же, благо в селе существует бюро ритуальных услуг. Как и следует ожидать, все памятники представляют собой образцы фабричной работы, хотя до середины 1950-х могильные камни изготавливались в селе местными камнетесами.

Как видим, за последние сто лет в культуре кладбища славянского населения регионов Голо Бордо и Гора произошли колоссальные изменения, основным результатом которых явилась почти полная деконфессионализация современного типа захоронения. Иными словами, о том, что конкретная могила является мусульманской, нам говорят лишь имя умершего и отсутствие креста.

Среди особенностей обряда обеих групп можно выделить практики, которые не связаны напрямую ни с локальной традицией, ни с официальными конфессиональными установками. Из подобных примеров можно отметить дифференцированную глубину мужской и женской могил: в случае смерти мужчины она составляет 1 метр (доходя до пояса), в случае смерти женщины – полтора (до груди). Такое распределение сами информанты объясняют большей греховностью женщины, а также ее потенциальной опасностью после смерти. Эта традиция широко известна среди мусульман различных этнических групп, однако в трактовке официального ислама подобных предписаний относительно разной глубины могилы для мужчин и женщин не содержится [Тахмаз 2005: 149; Kurdiq 2006: 60].

Воздействие погребально-поминального обряда на пространство

В данном разделе на примере двух локальных традиций я бы хотел немного порассуждать о том, каким образом факт смерти и танатологические практики, пусть лишь на время, воздействуют на пространство микросоциума: а именно, очер-

чивают новые границы, разделяя представителей сообщества на мужчин и женщин, взрослых и детей, своих и чужих исходя из конфессиональной и этнической принадлежности.

Смерть преобразует упорядоченное пространство, будь оно социальным, физическим или ментальным, строго отделяя необходимое и дозволенное от нежелательного и табуированного. Кроме того, смерть образует новую сетку топосных доминант, накладываемую на освоенное социумом пространство: особым образом маркируются места смерти и захоронения, а также сам путь, проделанный между ними.

Чтобы в дальнейшем было понятнее, о чем идет речь, я хотел бы предложить три термина, обозначающих различные уровни социального пространства, вписанного в границы пространства физического:

– *пространство семьи (family space)*: дом – двор – квартал (махала¹);

– *пространство сообщества в границах компактного расселения (in-border community space)*: село – регион;

– *пространство сообщества вне границ компактного расселения (off-border community space)*: освоенное диаспоральное пространство.

Сразу стоит сказать, что разные уровни социального пространства имеют различную степень проницаемости, которая также зависит от того, находится ли сообщество в данный момент в состоянии относительного спокойствия или кризиса (применимо к традиционной культуре под кризисом следует понимать любое социально значимое событие – в данном случае смерть – и ответную реакцию сообщества на него).

Итак, каким же образом смерть одного из членов социума преобразует каждый из уровней пространства? Пожалуй, имен-

¹ *Махала* (слав. мусл. *má(h)ala*, лит. алб. *mėhall|ė-a*, от тур. *mahalle*) – квартал балканского села или города; термин вошел в употребление вследствие османского административно-политического и социально-культурного влияния. В случае села махала, как правило, населена представителями одной семьи или рода (слав. *pl'eme*, алб. *fis*).

но на первом уровне наиболее ощутимы вызванные смертью механизмы ритуального и утилитарного разделения сообщества по различным параметрам: во-первых, дополнительное разделение мусульманского сообщества по гендерному признаку (четко очерчено мужское и женское пространство – мужчины и женщины собираются в разных домах, при этом однозначно определен различный набор функций); во-вторых, существенным оказывается степень родства – ближайшие родственники исключаются из всех мероприятий, связанных с подготовкой тела и его погребением; в-третьих, возрастной и статусный критерии также являются значимыми – всеми процедурами руководят старейшие члены общины (включая имама), присутствие детей (за исключением детей самого умершего), а также беременных женщин на всех этапах похоронного обряда считается нежелательным.

В момент социального кризиса, вызванного смертью одного из членов сообщества, некоторым трансформациям подвергается также пространство села. Прежде всего, маркированным является тот путь, по которому перемещается процессия с телом умершего. Например, посреди одной из улиц села Шиштавец (Гора), ведущей непосредственно на сельское кладбище, лежит огромный камень, на который кладут тело умершего по пути следования процессии. По словам информантов, глыба лежит на этом месте более двухсот лет, а ранее она являлась частью дома одного из жителей села [X]усейна – по его имени назван сам камень: *úsen 'of kámen'* (рус. Хусейнов камень). У этого камня нужно сделать остановку, поставить носилки на камень и совершить молитву за упокой души усопшего – отсюда его другое название: *kámen' za klán'an'e džénaze*. Важным оказывается то, что если от дома до камня носилки с покойным несут низко, на уровне пояса, то уже после остановки до кладбища носилки транспортируют на плечах. Таким образом, весь путь похоронной процессии оказывается разделенным на две части. Семиотически камень можно рассматривать как границу мира живых – после остановки начинается более ответственный от-

резок пути, связанный непосредственно с попаданием умершего в пределы кладбища. Полевые наблюдения среди различных групп исламизированных славян указывают на то, что обычно в данной функции «разделителя» пространства выступает мечеть или камень с аналогичным набором функций. Кроме того, после молитвы (*mévljud za dženaze*) процессию продолжают лишь мужчины, а женщины возвращаются в дом и готовятся к поминальному обеду.

Образую оппозицию с миром живых, кладбище также является одним из важнейших компонентов пространства социальной группы. Вслед за М. Фуко я рассматриваю кладбище в качестве примера «киного места / пространства» (*l'autree space*) [Foucault 1984: 46–49]. Кладбище не просто место, где производится погребение умершего человека, кладбище – это набор смыслов. Во-первых, с одной стороны, мертвые противопоставлены живым, а с другой, кладбище – единственное место, где живые могут находиться так близко к мертвым. Во-вторых, кладбище отражает структуру сообщества – «мир мертвых» организован подобно «миру живых» (территория кладбища поделена на родовые и конфессиональные участки, обладающие, в свою очередь, различным уровнем престижности¹). В-третьих, «мир живых» и «мир мертвых» соединяются в единое социальное пространство (оппозиция «свой – чужой» актуальна и для «мира мертвых»): так, например, если умер ребенок, которому не исполнилось трех лет, его хоронят на территории чужого рода (*vo néznano gróbište*) с полным отсутствием погребального церемониала. Ребенка как бы «подкидывают» другой семье, избавля-

¹ Речь идет, прежде всего, о христианских участках кладбища (слав. *g'aursko grobište*), которые сохранились в тех мусульманских районах Балкан, где процессы исламизации протекали относительно недавно (XIX – нач. XX вв.). Имеются сведения, что до середины XX в. в Требиште существовало и православное кладбище, которое затем пришло в запустение и окончательно сравнялось с местным ландшафтом не без участия мусульманского населения [Филиповић 1940: 37].

ются от него, очевидно, с той целью, чтобы подобные случаи в их роду не повторялись.

Фактор смерти также является существенным для освоенного пространства вне границ компактного расселения этнической группы; иными словами, для тысяч славян-мусульман из Горы и Голо Бордо, проживающих в диаспоре по всей Европе или сезонно работающих в соседних балканских странах. Во-первых, смерть является поводом для того, чтобы все члены семьи приехали на несколько дней со всех концов Европы и проводили в последний путь родственника. Кроме этого, все люди, находящиеся в эмиграции или на сезонных работах, стараются найти возможность хотя бы раз в году приехать в родное село и посетить могилы родственников. Во-вторых, мы можем говорить об использовании топонимов на надмогильных памятниках как одном из способов воздействия на пространство. Мною были получены примеры того, как места расселения горанской диаспоры включаются в пространство села. Так, в качестве современной тенденции стоит отметить следующий факт: если человек умер в эмиграции, но его тело было похоронено или перезахоронено на родной земле, на памятнике указывается то место, где он скончался¹.

Заключение

В результате полевой работы среди славянского мусульманского населения регионов Голо Бордо и Гора был получен пусть не исчерпывающий, но достаточный материал, дающий представление о погребально-поминальной обрядности и куль-

¹ Например, эпитафия: Murat Ademi / Lindinë Shistavec 04 01 1924 / Vdiç në Belgjik 10 02 2004 / Kujtim nga fëmijët (Мурат Адеми / Родился в Шиштавце 04 01 1924 / Умер в Бельгии 10 02 2004 / Память от детей). Примечательно, что эпитафии в Кукеской Горе выполняются на албанском языке, поскольку гораны не признаются Республикой Албания в качестве официального этнического меньшинства, в то время как в Призренской Горе все надписи на надмогильных памятниках на сербохорватском (кириллицей или латиницей), в некоторых случаях с использованием диалектных форм.

туре захоронений данных сообществ в начале XXI века. В связи с этим представляется возможной перспектива ареального компаративного исследования погребальной обрядности различных локальных мусульманских традиций: как славянских (бошняки, торбеши), так и албанских (население соседних регионов Албании, Косово, Македонии, Черногории).

Кроме этого, на примере анализа этнографических материалов мы также можем наблюдать, каким образом смерть (в качестве фактора) и погребальный обряд (в качестве реакции) воздействуют на разные уровни социального, ментального и физического пространства.

Анализ собранных материалов демонстрирует, что погребальная обрядность славян-мусульман Албании представляет собой синтез неисламских архаичных балканских и славянских элементов и инноваций с предписаниями ханафитского фикха и шариата. Залогом этой гармонии является специфичный по своей форме либерально-умеренный ислам, распространенный на Балканах. Каков же возможный вектор развития ритуально-обрядовых практик в исследуемых регионах?

С одной стороны, усиление позиций ортодоксального ислама на Балканах (финансирование арабскими ваххабитско-салафитскими фондами строительства мечетей, программы образования служителей культа в исламских странах) может привести к трансформации практик в сторону норм мусульманского права.

С другой стороны, демократизация и экономическое развитие современной Республики Албания приводит к расширению рынка товаров и услуг, сокращению дистанции между городом и селом как в географическом смысле (иными словами, за счет улучшения сети автодорог город становится доступнее), так и в культурном — люди из села получают образование и работают в городах внутри страны или же уезжают на заработки за рубеж¹. Получая

¹ Гораны работают в сфере услуг Австрии, Великобритании, Бельгии, Италии, Швейцарии, Германии; мужское население Голо Бордо традиционно занимается отхожими промыслами по всем Западным Балканам (сейчас это, прежде всего, Греция), работая каменщиками.

внешний опыт, люди стремятся привнести его и внутрь своего сообщества, поскольку данные практики обладают высокой степенью символического престижа.

Литература

- Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Под ред. А.Н. Соболева и А.А. Новика. München: Verlag Otto Sagner; СПб.: Наука, 2013.
- Кремлева И.А.* Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 307–326.
- Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Тахмаз А.Х.М.* Ханафитский фикх в новом обличье. Книга вторая: Религиозные обязанности. Молитва (саят). Н. Новгород, 2005.
- Филиповић М.С.* Голо Брдо. Белешке о насељима, пореклу становништва народном животу и обичајима. Скопље, 1940.
- Foucault M.* Desespacesautres (conférenceau Cercled'études architecturales, 14 mars 1967). Architecture, Mouvement, Continuité. № 5. 1984. P. 46–49.
- Kurduq Sh.* Kultura e sjelljes ndaj sëmundjes, vdekjes dhe xhenazes. Prishtinë: Sira, 2006.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДА

**Праздник встречи живых и умерших в пространстве
кладбища. Современные календарные поминания на
российско-украинско-белорусском пограничье¹**

Татьяна Листова

В настоящей статье представлен материал, характеризующий поминальные праздники в районе русско-украинско-белорусского пограничья с привлечением сравнительных данных из соседних областей России. Историческое развитие пограничных земель привело к тому, что этническая принадлежность их жителей не поддается четкой идентификации [Григорьева, Касперович 2005: 59]. При изучении культуры населения данного региона, в частности похоронно-поминального комплекса, в равной степени нас интересовали как обрядовые практики и связанные с ними представления, так и локальное и региональное распространение тех или иных традиций, фиксирование их в микромасштабном варианте, позволяющее проследить территориальное распространение обрядовых реалий в сопоставлении с административными и политическими границами. В данной статье основное внимание мы уделим содержательной стороне поминальных дней, в частности – Радоницы, покажем обоснованность отнесения ее к праздничной культуре, выясним отражение в ней различных аспектов мироощущения и религиозного сознания современных жителей региона с обязательным экскурсом в XX в.

Полевые материалы показывают, что поминальные практики сохранялись, хотя и в сжатом варианте, в течение всего так

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке гранта «Текст, предания, обрядовые действия в народной традиции». Тема общей программы президиума: «Традиции и инновации в истории и культуре».

называемого «советского времени». Атеистическое государство приложило немало усилий для внедрения и популяризации безрелигиозного похоронного обряда, который в разной степени успешности (прежде всего в зависимости от места проведения похорон – в городе или селе) заменил или модифицировал традиционный обряд. Что же касается поминания (мы имеем в виду частные поминания (9-й, 40-й дни, год) и календарные, основанные на христианском учении о продолжении существования за гробом), предложить адекватный вариант поминания, лишенный религиозного видения ситуации, теории новой обрядности не смогли. Устойчивости всех поминальных действий, адресатом которых виделся существующий в ином мире персонаж, способствовало объективно сохраняющееся эмоционально-психологическое восприятие таинства смерти. Неизбежность и таинственность момента ухода из жизни по-прежнему наполняли ситуацию мистикой, а загробный мир не уподоблялся атеистическому небытию и оставался реальностью, непознаваемой для живущих, но требующей заботы и внимания с их стороны.

Этнорегиональные отличия в поминальном календаре существовали и до революции. В настоящее время общей тенденцией является сокращение числа поминальных дней при все более очевидном региональным и даже локальным выделении для поминания одного конкретного (основного) дня. На всем российско-украинско-белорусском пограничье (Смоленская, Брянская обл. России, Могилевская, Гомельская обл. Белоруссии и Черниговская обл. Украины) это девятый день после Пасхи – Радоница, известная здесь также под названием *родичи, родители, проводы, гробки*, реже *деды, навье (новые) проводы* (юго-запад Калужской обл.). Данный вариант характерен в целом для юга и запада России, православного населения Белоруссии и наиболее распространен на Украине, во всяком случае, в ее восточной части.

Своеобразие Радоницы определяется уже тем, что свое начало она ведет не от церковного канонического месящеслова.

Наоборот, Церковь ввела этот праздник в свой календарь, сообразуясь с народно-религиозной практикой. Особенный характер Радоницы отмечают и священнослужители, обращая внимание на то, что, хотя она и связана с загробным миром, но характер проведения этого дня соответствует скорее праздничной сакральности послепасхального периода:

Радоница – в ней вообще ничего заупокойного нет. Это еще Пасха (пасхальное время длится до Отдания Пасхи и Вознесения. – Т.Л.), но для людей стал заупокойным [пос. Ершичи Смоленской обл. о. Александр Коржаков. 2013].

В настоящее время Церковь, стремясь унифицировать обрядово-религиозную (православную) практику, часто позиционирует Радоницу как единую общерусскую поминальную традицию. С целью укрепить исключительность сакрального статуса этого дня она апеллирует к религиозным представлениям мирян, касающимся содержания поминальных праздников. «Московский батюшка сказал: они нас раз в год видят – на Радоницу. И мы считаем, что раз в год они бывают с нами» [д. Стая Руднянского р-на Смоленской обл., 2013]. Хотя радоницкие поминки постепенно входят в поминальные календари тех регионов, где они не являются традиционными, полевые материалы показывают явное и преимущественное сохранение региональных сроков поминания. Это относится и к изучаемому нами региону. В северной части белорусско-российского пограничья, то есть в псковско-витебском регионе, главным поминальным днем была и остается Троица (троицкие суббота и воскресенье). Изменяется календарная традиция и при продвижении на восток от пограничных территорий. Жители восточной части Брянской области главным поминальным днем с обязательным посещением кладбища считают Пасху, очевидно, с советских времен, а в восточной Смоленщине, как и в восточной части Калужской области – поминанию отводится Красная горка. Причем под этим названием чаще всего подразумевается первое воскресенье после Пасхи. Старообрядцы российско-

украинско-белорусского пограничья (это широко известный стародубско-ветковский старообрядческий массив), в отличие от местных последователей РПЦ, посещают кладбище на Пасху. В их календаре Радоница как поминальный день отсутствует.

В настоящее время Радоница – официальный выходной день в Белоруссии. В России официального выходного нет, и введение его в масштабах огромной страны весьма затруднительно вследствие отсутствия на ее территории единообразия в выделении основных поминальных дней. Но в Брянской и Смоленской областях власти идут навстречу традиции и разрешают жителям не выходить на работу в этот день с последующей отработкой. Аналогичная ситуация характерна и для пограничных украинских территорий.

Основное содержание радоницких поминаний на кладбище связано с идеей возможных контактов с умершими, в реализации которых главным связующим звеном является пространство кладбища и, конкретно, могила умершего. Ориентация умершего в могиле одинакова на всем православном пространстве: так, чтобы умерший смотрел на восток. Иначе выглядит ситуация с расположением креста. На пограничье можно встретить обе традиции: установку креста в ногах умершего или же *в голове*. Как локальную традицию пограничья, существующую в г. Клинцы Брянской обл., можно отметить обычай класть камни на могилы – средней величины булыжники (один или чаще три). Местное население считает, что данный обычай изначально принадлежал староверам и затем был заимствован православными. Обычай класть камень на могилу (в дополнение к намогильному кресту или памятнику) не имеет широкого распространения, он встречается эпизодически в разных регионах России. Рассмотрение функционального и семантического значения камней, как и в целом эволюция намогильных сооружений, выходит за рамки нашей темы. Суждения местных жителей по данному вопросу часто носят весьма субъективный характер, но в любом варианте камни обычно связываются с загробным существованием души похороненного человека.

Анализ современного проведения Радоницы показывает соединение в ней двух основных значений, взаимосвязанных и нераздельных, но обнаруживающих при этом разные векторы функциональной направленности всех обрядово-праздничных мероприятий. Как поминальный день Радоница ориентирована на загробный мир, в то же время она является одним из важнейших общественно-религиозных событий в жизни селений, прежде всего в сельской местности. Иными словами, в наибольшей степени она включает традиции семейно-родственных и общественных празднований, реализует потребность в сохранении внутренних связей социума. Вся обстановка не только проведения Радоницы, но и подготовки к ней (как материальной, так и духовной) пронизана ощущением сакральности и особой значимости праздника как для каждого участника, так и для всего коллектива, связанного общим местом проживания и соответственно общностью места поминания своих близких, что в результате поддерживает единство локальной идентичности.

К числу тех характеристик, которые отличают проведение Радоницы, относятся массовость, обязательность посещения, активное общение на кладбище, семейно-родственные, а иногда и коллективные трапезы, уличное гуляние после пребывания на кладбище, праздность. Радоницкие поминки в значительной степени, а иногда и полностью, заменили престольные праздники, включив многие присущие им характеристики. Причин этому несколько, основные – это сокращение традиционного праздничного календаря, а также проживание основной массы жителей вне данного селения, вследствие чего Радоница становится временем возобновления, хотя бы на один день, старых связей и реализации семейно-родственных и соседских контактов. Сами жители часто воспринимают Радоницу как праздник села:

У нас есть еще один объединяющий праздник кроме Нового года – это Радоница, то есть день поминовения. Мы годами не видимся, а на кладбище встречаемся [пос. Ляды Дубровенского р-на Витебской обл., 2010];

На Радоницу – слава Богу, что нам президент сделал выходной. Очень много народа. Придешь на кладбище, там не столько выпьешь, сколько увидишься со знакомыми, родственниками и говоришься. На свадьбы-то всё некогда, а на Радоницу уж точно приедут [там же].

Поведение пришедших на кладбище свидетельствует о сохранении в современном восприятии поминального дня традиционной семантики, вследствие чего сохранен и основной набор обрядовых действий. Главная цель – забота о благополучии умерших, доставлении им возможности провести отведенное время в соответствии с пониманием праздника и почувствовать память о себе живых. Общим фоном, озвучиваемым в приветствиях и пожеланиях, обращенных к умершим и определяющим все обрядовые и этические особенности поведения посетителей кладбища, является допустимость и даже уверенность в невидимой, но реальной сопричастности умерших общему празднованию. Конечно, в действительности характер и степень этого соучастия в представлениях присутствующих зависит от индивидуальных возможностей религиозно-мистического восприятия загробной жизни. Но общий эмоциональный настрой в подготовке и проведении Радоницы оказывает влияние на каждого присутствующего, заставляя его проникаться ощущением сакральности времени и места, побуждая следовать принятым нормам поведения.

Время посещения кладбища в каждой местности определялось обычаем, в основе которого, как, впрочем, и во всей обрядности Радоницы, установка на реальность загробного мира. В частности – убеждение в нормированности времени «там» в соответствии с земным порядком жизнеустройства; в частности, в определении времени обеда. Существовали и более конкретные суждения о зависимости контактов умерших с миром живых в зависимости от времени посещения могил.

И они там все поминают на Радоницу и видят нас – до двух часов. До двенадцати, как говорила моя мать, покойник видит тебя полностью, что ты пришел, и что принес. Это на Родителей, боль-

ше говорят родительский день. С двенадцати до двух часов видят только ноги. А после четырех не увидишь, только услышишь. И в осеннюю субботу так. Мать говорила, и мы в это верим и стараемся до двенадцати придти [пос. Ершичи Смоленской обл., 2013].

Основная традиция в распределении времени на Радоницу соответствовала известной формуле: «до обеда пашут, в обед плачут, после обеда скачут». Эта формула хорошо известна местным жителям. По общим отзывам, она не только соответствует современной традиции, но в значительной степени определяет ее. В нашу задачу не входит рассмотрение всего праздничного комплекса Радоницы, включающего обычные увеселения, начинающиеся практически с кладбищенской трапезы и выходящие затем в пространство селения. Как вспоминают жители с. Рюхов Унечского р-на,

в Аленовке – там на Радоницу и гармонь играла, и барабан, качели. Это 5 км отсюда. Там две сосны и качели привяжут и веревку, и подкачивают аж до самых верхушек. А здесь качели не делали [Брянская обл., 2013].

Кроме того, этот день включал и фольклорно-музыкальные комплексы. К сожалению, сведения о последних мы получаем лишь из воспоминаний наших пожилых собеседниц, поскольку фольклорная жизнь практически почти ушла не только из городов, но и из сельской местности, а дореволюционные описания, как правило, ограничиваются поминальной тематикой. Материалы показывают, что в комплекс радоницких увеселений часто входило вождение хороводов, что характерно для послепасхального периода. Приведу одно из описаний из с. Рюхова Унечского р-на Брянской области:

На Радоницу утицу водили. Становились одна за одной хороводом и ходили, на кладбище». Правда, по другим сведениям, жители различали хороводы и утицу: «Утица – она от кладбища, а по кладбищу водили хороводы и пели. По всему кладбищу, конечно, не водили. Вот на кругу соберемся и поем на кладбище. За руки побрались и идем друг за другом. Это песни не груст-

ные, смертельных песен не пели. Это после обеда. Хоровод – это «Ой-люли», а утица – «Из-за леса, леса темного» [Брянская обл., 2013].

Песенно-хороводная часть входила в сакральное время Радоницы, а потому могла наделяться знаковыми функциями, но приуроченные к ней приметы были связаны с брачной тематикой.

На Радоницу вечером песни, хороводы. На чьей улице первые запоют, на той улице будет свадьба. Особенно, если девок много на улице [с. Старая Гута Унечского р-на, 2013].

Как и прежде, в настоящее время общественно-религиозный характер праздника подчеркивается единством временных рамок его начала. Не исключены и локальные варианты в уточнении времени. Прежде всего, они могут быть связаны с периодом, прошедшим после смерти человека, о чем будет сказано ниже. В некоторых местах имеет значение возраст умерших, чьи могилы надо навестить. Как это обычно бывает, традиция поддерживается увиденными снами, в которых умершие выражают недовольство поведением родных или напоминают о временных рамках, отведенных им для контактов с миром живых. Типичным является также и отнесение своей традиции к установлениям церкви, что является, с точки зрения наших собеседников, доказательством ее истинности. По словам одной из жительниц пос. Ляды Витебской обл.,

если дети умерли, то ходят на кладбище поминать до обеда. А у нас умер мальчик, и мы ходили после обеда. И сон: незадолго до Радоницы и он каже: «Чи скоро ты придешь? Я заждался». А у меня сестра, она в церковь ходила, говорит: дети ждут до обеда. И вообще детей поминуют до обеда, до 12 часов, это тех, которые младенцы до 7 лет. И теперь я утром съезжу на кладбище, набожничек повешу, яичко покатаю, печенье положу и домой. А после обеда собираются все [Дубровенский р-н, 2007].

В некоторых местах выделяется особый «детский» день посещения кладбища и одновременно поминания детей.

В понедельник (перед Радоницей. – Т.Л.) детские гробки, так бабушка говорила. Водили детей маленьких, чтобы посмотрели, где родичи лежат. Невеликий обед устраивали, а на следующий день детей не водили. А в последнее время и детки ходят. В Березовке в понедельник ходили эти люди, у кого дети помэрили. И иде она на эти деда, несет с собой солодкое, конфеты, две-три бутылки лимонада. А мы – такие еще детки, ходили с чарочками до той людинки, и она нам насыпае лимонаду в чарочки и она: поминайте там, Сережку, чи кого, называет хлопчика, чи девочку, кто там у нее лежит. И дает нам лимонад и по конфетке. И ходили детки от могилки до могилки. И это называлось: «детки поминали шоб детей». Во вторник – взрослые [с. Блистава Новгород-Северского р-на Черниговской обл., 2010].

Как местную традицию можно отметить и поэтапное посещение кладбища в некоторых районах брянско-гомельского пограничья – рано утром и затем в обед (Хотимский р-н Гомельской обл., Суражский и Красногорский р-ны Брянской обл.).

На Радоницу рано утром идешь на кладбище и застилаешь могилу. Просто застилаешь, без еды. И пока служба кончится. Тогда уже идешь на кладбище. А уж к обеду с едой, кто что несет [г. Хотимск, 2007].

Местные жители не дают каких-либо объяснений своим действиям. На наш взгляд, данная традиция связана со значением скатерти как главного символа приготовления праздничного стола умершим в загробном мире, о чем будет сказано ниже. Возможно, со временем традиция дневного посещения кладбища наложилась на какие-либо уже ушедшие представления о ранней трапезе умерших.

На основной части российско-украинско-белорусского пограничья пребывание на кладбище традиционно начиналось с украшения надгробного креста. Главное действие – появляние на него рушника, в локальных традициях – фартучка, реже косынки. Современный вариант обрядового действия отражает как вынужденную необходимость приспособливаться к

новым условиям жизни, так и некоторый сдвиг в представлениях местных жителей. Традиционно все обрядовые действия на кладбище подчинялись религиозно-этическому закону, а именно: для умерших в этот день – всё самое лучшее. Соответственно, вешались узорные рушники, остававшиеся на крестах до следующей Радоницы. Рушники предназначались для отдыха невидимых душ умерших; кроме того, рушниками они могли утирать слезы, вызванные встречей с родными и даже вытереть руки после соучастия в праздничной трапезе.

Сохранение традиционной практики украшения крестов зависит от разных факторов, среди которых основные – порядок поведения на кладбище, принятый в данном селении, личная приверженность традиции, а также и признание необходимости выполнять конкретные наставления умерших близких. Так, по словам одной из наших собеседниц,

полотенце на Радоницу новое, раньше красивые льняные. Теперь в магазине гардинные продают перед Радоницей. И я еще красивые вешаю, а как во двор иду, снимаю. Примерно так моя свекровь вешала, а золовка еще перед ней померла. И она (свекровь. – Т.Л.) мне сказала: «Вот это будешь на Надьку вешать, а это на меня». Я прихожу, помимо гардин эти вешаю, а как во двор иду – снимаю [д. Липовка Хотимского р-на Могилевской обл., 2013].

Следующим обязательным действием остается христосование с умершим, которое заключается в катании по могиле крест-накрест пасхального яйца и произнесении формулы «Христос воскрес». Эти яйца берегут с Пасхи или же специально красят заново. Обрядовые действия на всех «своих» могилах могли совершать и одним яйцом (в зависимости от обычая и материальных возможностей), которое затем оставляли у подножия креста. Однако в настоящее время наставления священников или личные соображения меняют традицию: яички иногда зарывают в землю или уносят с собой.

Вдруг кошка или собака возьмут, будет плохо покойнику. Я теперь никогда не кладу [г. Людиново Калужской обл., 2013].

Яичко покатают и около креста закапывают. Раньше не закапывали, сейчас боимся, что заберут [с. Выходцы Руднянского р-на Смоленской обл., 2013].

Главным, центральным актом поминального дня была и остается трапеза у своих могил, где собиралась не только семья, но весь род умерших.

На Радоницу рушник меняли. Обедали где-то часов в 12, почти все разом. *И гуртами* [с. Рюхов Унечского р-на Брянской обл., 2013].

На общую трапезу приглашали и умерших: «Честные праведные родители, ходите, пообедаем вместе». Собственно, катанием яичка и приглашением к трапезе устанавливался контакт с умершими. Реальность восприятия трапезы как совместного действия живых и умерших могла определенным образом влиять на поведение посетителей. Приведу слова жительницы запада Калужской области, где аналогичные поминальные действия совершаются на Пасху.

На Пасху несли перекусить на кладбище. Сказали, как вроде с родителями я должна позавтракать, так я иду голодная, не завтракаю, даже воды не пью. Я так делаю. Мне сестра сказала. И если по родителям денек, то я тоже иду голодная. Сестра местная. И водочку на Пасху берут [г. Киров, 2012].

Начало трапезы, согласно наиболее распространенной в регионе традиции, предваряется покрытием могил скатертями. Для этого в каждой семье обычно есть специальные скатерти, их стирают после Радоницы и оставляют до следующего года.

У меня 13 могилок – 13 скатертей несу. Это уже особые, приношу с кладбища, перестирываю, утюжу и кладу. И они лежат, а потом их на кладбище несу [д. Вьюково Суражского р-на Брянской обл., 2009].

Покрытие могил местные жители расценивают как священный долг. Почтить родителей было важнее, нежели побеспокоиться о живых. Приведу воспоминания пожилой жительницы Брянской области:

У меня, когда первые белые простыни появились, я и не спала на них, а всё на своих дерюжках. А могилы ими застилала. Я к Радонице целый год готовлюсь. Скатерти потом чуть стирают, не в машине, и на солнышко, и убираю [с. Шулаковка, Унечского р-на, 2013].

Местные жители отмечают, что, хотя в целом покрытие могил скатертью остается обязательным элементом поминального ритуала, некоторые признаки ослабления традиции, как и в украшении креста, постепенно сказываются. Приведем сообщение пожилого жителя Брянской области:

Раньше, я помню, получалось так: жена застилала мужу, а сестра ему как брату (ту же могилу. – Т.Л.), и получалось по две скатерти, а то и по три. И еще на крест самый красивый рушник на распятие. Вешают сейчас те, у кого они есть, а молодежь нет, ну хоть тряпочку [г. Клинцы, 2012].

Сама трапеза происходила либо на могиле, на которую выставлялись принесенные кушанья и по краям садились участники обеда, либо, как это больше принято в приграничных районах Черниговщины, все пришедшие размещались для трапезы прямо на земле рядом с покрытой скатертью могилой.

На Радоницу сейчас столы, на них еду. Раньше около могилы, где место есть, застилают и садятся, родня садится, соседи. Народу много, каждый свою еду ставит. Это не вся деревня, а группами [г. Щорс Черниговской обл., 2010].

Перенесение трапезы на специально сделанные столики, что характерно для современности, воспринимается подчас как искажение традиции. По-видимому, для контакта с умершими, которые, как учат и многие батюшки, слышат пришедших к ним родных, имело значение проведение трапезы именно на земле (точнее, на постеленной на землю скатерти или клеенке). Во всяком случае, некоторые из пожилых людей считают, что перенесение ее именно в поминальные дни на столики не соответствует святости праздника.

На деды красиво, чистенько могилы уберут. Но уже стали приезжать из городов, стали столы выдумывать. Боремся, и люди сами не хотят, кажут, приедут там такие – неверующие. Можете уж присесть, но где вы бачили, шоб православные христиане шоб стол ставить, це языческий обряд. И люди все против. Це дети приезжают, здесь уже не живут и начинают робить себе [с. Блистава Новгород-Северского р-на Черниговской обл., 2010. О том же в с. Шептаки того же р-на].

Правда, как свидетельствуют дореволюционные описания, изобилие и праздничный характер поминального стола были характерны для поминальной трапезы и в прошлом. По данным из Мстиславльского у. Могилевской губ., на Радоницу

с утра всякая хозяйка приготовляет сколь возможно побольше кушаньев, как то: молока с творогом, яшница с салом, блины со шведами, жареная курица или поросенок и целые отваренные и окрашенные в луковой шелухе яйца. Часу в первом-втором собираются на кладбище и уставляют могилу яствами – каждая семья своих родных [Сердюков 1867: 11].

В число приносимых на кладбище блюд включают и любимые кушанья умерших, что, судя по комментариям, является не просто проявлением уважения к ушедшим близким, но связано с особенностями видения ситуации.

Вечером на кладбище не ходят, все собираются к обеду. (Умершие тоже обедают?) Конечно. И у них время назначено: обед – есть обед. (Что несут?) А что просят. Вот моя мама любила холодец, и обязательно понесу. Яичницу носили, и сейчас – колотуха (омлет), в миске [с. Видуйцы Костюковичского р-на Брянской обл., 2013].

Еще в послевоенное время сохранялась определенная традиция не только в том, что нести, но и как.

Мама раньше – в платочке мисочка, в ней обычно крахмальные блинчики, колбаска своя. Пасха. Кулич и чекушечка. И у каждого узелочек, не больше [с. Шулаковка Унечского р-на, 2013].

В советское время если и не повсеместно, то достаточно широко сохранялась традиция включения православно-рели-

гиозного компонента в поминание на кладбище. При возможности в общий поминальный комплекс входили небольшая служба и обход могил священником. Поскольку в большинстве мест по объективным причинам участие священника исключалось, сами жители, обычно старейшие члены селения, брали на себя обязательную с точки зрения всех присутствующих православную часть. Конечно, обрядовые действия, совершаемые мирянами, не воспринимались как идентичные церковным ритуалам, но, тем не менее, совершаемая имитация давала ощущение исполненного освящения кладбища и благословения присутствующих, а также служила точкой отсчета для начала трапезы. Одна из пожилых жительниц Могилевской обл. вспоминает:

Мне мои ребята положат в ящик угольков, шишки, свечки. И это как кадило. Обойдем вокруг внутри. Это где-то до обеда. Мы идем где-то в час, а те, кто из Брянска приезжают, они раньше. Пока не пропоют, никто есть не станет. Но сейчас уже люди такие... Идем, а они уже начинают есть. Им же надо уехать [с. Варваровка Хотимского р-на, 2006].

Причем восприятие мирского обхода как священнодействия сказывалось в воздержании не только от пищи, но и от активного общения до его окончания, часто при прохождении молящихся все стояли. В настоящее время традиция мирских обходов кладбища встречается всё реже, главная причина – уход из жизни старейших воцерковленно-грамотных людей, пользующихся авторитетом и доверием односельчан.

В то же время на кладбища всё чаще приходят священники; правда, практика освящения всего кладбища и присутствующих, как и индивидуальные просьбы отслужить молебен у «своих» могил, очень медленно входят в современный поминальный комплекс. Казалось бы, Радоница, коль скоро дело касается заботы об умерших, должна располагать к полному единению церкви и населения всех категорий (с точки зрения веры), но этого не происходит. В разных местах слышишь се-

тования священников по поводу того, что на кладбище движутся потоки людей с сумками и корзинками с едой, но – большая часть их минует храм, не видя необходимости предварить посещение могил церковным поминовением.

При общем негативном отношении священнослужителей к характеру поведения своей паствы на кладбище можно отметить и другую тенденцию: осмысление некоторыми из них происходящего на кладбище не только с точки зрения соответствия поминальным канонам, но и шире – в контексте изначальных традиций общения христиан. В таком случае в трапезе на могилах усматривается даже литургическая подоснова. Приведу рассуждение молодого священника из Смоленской области:

Могила – это стол, а стол – это тризна. Это они так говорят. (Соб.: Тризна здесь или там?) Так это стирание граней и общая трапеза на могиле, именно на могиле. У нас делают столики, но в деревнях столиков нет. У меня душа радуется, что там нет оград. Там едят прямо на скатерти на могиле [пос. Ершичи, 2013. о. Александр Коржаков, настоятель храма Симеона Богоприимца].

Как уже было сказано, обязательной частью Радоницкого поминания являются активные контакты всех посетителей кладбища, своего рода аналог принятого на престольные праздники гостевания, но перенесенное на пространство обитания уже умерших жителей селения.

У нас, если тепло, то долго на кладбище, ходю, ходю с одной могилы на другую. Люди приезжие есть, надо встретиться [с. Выюково Суражского р-на Брянской обл., 2008].

На кладбище подходят посторонние, яйцом проводят по могиле и говорят типа: «хороший был человек, Царство небесное». Его угощают. Приглашают помянуть: три раза каши, вина и из еды. Своим яйцом крашеным как может несколько могил [пос. Ляды Дубровинского р-на Витебской обл., 2007].

Общественный характер проведения праздника сказывается и в некоторых особенностях поминального этикета, демон-

стрирующих уважение к каждому из односельчан и признание горя одной семьи как общего. Так, например, по обычаю некоторых небольших деревень собравшиеся на кладбище составляют свою еду, но не приступают к трапезе, пока не начнет помин семья, у который был последний в селении умерший. Как говорят, поминать начинают «с последнего гроба». Принять участие в поминании подходят все присутствующие, после чего уже начинаются трапезы на семейных могилах [г. Дубровно Витебской обл., 2007].

Визуальный анализ обустройства могил и примогильных столиков показывает, что организация пространства кладбища была ориентирована на то, чтобы обед каждой семьи у своих могил органично сливался с общим празднованием. В небольших деревнях часто существовал общий стол или же такой импровизированный стол устраивали прямо на траве. По воспоминаниям жителей с. Сеньковка,

раньше бедно жили, приносили яйца, сало, жарили яичницу на кладбище. Стелят скатерти и *всё село садится на траву за общий стол*. Кто что принес. Это не на могилах. Сейчас этого нет. Сейчас семьи по отдельности. Мало людей стало, а родственники приезжают, когда могут [Городнянский р-н Черниговской обл., 2009].

Чувство общественно-религиозного единства особенно скazujeется в радоницких поминках переселенцев из черныбыльскай зоны, сохраняющих традицию посещения родных могил в этот день. Так делают жители с. Резанцы, вынужденно покинувшие свою родину – черныбыльскае с. Веприн Чериковскаго р-на:

Наши вепринские умирают, мы возим хоронить в Веприн, на наше родное кладбище. На Радоницу... у кого есть машины, те на своих. Но колхоз нам заказывает автобус, а мы платим. Приезжаем, например, к десяти часам, а водитель говорит: чтобы в четыре были у автобуса. Раньше был колхозный автобус, его давали, сейчас такого автобуса нет. Мы приносим все, застилаем, но сразу не обедаем. У нас ровно в час – все те салфетки, что лежали, слаживаем, другие стелим и садимся обедать все вместе. И друг к другу подходим. [Мстиславльскый р-н Могилевскай обл., 2008].

Время, определенное в каждой местности для начала трапезы, могло варьировать от двенадцати до двух часов дня, по возможности этих сроков придерживаются и сейчас. Но в любом случае полагалось прийти заблаговременно, чтобы, не торопясь, расположиться, обменяться с односельчанами приветствиями и воспоминаниями. О приближении времени трапезы как ключевого момента в соединении с умершими могла давать знак и окружающая природа:

На Радоницу, даже если всё тихо, в два часа ветер поднимается, сосны зашумели – пора обедать. Ходят обычно в одиннадцать часов, уже всё бело, а часа в два начинают обедать. [с. Шулаковка Унечского р-на, 2013].

Специфика праздничного времени Радоницы в том, что оно охватывает как живых, так и умерших. И характер участия последних в трактовках местных жителей показывает, что образность, неоднозначность и одновременно натурализм, характерные для народных мистических представлений вообще, присущи и видению связи с загробным миром в настоящее время. Пространство кладбища как бы вырастает вглубь, по вертикали, включая в общий праздник пребывающих в мире ином умерших. Это происходит за счет того, что обрядовое поминание на могиле мыслится как действие, происходящее как бы в двух измерениях, что возможно лишь в похоронной обрядности, где постоянно соединяются два мира. Трапеза на могиле – это сложное мифологизированное действо, во время которого умершие вкушают пищу вместе с живыми как невидимые сотрапезники. В то же время аналогичным образом они трапезничают и в загробном мире. «В два часа покойники устраивают там себе [трапезу]. Это и на Пасху, и на трапезу [радоницкую]» [г. Клинцы Брянской обл., 2010]. Причем одновременность обитания в двух мирах не воспринимается как некая нелогичность, несуразность. И, как считают, празднество в загробном мире будет настолько радостным, обильным, многочисленным, насколько эти качества присущи трапезе и поведению живых в пространстве кладбища.

Молодая женщина из Калужской обл., давая характеристику местных обычаев, сделала заключение относительно ритуального поведения посетителей кладбища:

Ходят на Радоницу, говорят и Родительская, и на Пасху. Это как традиция, приезжают из разных мест. Могилы покрывают полотенцами, кладут всё поминать, каждый может подойти, помянуть, поговорить. Могилы обязательно застилают, и еды много. Вот как накрываешь столы на праздник, так накрывают там столы. Считается, как его помянешь, так ему там будет хорошо, то есть там у него будет богаче, радостнее, меньше огорчений. (Соб.: То есть, у него там стол?) Да, тоже у него стол, тоже он может угостить своих, с кем он знаком, близких [г. Спас-Деменск, 2008].

Как уже было сказано, в организации праздничного стола в загробном мире особую роль, согласно местным представлениям, играет скатерть или, в некоторых вариантах, хотя бы полотенце, покрывающие могилу. Этот обязательный атрибут поминания становится символом праздничного стола, проецируя ситуацию на земле в загробный мир. Придание скатерти данной функции связано, прежде всего, с ее не только утилитарной, но и сакрализованной ролью в народной культуре, в которой она олицетворяла порядок, гармонию и достаток жилого дома.

Почему надо застилать могилы вообще? Но скатерть ведь всегда была на столе. Голого стола никогда не было. Это сейчас – полированные, голые. Сейчас клеенка, где едим. И хлеб на стол клали, скатертью его закрывают [д. Старый Дедин Хотимского р-на Могилевской обл., 2006].

Як продают хату, должны стол накрыть скатертью и хлеба буханочку, и сольки на буханочке. Это и некоторые молодые знают. Так же могилу – голая могила не должна быть. Надо застилать скатертью по традиции. Чтобы покачать яйцо, надо, чтобы была застлана [с. Рюхов Унечского р-на Брянской обл., 2013].

Значение скатерти в образно-мистической картине Радоницы дало начало появлению и развитию новых обычаев, свидетельствующих о развитии мифологических представлений,

в основе которых – сохранение необходимой взаимосвязи с загробным миром. Особенности современного быта, невозможность посещать родные могилы в нужное время сделали проблематичной организацию праздничного стола на могиле в поминальный день, что, соответственно, лишало такового родных и в загробном мире. Исправление ситуации, с точки зрения местных жителей, возможно благодаря использованию символики скатерти, которую заранее при похоронах стали класть на опускаемый в землю гроб. Этот обычай получил широкое распространение еще в советское время, особенно в Белоруссии, и во многих местах стал уже нормой похоронной практики. Значение его выстраивается в следующую логическую цепочку: покрытие гроба при захоронении как бы проецируется на будущие радоницкие поминки. Гроб становится прообразом покрытой могилы, которая, в свою очередь, в течение обрядового времени становится праздничным столом, за которым собираются и живые, и умершие. Одновременно покрытый гроб гарантирует и организацию праздничного стола для умерших в загробном мире.

Зачем гроб закрывают? Вот чи у меня мама, чи папа лежат. Если я тут живу, то я хожу на кладбище. А друга – вот приехала, похоронила и уехала. И всё. То приедет, то нет. Так покрывают гроб, штоб, як будет родительская суббота, штоб Радоница, штоб был стол покрыт» [г. Семеновка Черниговской обл., 2009]; «Скатерть стелют на гроб, так как на том свете у каждого свой престол. То, что приносим на могилы, всё к ним на престол» [д. Москаленята Городокского р-на Витебской обл., 2002]. Так же воспринимает символику этого обычая и жительница Калужской обл., где данный обрядовый элемент также входит в похоронную практику: «Теперь стали стелить скатерть или как тогда – полотнище. Я, например, своей матери стелила, и брату, скатерть. Это называется стол – престол, как стол закрытый [пос. Хвостовичи, 1998].

Во многих местах покрытие гроба скатертью настолько прочно вошло в комплекс обрядовых действий, необходимых

для последующего благополучия умершего, что его неисполнение, как и любое нарушение религиозно-нравственных устоев, вызывает общественное осуждение:

Гроб застилают. Вдруг не придешь. И по деревне все будут говорить: не застелила! И раньше застилали, не совсем, голову оставляли [д. Варваровка Хотимского р-на Могилевской обл., 2013].

Поминальные обычаи Радоницы позволяют говорить о сохранении достаточной цельности и логической взаимосвязанности ее мифологии, определяющей, в свою очередь, обрядовую практику. Своеобразие видения посмертного существования диктует и специфику поведения живых в поминальный день, одна из особенностей которого связана со временем, отделяющим Радоницу от момента смерти человека. Согласно православному учению переход в загробный мир проходит в несколько этапов, его завершение фиксируется как церковными службами, так и семейно-общественными ритуалами. С идеей постепенного вхождения умершего в новую реальность связаны локальные особенности обрядового поведения в первую Радоницу после смерти человека, подчеркивающие ее сакральную значимость как времени соединения двух миров. Один из вариантов связан с уверенностью в земном пребывании души умершего в течении 40 дней. В первую Радоницу по могиле не катают пасхальные яйца, поскольку душа еще не вошла в загробный мир, общение с которым происходит через обрядовые действия на могиле.

Если первая Радоница до 40 дней, яйцом по могиле не катают и не обедают на его могиле. А если исполнилось, то считают, что первая Радоница – его, все на его могиле собираются. Я подошла, было, к подруге (могиле подруги – Т.Л.), хотела покачать [яйцо]: «Лежи, подруга». А мне ее дочь говорит: «Так нельзя еще». Я говорю: «Так прости, я ж не знала». Так до 40 дней как живой еще. Душа ж его еще не определена никуда: ни в ад, ни в рай. А так как она находится среди нас, то считается как живой [с. Старая Гута Унечского р-на Брянской обл., 2013; также с. Коржовка Клинецкого р-на Брянской обл., 2011].

В некоторых местах считают, что окончательный уход умершего совершается по прошествии года после смерти, вследствие чего до истечения этого срока на могиле не должны совершаться принятые обрядовые действия. Зато в первую Радоницу на следующий год не только родные, но и всё сельское общество оказывает ему особые знаки внимания. В таком случае первая Радоница в бытии умершего становится как бы аналогом первого дня рождения. Так, в с. Костобоброво

если Радоница, а еще года не прошло, как умер, то на эту могилу не садятся. Садятся где-то рядом. Не застилают скатертью. А если год прошел, то садятся, в основном, на последнюю. А застилают все могилы [Новгород-Северский р-н Черниговской обл., 2009].

Аналогичным образом считали и жители пос. Свобода Клинцовского р-на:

Если первая Радоница, год еще не прошел, то на нем нельзя обедать. Сейчас-то столы, а то просто на покойника, на могилу стелют и ложат всё. И вся родня на этом человеке собирается. Этот год на этом, следующий на другом, а если год не прошел, нельзя. А как год прошел, обязательно на нем [Брянская обл., 2012].

Там, где не существовало каких-либо специальных норм, связанных с завершением сорокодневного периода или года, обрядовая практика всё равно включала особое отношение к умершему, для которого наступила первая Радоница.

Первая Радоница – все должны поминать на ее (умершей. – Т.Л.) могиле, родственники приходят. У нас деревня небольшая, и почти вся деревня собралась на ее могилу» [г. Дубровно Витебской обл. 2010]; «Если первая Радоница, то старались обязательно блин. И все обязательно подходят и христосоваются. И пораньше придти и застелить [с. Журбин Костюковичского р-на Могилевской обл., 2013].

Наиболее распространенный вариант особого почитания умершего в день его первой Радоницы – это ранний, до общего сбора, приход родных на его могилу.

Если первая Радоница, то надо рано застлать, покуда люди не приходят. А тады уже можно позднее застелить, часов в 10–11 [с. Выюково Суражского р-на Брянской обл., 2008];

Если умер в этот год, то идешь на родичей самый первый, чтобы еще никого не было. Пришел, накрыл могилку скатеркой, поставил миску, сидишь, пока еще придут [с. Шептаки Новгород-Северского р-на Черниговской обл., 2010];

Если первая Радоница, я должна раньше всех придти и застелить, пока никого нет. Обычно обед в 12. А я в шесть встала, у меня уже все готово, и цветы, и настельники. Поехала, застлала, цветы поставила, полотенце поменяла и домой. Тут уже справилась, приговорила, и на кладбище. Застилаем каждую могилу. [д. Липовка Хотимского р-на Могилевской обл., 2013].

Иногда в тех местах, где нет традиции застилать могилы, исключение делают именно для того умершего, для которого наступила первая Радоница (с. Сеньковка Городнянского р-на Черниговской обл., 2009).

В Горечком р-не Могилевской обл. обычай первого радоницкого поминания на могиле называют *приклады*. Данный термин чаще относится к обычаям первой Дмитровской субботы.

Приклады – например, померла соседка и на Радоницу по ей будут приклады, в первую Радоницу. И он, муж, должен нести канун и всё, и собирать людей. Постелили скатерть на могиле, поставили всё, позвали читать, сели пообедали [пос. Ленино, 2006].

Основное население нашего региона – православные, кроме них здесь проживают старообрядцы (в основном в Гомельской обл. Белоруссии и Брянской области России) и католики на территории Белоруссии. Многих из приехавших на восток Белоруссии католиков поражал сам характер проведения поминания:

У нас нет такой – Радоницы. Первым шоком было – на Радоницу здесь выпивали и закусывали на кладбище. У нас только ходят молиться. И даже понятия нет, что на кладбище можно что-то есть [д. Селец Мстиславльского р-на Могилевской обл., 2006].

Тем не менее, постепенно, по мере появления «своих» могил на местных кладбищах или вступления в брак с местными жителями и вхождения в православные семьи, они начинали следовать местному поминальному календарю, избегая при этом употребления алкоголя у могил и сохраняя католическую традицию поминания второго ноября.

Иным было поведение старообрядцев, до недавнего времени сохраняющих свою изолированность от никониан и соблюдавших свои обрядовые традиции. Катаклизмы XX в. (Великая отечественная война и затем Чернобыльская авария) привели к переселениям и смешению населения, обычными стали православно-старообрядческие семьи. Тем не менее, и сейчас старообрядцы, особенно пожилые люди, игнорируют Радоницу, посещая свои могилы, естественно без организации трапезы, на Пасху.

Подводя итог далеко не полной характеристике празднования Радоницы в указанном регионе, можно сделать следующие заключения относительно ее функций и статуса в разных аспектах жизнедеятельности общества.

Посещение могил на Радоницу было обязательным с точки зрения общественных устоев и принятой этики поведения, в основе формирования которых всегда присутствовало требование соответствия нормам благочестия. В силу этого игнорирование Радоницы относили и относят к числу наиболее грешных поступков, за которыми как неизбежность следовало наказание свыше. По воспоминаниям пожилой жительницы с. Медведи Красногорского р-на, в их селе

учитель был, всё против религии учил, даже жену свою ни разу на кладбище на Радоницу не пустил. И ведь машин тогда почти не было, и откуда-то взялась, и девочку его насмерть сбила. Вот так [с. Медведи Красногорского р-на Брянской обл., записано от жительницы д. Видуйцы Костюковичского р-на Могилевской обл., 2013].

С точки зрения социально-религиозной значимости Радоницы можно утверждать, что этот праздник играет роль органи-

зующего начала не только в рамках семейно-родственных отношений, но и в масштабе определенного социума, связанного общей территорией и исторической памятью. Именно Радоница выполняет нравственную задачу – не дает забыть об умерших предках и одновременно напоминает человеку о его корнях, то есть способствует сохранению локальной идентичности, особенно в сложном комплексе самоидентификации современного городского жителя. В плане этнокультурном – почитание этого дня является гарантом следования обычаям своей местности, способствуя сохранению столь быстро разрушающихся этнических и этнорегиональных традиций. В плане изучения религиозных представлений наших современников Радоница дает богатейший материал, свидетельствующий о своеобразии и способности к развитию народной религиозной мифологии и мистики, позволяет делать заключения о характере и степени влияния на них православной концепции загробной жизни.

Литература

- Григорьева Р.А., Касперович Г.И.* Этнокультурные процессы и этнический состав населения // Белорусско-русское пограничье. М., 2005.
- Листова Т.А.* Взаимодействие конфессий на российско-украинско-белорусском пограничье. Современное состояние // Границы, культуры, идентичности. Этнология восточнославянского пограничья. Сб. статей / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН. 2012. С. 261–329.
- Сердюков И.* Крестьянская жизнь, или обычаи в Мстиславльском у. // Могилевские губ. вед. 1867. № 50–52. С. 11.
- Сысоу У.М.* Беларуска пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995. С. 71.

**«...Надо проститься»: соционормативные
представления и погребальная
практика современных старообрядцев Алтая
(Усть-Коксинский район Республики Алтай)¹**

Светлана Крюкова

«Не говори, что нагрешил, надо проститься» – формула правильного поведения, обеспечивающая счастливую жизнь после смерти, заимствована из лексикона современных старообрядцев Усть-Коксинского района Республики Алтай [Немного думано 2011: 6]. Слова «надо» и «проститься» звучали здесь неоднократно в разговорах с местными жителями в ходе экспедиционного исследования, проведенного в 2012 г. «Проститься» – не в привычном смысле прощания при расставании, а в другом, сегодня уже почти забытом значении прощенья:

Мама Дуня (бабушка респондента – К.С.) всю жизнь по заповедям прожила. Смирренная ко всему. Ее обидят соседи, она идет вечером и прощается: «Вы простите меня, я на грех вас навела» [Инф. 2].

В XIX в. обычай «прощаться» в особых ситуациях (накануне отъезда, перед родами и пр.) был широко распространен у всех русских православных крестьян. Особенно часто встречаются описания этого обряда в прощенное воскресенье, т. е. в последнее воскресенье перед Великим постом [Громыко 2001: 202–228]. Бытовавшая в различных формах повсеместно, почти утраченная традиция наблюдается сегодня у алтайских староверов.

Старообрядцы (в данном случае речь пойдет о беспоповцах, хотя в районе имеется и приход старообрядческой церкви), проживающие в настоящее время в Усть-Коксинском районе, в значительной степени утратили специфические черты, сохранявшиеся в прошлом и передававшиеся из поколения в поколение благодаря их изолированному образу жизни и приверженности

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке программы ПФИ РАН «Нации и государство в мировой истории», грант «Русские XXI в.: историческая память, самосознание, культура».

традициям. Сейчас они живут в очень пестрой этноконфессиональной среде Алтая рядом с поповцами, православными (никонианами), «рериховцами» (последователями учения Н.К. Рериха), алтайцами с их особым религиозным мировоззрением и пр. Однако и ныне старообрядцы представляют собой некий культурный феномен, уникальность которого обеспечивается в первую очередь спецификой соционормативных представлений и поведения. Несмотря на ряд сложностей в получении необходимой информации, обычно возникавших в ходе опросов, обусловленных закрытостью религиозного мира респондентов и их нежеланием пускать в него посторонних, мне удалось отчасти приблизиться к нему. Это оказалось возможным благодаря некоторым интервью, записанным среди представителей разных этноконфессиональных групп населения.

Утрата многих прежних регуляторов бытового поведения (наличие «доброй посуды»; запреты на курение, бритье бороды, употребление чая, алкогольных напитков, прием лекарств; обязательное ношение замужними женщинами специальной одежды и пр.), свойственных теперь лишь некоторым лицам пожилого возраста, не привела к исчезновению брачно-семейной обрядности. Вступление в брак («сводят»), крещение («погружают») и похороны до сих пор проводят по старообрядческому обычаю, приравненному к закону: «Не нами законы стариковские придуманы, не нам и отменять».

Особенно ярко сила обычая-закона проявляется в похоронно-поминальном обряде. Причем не только в представлениях о том, «как надо», но и в практическом бытовании этих норм. Если в повседневном социальном поведении между понятиями «надо» и «есть» наблюдается существенный зазор, то в исполнении целого ряда обязательных действий, сопровождающих организацию похорон, его почти нет. О том, что старообрядцы очень строго чтут обрядовую традицию, свидетельствуют не столько они сами, сколько проживающие рядом с ними «церковники», т.е. православные. Приведу выдержку из интервью жительницы Усть-Коксы:

Мы (т.е. православные – К.С.) можем делать обед – окорочка («ножки Буша»); они обезглавленное тело ни за что не позволят, обязательно должна быть домашняя курица, голову не отрубают... от дома до кладбища елку бросают. Кержаки (самоназвание старообрядцев – К.С.) себе этого не позволяют никогда... на 40 дней покупаешь новые ложки, надо раздать после обеда, у кержаков этого нет, они говорят: что они там, в ложки играть будут? У нас блины, у кержаков это праздничное блюдо, они говорят: вот вы здесь блины едите, а он там горячую сковородку лижет [Инф. № 1].

В похоронно-поминальной практике старообрядцев отчетливо проступает наложение смыслов «прощание/прощение» во имя вечного пребывания покойного в светлом царствии Божьем:

Прости ушедшему обиды. Если умер человек, близкий Вам, то надо в течение сорока дней после его смерти молить Господа о прощении ему грехов вольных или невольных. Простить ему все обиды и просить у него прощения за обиды. Заказать надо панихиду за упокой души. Запомните, душа покойного не может просить за себя, а вот если за него просят, то просьбы доходят до Бога [Немного думано 2011: 18].

Всё земное существование подчинено сакральной идее – заслужить прощение Господа:

Боюсь за свою душу. Боюсь непращения. Мы всегда угождаем только телесам своим. Стараемся поесть вкусно, одеться красиво. А душа-то плачет. Мы про нее не думаем... Сейчас мы еще можем просить прощения, молиться, там уже не замолишь... Человека обидишь, стыдно – прощаюсь. И легче. И всем легче [Инф. 2].

Во имя прощения грехов «надо» ежедневно «делать начал» – молиться о прощении:

Божьей милостью
Будя меня грешному,
Создал меня Господи, и помилуй.
Без числа согрешил, Господи,
Помилуй, прости меня, грешницу (грешного).
Господи, благослови [Инф. 2].

Страх перед Судом Божиим в разговорах с респондентами облечен в материальные образы: в картинах грядущего наказания предстают конкретные детали расплаты за те или иные прегрешения:

Самый страшный грех – аборт. Аборт – страшное что-то. Как убийство. Незамолимый грех – убивать во чреве ребенка... Воровство – отрубать будут руки. Где ты, сколько раз украл. Для убийства – отдельная казнь [Инф. 3].

Нельзя украшения носить: будут потом у вас там лягушки в ушах висеть и змеи по шее виться. Кремами мазаться – будут потом на тебя смрад лить. Сколько она убила детей, дети, погибшие в результате аборта, на том свете будут плакать: почему ты нам не дала солнышка? Кто врет – казнь щипцами за язык. Отщипывать. Ногти подстригаешь – надо собирать, чтобы потом из ямы выкарабкаться... Нельзя врать, обманывать, брать мзду. На том свете будешь гореть и углями рассчитываться горелыми, долги свои отдавать [Инф. 2].

Кто курит, у того из ноздрей табак клочками вытаскивать, скрести будут. Вообще мучить будут человека, как хотят. Кому вечный огонь – всю жизнь будет гореть. У каждого будет своя должность [Инф. 2].

Женщине пить нельзя – 30 лет в ней это все. На том свете напитки огненные будешь пить. Если будешь пялиться на молодого красивого отрока, мужчину, глаза будут болеть [Инф. 2].

Мы живем все в птичьей грехе (имеются в виду мелкие нарушения – К.С.) [Инф. 2].

За нарушения «устава» наставник накладывает епитимью – «в землю молиться». В частности, если человек употребляет алкогольные напитки, курит или пьет лекарства. Тайнство исповеди – «целое дело. Стоишь и потеешь. 10 раз вспотеешь. Вопросы задают – там вся жизнь в этих вопросах... ты не говоришь: “Да, я виновата”. Ты кланяешься молчком и прощаешься на каждый (грех – К.С.) и потом дают епитимью» [Инф. 2]. За разговоры во время моления в молитвенном доме назначается по 3 лестовки – каждая лестовка соответствует 150 поклонам.

С точки зрения старообрядца, в разряд греховного наряду с различными морально-нравственными поступками и определенными религиозной традицией нормами поведения попадают и преступления (взяточничество, кража, убийство и др.), имеющие статус уголовно наказуемого деяния в действующем светском законодательстве. Следует отметить сходство подобных взглядов с представлениями русских православных крестьян второй половины XIX в., в сознании которых между понятиями «грех» и «преступление» отсутствовала четкая граница. Религиозность современного жителя Усть-Коксы сегодня формирует в его мировоззрении мысль о том, что Суд Божий безусловно суровее, нежели светский:

За преступление можно нести наказание здесь, всё равно жизнь накажет, а то, что мы грешим, я не думаю, что мы за большой грех можем отомстить [Инф. 1].

Конечно, Божий суд страшнее [Инф. 1].

Неправедные поступки, жизнь без молитвы, без прощения обязательно отразится не только на качестве земного существования, но и на «качестве» смерти: «Чем больше греха, тем умирать труднее» [Немного думано: 10]. В связи с этим существует множество рассказов о том, как по внешнему виду покойника видно, насколько праведную жизнь он вел («бабушка умерла вредночая... зашли мы туда, а запах неприятный» [Инф. 2]; «тут две женщины, когда их хоронили, просверливали дырки в матке в потолке, чтобы все улетучивалось из избы» [Инф. 2]). Таким образом, описанный порядок является своего рода «кодексом» для старообрядцев морально-нравственного и правового поведения, соблюдение которого является надежной гарантией «правильного перехода» из мира земного в мир горний. Из интервью:

Сейчас уже молишь: «Приведи, Господь, чтобы принять кончину непостыдную, мирную». Кончина – это самое главное – умереть с покаянием. Чтобы кончина непостыдная – не угореть в бане, не отравиться, не приведи Господь [Инф. 2].

Идее необходимости соблюсти все ритуальные нормы во имя прощания/прощения покойного подчинен весь комплекс поминальной обрядности: «По покойнику надо отводить все обеды... Если отведешь всё с молитвой, то перед ним всё там будет» [Немного думано 2011: 15]. Императивность подобных представлений способствует тому, что староверы стараются следовать традиции в организации похорон.

Не задаваясь целью подробного анализа трансформации элементов похоронно-поминального обряда усть-коксинских старообрядцев, остановлюсь на его компонентных характеристиках, выделенных в качестве основных и обязательных жителями Мульты и Усть-Коксы, имеющих силу неписаного закона и являющихся показателями его современного состояния.

Подготовка к смерти. Человек должен сам приготовить себе «смёртную» одежду, причем она должна быть сшита вручную и без узелков. По словам некоторых респондентов, сейчас при жизни ее можно шить на машинке, а после смерти ее шьют покойнику уже вручную – «без единого узелка». Готовят специальную подушечку под голову: раньше для нее собирали волосы, сейчас ее набивают березовыми листьями или «богородской травой» (т.е. чабрецом/тимьяном ползучим). Богородскую траву заготавливают и для гроба: «она не пахнет, всё перебивает» [Инф. 3]. У женщины должно быть три одежды: нательная рубашка, сарафан и саван, однако допускается наличие и двух элементов – нательной рубашки и савана. Мужчинам готовят штаны и длинную нательную рубаху.

Крест, пояс, все это новое. Новый гайтан, новый подручник, лестовку, рукописание, венчик на лоб с молитвами и рукописанием, т.е. грехи сдал на исповеди, т.е. чтобы тот человек расписался, что он принял эти грехи в свое время [Инф. 2].

На ноги шьют белые тапочки или покупают белые носочки. Тому, кто «пребывал», т.е. соблюдал все религиозные обряды и регулярно посещал молитвенный дом, до сих пор «про запас» готовят долбленный из лиственницы гроб (домовину) без гвоздей,

крышка которого держится на деревянных креплениях – «шпунтах» («не каждый имеет право в долбленом... чтоб не пил, не курил, не брился, требований очень много») [Инф. 1]):

бревно распиливают. В нижней части шире распиливается, в верхней части поменьше. По размеру. По человеку. Гроб должен быть тютельница в тютельница. Если гроб больше, то говорят «еще покойник следом». Ты сам готовишь место для покойника. Только-только по тебе [Инф. 2].

По воспоминаниям старожилов, заготовленный гроб не должен стоять пустым: туда насыпали пшеницу. По некоторым комментариям, сейчас остается всё меньше деревьев, пригодных для изготовления такого гроба. Для изготовления домовины нанимают за деньги только чужих мужчин («не из семьи»). При отсутствии заранее подготовленного долбленого гроба наставник разрешает похоронить в обычном «тесовом».

Смерть. Когда человек умирает, его необходимо положить на пол, чтобы он не на койке умер, а на полу («это положено так. На твердом простом полу» [Инф. 2]). По рассказу одной из старообрядок, ее мать, почувствовав приближение смерти, попросила ее подложить на диван, где она лежала, деревянные доски: «Три месяца она у нас на досточках лежала. Считают, как на полу» [Инф. 4]. Значение этих действий (т.е. обеспечение именно деревянного настила под умирающим) уже утрачено, однако сохраняется их нормативность.

Обмывание покойного и подготовка к захоронению. Для обмывания покойников из круга старообрядцев, наиболее строго придерживающихся веры, выбирают специальных людей, «благословленных» наставником общины. Из интервью, полученного у «благословленной» на обмывание покойниц:

Обмывают сразу же, пока тепленький... В семье не обмывают сами. К нам даже приезжают из Катанды, Уймона, Чендека (села Усть-Коксинского района – К.С.). У них не сохранилось это всё. У нас свое таинство обмывания. Человек хорошей души, верующий, сразу видно по покойнику. Не по лицу, по чувству

внутреннему. Если человек был бескорыстный, добрый, человек вот, он делается с легкостью, с легкой душой. По суставам. Со лба начинаешь и пошел. Когда смерть приходит, она начинает человека резать по суставам. Воду по течению берешь в реке. «Свя-тый Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, помилуй нас». Крестом. Поливаешь и тряпочкой крестом. Два человека. После каждого сустава тряпочку обмываешь. С ложечки поливаешь. Эта вода переливается в другую посудину. После каждого сустава эта вода переливается в другую посудину. До самых кончиков пальцев. Только суставы. Лоб, плечи, локти, колени, тазобедренные и паль-чики. Правое плечо, потом левое, правая нога, потом левая. Крест накладываешь на лоб, на пуп, потом правая рука... Свеча зажи-гается одна. Перед тем, как читать, положишь нача́л. Приходной нача́л – перед тем, как начать обмывать. Божья милость. По окон-чании обмывания – исходное начало. Там уже «Богородице, Дева радуйся» добавляется. Трехкратная... Воду после обмывания выливают вниз, по течению. Руки по локоть моешь. Посуду вы-кидывают. Если мелкая, в реку бросили, унесло. Если венчаная, косу заплетают – раздваивают. Волосы должны быть под шуш-мурой. Женщина должна всегда в шумуре. Деревянной щепкой косы чешем. Из березы. Так принято. Просто щепочку. Под голо-ву подушечка шьется. Волосы надо собирать, когда вычесываешь. Они потом ложатся в гроб. Я ничего не собирала. Сейчас начала. Никто не собирает. Все стриженные. Вот на пенсию пойду, тогда начну. Косы заплетают не как обычно, а вовнутрь. Косники заде-лаешь, как замужние женщины делают. Шушмур одеваешь, пла-ток надеваешь, носочки, пояс. Косы заплетаеть отдельно, потом в одну и заворачиваешь [Инф. 2].

Несмотря на запрет на участие родных в обмывании, неко-торым приходится помогать обмывальщицам:

Женщины специальные обмывают... их двое, а вдвоем не спра-виться. Я сама обмывала. Все равно из родных кто-то помогает. [Инф. 4].

Обмывающим покойного подают «милостыньку» вещами или деньгами («Последний раз платьице подали. Кто-то плато-чек, кто-то отрез» [Инф. 2]).

После обмывания покойник лежит головой к иконам, а после того, как его перенесут в гроб, его разворачивают лицом к иконам. Зеркала, телевизоры, витрины – всё, что имеет отражение, закрывают. Единственное, что оставляют открытым – портреты.

Похороны. На похороны не принято брать деньги в долг: обычно помогают родственники. В среду не хоронят. Хоронят в понедельник, вторник, четверг, субботу. Хоронят обычно на третий день, хотя был зафиксирован случай похорон и на второй день:

Страшно жарко было, она у нас начала портиться. Она мне говорила: «ты меня три дня не держи, моей душе тяжело будет, буду портиться». В пятницу умерла, а в субботу хоронили [Инф. 4].

Пока покойник находится в доме, у кого есть средства, начинают читать Псалтырь:

Надо читать 40 псалтырей. Один псалтырь стоит 250 руб. Псалтырь надо читать почти полтора суток, стоя на ногах [Инф. 2].

В день похорон в доме идет отпевание, продолжающееся до трех часов (обычно с 8 часов до 11 утра). Потом все прощаются, проходя по кругу:

Лежит покойник. Лицо к иконе. Икона обычно на восток. Вот так наискосок ложут, чтобы удобно было ходить. Люди идут по кругу с подручником. По часовой стрелке, по солнцу. Чтобы солнце кругом [Инф. 2].

Сам прощаешься, потом перед Господом, потом перед ним, потом его прощаешь. [Инф. 2].

В руках у покойного икона, которую перед захоронением забирают, на речке обмывают и забирают домой (у женщин икона Богородицы, у мужчин – Распятие или икона Спасителя). Выносят покойника из дома ногами вперед с песнопениями:

Выносят с молитвами «Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас». Всё поется на глас. Не просто читается, а поется. А глас – как бы по-нашему мотив. Глас шестые, вторые, восьмые. Глас первые. Это мотив молитвы. Не просто чи-

тается, а поется. Каждый держит в руках свечу, и всё это сопровождает покойника [Инф. 2].

С крыльца гроб разворачивают и на кладбище везут или несут головой вперед. Впереди похоронной процессии крест (его готовит тот же, кто делал гроб). Крест несет обычно мужчина. На крест вешают полотенце. Если у православных принято от дома до кладбища бросать веточки ели, то кержаки этого не допускают, полагая, что «сколько набросаете этих веток, то 40 дней человека этими ветками парить будут» [Инф. 1]. Мужчины, копавшие могилу, не заколачивая гроб, накрывают его крышкой и спускают на полотенцах, расположенных крест-накрест, в могилу. Эти полотенца потом разрывают или целиком отдают им.

В могилу ничего не кладут. Одели, снарядили – всё. Кладут только лестовку, подручник. Подручник делается для того, чтобы, как бабушки говорят, вот только столько тебе на том свете земли будет. Подручник – это из ткани сшитый с подкладкой – кланяться в него. Сами шьем. И лестовки тоже сами. Благословленный человек делает. Когда закопают, кто бросает по горсточке земли, кто нет. У нас особенно такого не придерживаются. Монетки не бросают. Боже приведи, ничего не бросают. Попрощались и закапывают. Крест поставили, закопали, заровняли [Инф. 2].

Памятники на могилы не ставят: «Зачем? Все это тяжесть, оковы для души, человека. [Инф. № 2].

Не делают и ограды вокруг могилы. Поминовение в день похорон – «обед». После кладбища всех приглашают помянуть покойного. В первую очередь «отводят обед» тем, кто молился – соборным людям. А остальные ждут своей очереди. Иногда организуют поминки в школе («чтобы колготню дома не создавать, там договариваются, чтобы столов не делать. Накормил, выпроводил; потом следующий заход. Это целый день. А так посадил и всех зараз накормил» [Инф. 2]), однако «соборные» люди в школу не ходят – их кормят обедом в доме. Стаканчик с водой (водкой) и хлебом покойному не ставят.

В пост – постное. В молós – вся молóсная пища. Каждый старается хорошо всё сделать. Проводить в последний путь человека как положено. У нас всё на столах стоит, кроме горячей пищи. Пирог сладкие, пироги такие, фрукты, кисели налиты, компоты. Хлеб не раскладывают. Чашки горками расставлены по всему столу. Стаканы, ложки. Всё разложено, всё приготовлено, всё положено [Инф. 2].

Мужчина в приготовлении пищи не участвует. Сначала самый близкий к покойному человек (обычно женщина)

благословляется: благословите на стол накрыть. Аминь. Бог благословит. Он благословил. Благословляется на помыв посуды: чтобы она чистая была, должна быть помыта в речке; потом благословляется на приготовление пищи; потом благословляется на накрытие стола; потом благословляется на подачу милостыни. Потом, когда благословляться, за стол сели, и никто не приступает. Подали окрошку. Огурец свежий. Лук нельзя подавать. Ни в супы, ни в окрошку. Почему? Не знаю. Поели. Окрошку поставили. Она покрестится, говорит: Господи, Иисусе Христе, Сын Божий, помилуй меня! Кушайте, питайтесь во славу Божию. Наставник разрешает всё. Начали есть. Сначала кутью из пшеницы с медом. Кажённая – очищенная. Пока молятся, покадят, чтобы она очищенная была от всего. Кадят кадилом с молитвой. Съели. Едят все молча. Кутью отъели. Стол на 14 человек – три чашки стоят с кутьей. Все из общих чашек едят. Вилки нет вообще. То, что касается хлеба, нельзя вилкой есть. Потому что хлеб приравнивается к Христову телу. И хлеб вверх ногами, вверх корочкой нельзя ложить. Пирог, все хлебные изделия. Положи тебя вверх ногами – тебе хорошо будет? Потом начинают давать куриный суп. Это куриная лапша. Стараются курицу домашнюю взять, лапшу накатать домашнюю. Люди старые, привыкшие к такому труду, для них это не составляет трудности всё такое сделать. Благословляются на курицу с лапшой. Следом несут мясной суп. Обычно делают баранину. Маленькими кусочками, без косточек. Бабушки старенькие, чтобы не было никаких проблем кость грызть или жир. Во славу Божию. А кто-то котлеток наделает, фрикаделечки с картошкой. После уха подается, потом рыба жареная. Затем подаются каши. Ты не объедаешься. Ты это всё попробовать должен. А ты не объ-

едайся. Нет обжорства. Всё это идет тебе в благодать. И кроме того, пироги сладкие, с капустой, всякие. Помаленьку это всё поели. Благодарятся на милостыньку. Милостыню подают по солнышку (по часовой стрелке), начиная с мужчин. Подают не только за покойного, но и за своих умерших. Она подала милостыньку, потом опять благословила: кушайте, питайтесь во славу Божию. Из напитков готовят компот и квас. Кисель делают такой, как по старинной обрядческой кухне, чтобы ложкой хлебать. Из ягоды делают сейчас. Толстый, густой. Смородину, кислицу. Бабушки делают белый кисель с крахмалом и медом. По окончании еды все опять молятся. Песнопения, стихиры идут. Потом поминание усопших идет. Минут 15–20. Тебе поклонялись, ты поклонялся. Поблагодарил за все труды, тебя поблагодарили за участие [Инф. 2].

Похороны и поминальный обед продолжаются с момента отпевания с 8 часов утра до 14 часов. Сам обед занимает около часа.

Поминальная практика после похорон. До 40 дней надо выбеливать все стены в доме:

Все так делают. После девятого дня начинаешь белить всё. Чтобы она пришла и квартира чистенькая. Душа придет и проверит, как ты приготовилась [Инф. 4].

Кто-то нанимает односельчан, кому-то помогают родственники. До 40 дней стараются каждый день ходить на могилу – «попроведать». Если в день похорон на обед приходят все желающие попрощаться с покойным, то на дальнейшие поминальные обеды (третины, девятины, сорочины, години) уже приглашают специально. Обеды сопровождаются панихидами. До 40 дней стараются «раздать-подать» все вещи покойного. В последнее время стало заметно сокращение дней поминовения: объединили третины и девятины. На третины лишь подают милостыню, а на девятины делают обед, подают милостыню и заказывают две панихиды. В дни поминовения посещают могилу и раздают «милостыньку» – «можно фрукты, но лучше стряпаное – хлебное – пироги, булку хлеба». Детей поминают конфетами. Иногда раздают деньги (от 10 до 50 рублей).

На 40 дней ложку, которой ел, забираешь. И обязательно посуду – кружечку, чашечку. На 9 дней – кто-то полотенце, кто-то фартучек, кто-то носочки. У кого возможность есть, в полотенце денежку кладут. «Покойник стоит у ворот, не просит, а свое возьмет». И если нет, не подашь милостыньку, всё равно пропадет. Либо украдут, либо сгорит, либо потеряется. Всё равно покойник возьмет. На годовщину обязательно надо милостыньку подавать. Там вот в собор пришли, там подали по две десятки на булку хлеба, зато всем миром помолились за этого человека [Инф. 2].

У местных старообрядцев не принято посещать кладбища на Пасху. Обычно они ходят прибрать могилу в последнюю субботу перед Пасхой, а затем в родительскую – на Радоницу. Большинство жителей ходят на кладбище во вторник, т.к. в этот день съезжаются все родственники. Считается, что в этот день надо непременно подать милостыню (яйца и пироги), причем можно даже не посещать могилу, но обязательно подать три «милостыньки» (трем семьям как минимум). Стараются подавать в первую очередь детям.

Обязательность подачи «милостыньки» глубоко проникла в сознание верующих, предопределила их поведение именно в поминальные дни. Отношение к милостыне как к явлению, непосредственно связанному с потусторонним миром и загробным существованием человека передается из уст в уста:

Милостыня спасает. Говорят, десятую часть доходов надо на милостыньку отдавать. Есть такая притча. Жил мужчина. Вел нетрезвый образ жизни, пил, прелюбодействовал. Но раздавал милостыню. Когда умер, на Страшном суде в ад его определили. А птица-милостыня слетела с престола, и он милостыней этой спасся. Подашь милостыню – тебе больше возвращается [Инф. 2].

Подобными рассказами вера в действенность подачи «милостыньки» укрепляется, тем самым укореняется необходимость соблюдения этой нормы, обеспечивается ее преемственность.

В течение XX в. усть-коксинские кержаки обмирщались, чему в немалой степени способствовали брачные союзы, заключавшиеся вне зависимости от этноконфессиональной при-

надлежности партнеров и нарушавшие социальную гомогенность старообрядцев. Несмотря на отказ от многих обычаев, старообрядчество в Усть-Коксинском районе в последнее время переживает обновление, как переживает обновление религиозная жизнь всего постсоветского общества:

Старообрядцы молодцы. Берут себе адептов. Подбирают. Веру держат. Они не исчезнут [Инф. 6].

Старообрядчество умирает, но оно будет жить. Это такая вера – они очень сильный народ [Инф. 7].

Сейчас у нас в молебный дом молодежи много ходит. 45-летние женщины [Инф. 1].

Наряду с тем, что некоторая часть потомков старообрядцев «перекрещивается», общины пополняются и пожилыми людьми, которые начинают «кержачить» после выхода на пенсию, и неофитами (те по-особенному одеваются на молебен – платок, юбка или сарафан, называемый «горбачи» [Инф. 4]; мужчины отпускают бороду). Поэтому детей в старообрядческих семьях продолжают «погружать» (крестить), молодых – «сводить», а не венчать в церкви. Этим кругом семейно-религиозной обрядности кержаки очерчивают и тем самым фиксируют свою идентичность.

Выстраивая параметры новой идентичности, кержаки пытаются восстанавливать и поддерживать различные религиозные ограничения, что проявляется и в установках, связанных с участием в похоронном обряде. В частности, присутствие лиц разных вероисповеданий допускается на похоронах кержаков, однако участие самих староверов в прощании с иноверцами грозит им епитимьей:

30 лестовок надо в землю отмолиться за то, что похоронила человека не своей веры. Хоронить своих надо [Инф. 2].

Из интервью в с. Мульта:

Вот мне на пост досталось 30 лестовок за то, что тетю Шуру похоронила – папину сестру [Инф. 2].

Неписанные правила продолжают поддерживать некие невидимые границы между разными мирами:

А к моей маме православной (на похороны – К.С.) не пришли кресты. Ни родственники, ни соседи. Сказали: нам потом слишком много надо будет отмаливать. Молодые пришли, которые 100 поклонов могли сделать [Инф. 5].

Таким образом, исчезновение некоторых бытовых традиций старообрядцев (например, «доброй» посуды и пр.) привело к стиранию внешнего в идентичностях старообрядцев и православных последователей РПЦ, но не коснулось более глубоких ментальных основ.

Погребальная практика современных усть-коксинских старообрядцев, их последовательность в отправлении всех этапов обрядности свидетельствует об императивности не только представлений о том, как «надо», «как положено», но и действий, обеспечивающих соблюдение этих норм. «Включенность» знаний о правилах поведения в их повседневность свидетельствует о наличии некоего нормативного поля, не предусмотренного ни в одном светском законодательстве, но чрезвычайно важно, актуального для человеческого взаимопонимания/непонимания. Несоблюдение этого порядка не ведет к каким-либо суровым санкциям в общеизвестном смысле, но имеет не менее серьезные последствия для их нарушителей: становясь своего рода изгоями в собственном сообществе, не осужденные, но обсуждаемые его членами, они рискуют остаться если не в изоляции, то, по меньшей мере, на некоторой удаленности от ядра общины (в частности, одну из жительниц села отлучили от молебнов и от общины за то, что она вышла замуж после 60 лет). Так эти обычаи обретают силу принудительной нормы (в форме непрямого принуждения), свойственной праву.

В цикле брачно-семейной обрядности похоронно-поминальный обряд отличается наиболее публичным характером: проводить в последний путь, «проститься» с покойным приходит вся деревня. Не в последнюю очередь благодаря этому

наглядно осуществляется демонстрация приверженности правилам «благочестивого» поведения и со стороны семьи покойного, и со стороны ее окружения. Очевидно, что наряду с предусмотренным религиозно-сакральным предписанием индивидуального «прощания», регулярную и устойчивую практику отправления обряда обеспечивает фактор Коллективного.

Список информантов

- Инф. 1 – В.Н.Б., 1966 г.р., пос. Усть-Кокса, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.
Инф. 2 – П.В.К., 1959 г.р., с. Мульта, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.
Инф. 3 – К.И., 1938 г.р., с. Октябрьское, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.
Инф. 4 – П.Г., 1940 г.р., с. Верх-Уймон, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.
Инф. 5 – Н.М.И., 1966 г.р., с. Мульта, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.
Инф. 6 – Л.В.Б., 1958 г.р., пос. Усть-Кокса, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.
Инф. 7 – Л.М.К., 1959 г.р., с. Чендек, зап. С.С. Крюковой в 2012 г.

Литература

- «Немного думано, да хорошо сказано». Воспоминания староверов. Записала Р.П. Кучуганова. Новосибирск, 2011. С. 6.
ПМА – Полевые материалы автора. Республика Алтай. Усть-Коксинский район (Усть-Кокса, Мульта, Верх-Уймон, Чендек). 2012 г.
Громыко М.М. Покаяние в народной жизни. Понятие греха и кары Божией // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001.

Трансформация хантыйских похоронно-поминальных обрядов в Шурышкарском районе ЯНАО

Надежда Бирюкова

Традиционные верования и их элементы проявляются не только в жизни различных народов (например, в свадебных обрядах, при рождении детей), но и в их смерти, а конкретнее, в похоронно-поминальных обрядах. Свадьба становится более светской, стандартной, а похороны проводятся нередко так же, как и пятьдесят лет назад. Для традиционной обрядности полстолетия – небольшой срок, однако в XX веке начали происходить стремительные изменения в социальной структуре и культуре общества, повлиявшие на привычный для людей уклад их жизни и на её обрядовую сторону. Но в целом похоронно-поминальные обряды традиционных народов не были утрачены.

Полевые материалы и методы сбора информации

На сегодня элементы традиционных верований и представлений сохранились у многих народов Крайнего Севера. В данной статье будет сказано о локальной группе северных ханты¹ Шурышкарского района Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО). Этот район расположен в западной части ЯНАО РФ. На начало 2012 г. здесь проживало 9807 человек, в число которых входят ханты, русские, коми-зыряне, ненцы и представители других народов.

В основе данного исследования лежат материалы, полученные в июле 2012 г. Полярным отрядом Этноэкспедиции «Урал–2012» под руководством чл.-корр. РАН А.В. Головнёва, в которой

¹ В данном исследовании обозначение ханты не имеет склонений. Хотя учёные и писатели допускают «хантов», «хантыйка» и т.д., автор данной работы склоняется к тому, что следует писать именно «ханты». К примеру, соседний народ манси иначе не называют (в русском языке не употребляют слов «мансийка» и т.п.).

участвовала и автор данной статьи. В ходе работы Полярного отряда проводились исследования по программе «Этнокультурное наследие и идентичность» в Шурышкарском районе ЯНАО, включавшие в себя анкетирование и интервьюирование местного населения, наблюдение за жизнью людей в посёлках (в том числе в райцентре – селе Мужы) и на рыбацких песках. Опрашивались не только ханты, но и коми-зыряне, русские. Однако в основном именно ханты занимаются традиционными промыслами: рыболовством и оленеводством, – русские и коми-зыряне делают это в меньшей степени. Также ханты сохраняют и посещают на территории Шурышкарского района родовые святилища и хантыйские кладбища (коми-зыряне, перейдя в христианство, давно хоронят умерших на православных кладбищах). Помимо рыбацких песков, посёлков и деревень автору статьи удалось собрать материал на территории природно-этнографического парка-музея «Живун» (раньше здесь была деревня Ханты-Мужы). Этот парк-музей под открытым небом летом представляет собой базу для проведения детских этнотуристических выездов. Дети разных национальностей знакомятся здесь с традициями и бытом ханты. Но нужно отметить, что многие пожилые работники «Живуна» помнят жителей деревни Ханты-Мужы (сейчас в ней никто не проживает). Когда они приезжают в Ханты-Мужы, то стараются посетить старое и новое кладбища, расположенные недалеко от деревни, чтобы почтить память умерших (нередко и кровных родственников). «Живун» – это и современный культурно-образовательный объект, и исторически значимая для ханты территория.

Похоронный обряд ханты

О смерти близких ханты обычно оповещают друг друга не прямо, а несколько иносказательно [Талигина 2005: 111]. Имя человека с момента смерти табуировано, поскольку нельзя тревожить покойника, давать ему вернуться в мир живых. Умерший должен окончательно покинуть Средний мир, в котором живут люди.

Покойника обмывают, переодевают перед захоронением. Привычный для Крайнего Севера холод в представлениях ханты – проклятье Нижнего мира, безвозвратно забирающего к себе живых. Отмечается, что умершего раньше почти всегда хоронили в одежде, предназначенной для зимнего времени, на руки надевали рукавицы, а тело заворачивали в оленью шкуру. Это должно было отгородить покойника от живых [Зенько, Козьмин 1990: 150]. В гроб умершего кладут обычно на спину, лицо чаще покрывают платком (раньше покрывали куском оленьей шкуры).

Как в доме, так и на кладбище в гроб с покойником кладут его личные вещи (одежду, посуду), которые необходимо испортить. Ханты специально портят вещи покойника, но это характерно и для других традиционных народов, потому что в мире мёртвых всё наоборот (нередко говорят о зеркальном его отображении миру живых).

Помимо этого в гроб кладут подарки для покойника. Эти вещи не связаны с умершим человеком, поэтому они ритуально чистые, и их не нужно ломать или рвать. Необходимо отметить, что раньше ханты не всегда клали вещи покойника в гроб, а могли развешивать их на ветвях деревьев рядом. Также существовал обычай раздавать одежду умершего беднякам либо сжигать её [Соколова 2009: 460]. Так как огонь у ханты обладает сакральным значением и связывает разные миры, то сжигание можно расценить как «посылку» в Нижний мир для покойника либо желание совсем избавиться от его присутствия в доме. Допускается вероятность того, что обряд сожжения одежды и других вещей умершего свидетельствует о существовании в прошлом обряда сжигания самого трупа [Соколова 2009: 458–460], впрочем, сейчас ханты не кремируют покойников.

Современные ханты, как и их предки, имеют обычай класть в гроб вещи, которыми покойный пользовался при жизни в зависимости от рода его деятельности, сейчас это такие предметы быта, как топор, котёл, ружьё, оленеводческие или рыболовные

предметы (раньше клали лук и стрелы). Хотя информантами в Ханты-Мужи отмечалось, что топоры и другие тяжелые¹ железные предметы стараются не класть в гроб по причине страха умершего перед железом, это может расцениваться покойником как проявление неуважения к нему.

Перед выносом гроба с умершим прощаются, целуют покрывало на месте его рта и груди, либо место перед гробом, кланяются покойнику. Дом и гроб обметают. Для этого сейчас чаще используют ветви берёзы, обладающей, согласно представлениям ханты, очищающими и защитными свойствами; береза связывает человека с Верхним светлым миром.

Раньше после выноса гроба или тела закрывали путь в Нижний мир, покрывая место, где лежал покойник, шкурой убитого животного [Талигина 2005: 92], а на место покойника клали точильный камень или нагретый в печи кремень, на порог – топор или нож остриём наружу [Соколова 2009: 454]. Сегодня это соблюдается немногими, но ханты помнят, что острый предмет на пороге не позволяет как нечистой силе, так и блуждающей душе умершего появиться в доме.

Сейчас гроб выносят из дома или чума не через дверь, а вытаскивают в отверстие в стене или в окно. Это практиковали и раньше. Но, конечно, в многоэтажном доме это уже невозможно соблюсти. В Ханты-Мужах информанты также говорили о том, что теперь гроб выносят нередко и через дверь, но покойник лежит вперёд ногами, что сами ханты характеризуют как элемент православной похоронной традиции.

Теперь гроб на кладбище относят не родственники (как и у христиан), но раньше, в силу тесных родственных отношений, для перемещения гроба на кладбище шли самые дальние родственники, которым умерший мог принести меньше вреда. Если гроб понесут родственники, это может расцениваться покойни-

¹ Небольшой железный предмет не расценивается как более значимый, чем топор. Важны как материал, так и вес. Железные предметы все-таки кладут, по всей видимости, из-за незнания более древних обычаев и запрета.

ком, чья душа ещё находится в Среднем мире, как желание поскорее от него избавиться. Разгневанный умерший в таком случае будет пытаться вредить своим живым родственникам.

Раньше хоронили в день смерти или на следующий, а теперь это делают позднее – через 2–3 дня [Соколова 2009: 454]. Это объясняется государственными нормами (медицинское освидетельствование, фиксация факта смерти в правоохранительных органах и т.д.) и невозможностью из-за этого похоронить человека на месте, если он умер вдали от населённого пункта.

Кладбище (*халась-пугор*, или *халас-пугор* – «посёлок мёртвых» или «деревня мёртвых») должно отделяться от территории живых границей, обычно водной. Место для кладбища стараются выбирать сухое, песчаное, высокое, как для поселений. Родственников всегда хоронили рядом друг с другом [Талигина 2005: 122]. Изначально кладбища были родовые, но сейчас, в связи с большим количеством людей, принадлежащих к разным родам, кладбища стали просто сельскими.

Хантыйские гробы, располагающиеся на старом и новом кладбищах около деревни Ханты-Мужи, находятся на земле с незначительным углублением под ними. Старые могилы уже настолько сильно вошли в землю, что можно предположить под деревянными гробами наличие небольших ям.

В центральной части западной зоны района (бассейн реки Войкар) расположена деревня Усть-Войкар (встречается название Усть-Войкары). Необходимо отметить, что некоторые исследователи указывают на наличие в этом посёлке кладбища, характерного для ненцев. Ханты из других посёлков иногда называют это кладбище *ур хала* («ненецкая могила», «ненецкое кладбище»). Захоронения здесь значительно отличаются от хантыйских. Ненцы не зарывают умерших в землю, а хоронят их на земле в ящиках-гробах, похожих на нарты, погребальные ямы отсутствуют, сруб, более похожий на деревянный ящик, сверху расширяется, и его углы скрепляют специальным шестом с перекладами, а крышу накрывают 4–5 пластами дёрна [Шабаев, Уляшов 2001: 126]. Гробы ставят головой на за-

пад (при каслании (кочевании) нарты ставят носом к востоку), одежда надевается на покойника наизнанку, завязывать ничего нельзя, вещи ломаются [Головнёв 1995: 205–206].

Человека, умершего вдали от родного селения, стараются привезти и похоронить на кладбище своего села, чтобы он не мучился на том свете и не вредил живым людям. Но это не всегда возможно осуществить, потому что тело человека может быть не найдено, либо его смерть неестественная (человек утонул, сгорел, замёрз, его задрал медведь, он покончил жизнь самоубийством). Если человек умирает во время каслания (кочевания), то его, как это характерно для кочевников, могут похоронить в тундре в специальных нартах.

Ориентация хантыйских могил сейчас не является единой. В Ханты-Мужах расположение могил в основном с севера на юг. Первоначально могилы располагались таким образом, чтобы голова умершего была обращена к северу, а ноги – к югу, поскольку Нижний мир, согласно представлениям ханты, находится на севере. Позднее могилы поменяли ориентировку на восток – запад (лицом к восходу солнца) [Соколова 2009: 458]. Хантыйские исследователи придерживаются мнения об ориентации север – юг. Например, на реке Сыня Шурышкарского района находится Нёсс-юганское кладбище, общее для сынских ханты. И здесь также существует ориентация север-юг [Талигина 2005: 123].

Что касается материала, из которого делаются гроб на хантыйском кладбище, то это всегда дерево. Гроб напоминает небольшой домик с окошком, которое открывается и закрывается при посещении могилы (подробнее об этом сказано в описании поминального обряда). По словам информантов в Ханты-Мужах, гроб делают высоким и широким, чтобы покойнику было удобно. Щепки от гроба стараются сжигать [Талигина 2005: 136]. Любое могильное сооружение – это дом умершего, части которого не должны находиться в мире живых (в Среднем мире).

Некоторые категории умерших принято было раньше хоронить по особым правилам. Это относится, например, к похоронам маленьких детей и рыбаков.

До начала XX в. ханты практиковали воздушное погребение. Умерших младенцев было принято хоронить в дуплах деревьев. Считалось (и так принято считать до сих пор), что в ребёнка с ещё не прорезавшимися зубами не успела вселиться душа его предка. На реке Сыне таких детей хоронили в лесу в деревьях или вешали колыбель с мёртвым ребёнком на дерево [Соколова 1978: 170]. Дерево для ханты до сих пор является особой переходной границей между Средним и Верхним миром, а поднятие ребенка наверх, от земли можно объяснить желанием оградить его ещё невинную душу от Нижнего тёмного мира. Информанты, опрошенные на рыбацких песках, указали, что сейчас в дуплах деревьев матери оставляют плаценту, пуповину, оберегая тем самым ребенка от вмешательства тёмных сил Нижнего мира.

Существуют свидетельства о ранних грунтовых захоронениях и погребении в лодках. Лодка распиливалась пополам и имела у ханты название – «идущий по воде дом». Так хоронили только рыбаков [Кулемзин 1990: 90–92]. Лодку портили, по всей видимости, чтобы обозначить переход в иной мир и реальность, отличную от живого мира. Также покойников хоронили в лодке, обрезая её нос и корму по росту умершего, а сверху накрывали и зашивали берестой [Соколова 2009: 468]. Сейчас на кладбищах практически не встречается даже рыболовных принадлежностей (по словам информантов-рыбаков, в гроб могут класть лишь рыболовные снасти для умершего рыбака). Однако рядом с захоронениями на кладбищах ханты часто можно увидеть перевернутые нарты и олени черепа с рогами. Отсутствие лодок можно объяснить тем, что рыбаки сейчас используют современные лодки с японскими моторами, которые неуместно и, в первую очередь, непрактично приносить и оставлять на кладбище. А традиционные нарты используются оленеводами до сих пор, и это не тяжелое дорогостоящее транспортное средство, по сравнению с железными машинами и лодками. Тем более, оно делается вручную самими хантами.

Поминальный обряд

После установки гроба на землю женщины разводят костёр и готовят поминальную пищу. У каждой родственной группы есть постоянное кострище, костер на котором возобновляется во время новых похорон. Это обусловлено представлениями ханты о существовании на том свете одного общего для всех родственников очага. На новом месте костёр делается для человека, не являющегося кровным родственником [Талигина 2005: 123].

На костре варят рыбу, мясо, кипятят чай. Также приносят строганину из мяса оленя, лося. Плакать человека можно лишь до того, как будут разложены продукты, иначе покойники обидятся, подумав, что родственникам жалко угощения.

Северные ханты на кладбище обычно накрывают три стола. Один стол ставится около покойника, второй – в середине территории поминок (но тоже недалеко от огня и могилы), для всех пришедших, а третий – около огня. Чаепитие – это первое застолье. Во время него могут распивать спиртное, петь личные песни (родовые, сочиненные родственниками, известные в основном им) [Талигина 2005: 125]. Оставшуюся еду уносят с собой или отдают собакам. Хотя сейчас в Ханты-Мужах можно обнаружить остатки еды около могильного домика и пустые или недопитые бутылки со спиртным (обычно водкой).

Второе застолье, или «средний стол», он же «погребальный пир» северных ханты, на взгляд автора данной работы, является переходной границей между Нижним и Средним мирами. Возможно, по представлениям ханты, во время такого пира происходил символический контакт с Верхним миром, в ходе которого живые члены общины сообщают высшим силам, что умерший с помощью родственников покидает мир живых. Во время застолья женщинам положено соблюдать обряд избегания, прикрывая лицо платками, при этом платки надевают наизнанку [Талигина 2005: 124–135]. Это можно сравнить со специальной порчей вещей покойника перед укладыванием их

в гроб. Третье застолье проводится около огня, оно является завершающим на обряде проводов покойника. Родственники прощаются с умершим и готовятся к уходу с кладбища.

Сейчас часто можно увидеть кресты на кладбищах ханты. Но это не значит, что православие полностью заменило традиционную обрядность ханты. Рядом с крестом может располагаться, например, олений череп, висющий на дереве, а в ногах умершего человека ставится стол и ящик с посудой, которой он пользовался при жизни. В надмогильном домике делается «отверстие для руки». В будущие посещения покойника это «окошко» открывают и ставят рядом с ним чашку с водой, беседуют с умершим, поминают его и уходят, закрыв отверстие в домике. Известно, что ранее у ханты существовало устойчивое представление о том, что вино нельзя лить на землю кладбища, так как покойник будет грызть землю, пропитанную алкоголем [Соколова 2009: 473], впрочем, объяснения этому возможному поведению не даётся. Сейчас ханты часто говорят обратное: часть спиртного следует выливать около могилы (на православных кладбищах люди таким образом нередко поминают усопших). Окошки «домиков» на кладбищах тоже не всегда закрыты, хотя это должно строго соблюдаться. Вероятно, не все приходящие на кладбище точно знают обо всех правилах посещения этого важного места. Некоторые элементы обрядов утрачиваются, когда теряется их смысл.

После проведения предпохоронного и похоронного обрядов с покойником прощаются. Часто предупреждают о запрете оглядываться, чтобы покойник забыл о живых людях как можно скорее. Самым последним с кладбища должен уходить кто-то из старших (сильный и мудрый). Ему следует отломать от берёзы веточки и положить их поперёк дороги, перегородив тем самым умершим путь в мир живых. Хотя это предполагается проделывать всем, кто уходит с кладбища (даже чужим людям). На кладбище нельзя есть ягоды, собирать цветы, потому что всё это принадлежит деревне мёртвых.

Траур

Сроки траура у ханты определяются по-разному, но сейчас чаще говорят о сроках, характерных и для православной традиции (значимыми являются, например, 40 дней). Хантыйский исследователь Н.М. Талигина отмечает, что сейчас траур по умершей женщине соблюдается 4 дня, через 40 дней, 4 месяца и 4 года, по умершему мужчине – 5 дней, 50 дней, 5 месяцев и 5 лет [Талигина 2005: 134]. Важно отметить, что траур распространяется и на соседей. После 4–5 дней траура соседи и родственники могут заниматься промыслами. Нужно отметить, что до сих пор ханты относят цифру 4 к женскому началу, цифру 5 – к мужскому (пятым у мужчин является детородный орган).

Во время траура нельзя завязывать одежду (это делают лишь живые), носить блестящие вещи или пользоваться блестящими предметами быта (они привлекают покойника; отчасти можно провести аналогию с зеркалом у других народов), запрещено смеяться, носить яркие вещи. Раньше в порядке вещей было давать прозвище тёзкам покойника [Талигина 2005: 131], чтобы не тревожить душу умершего. Сейчас детей называют в честь умерших родственников, как это встречается у русских. Но ханты, строго соблюдающие традиции, стараются придерживаться правила не давать детям имена, принадлежащие их умершим предкам.

Иттарма и ура

После смерти человека ханты делают его изображение, которое символизирует вместилище души умершего. Такие изображения бывают двух видов – *иттарма* – для людей умерших обычной смертью, и *ура* – для людей, умерших неестественной смертью (например, покончивших с собой).

Определение значения иттарма может быть разным. Изначально это вместилище души умершего, но впоследствии оно обычно становится домашним духом-покровителем (предком).

Иттарма изготавливают на 4–5 день после смерти. Раньше фигурку иттарма отливали из свинца и другого металла, если человек погибал насильственной смертью, и из дерева, если умирал сам [Соколова 2009: 478]. Кусок дерева обычно брали от шеста чума или венца сруба дома, где жил покойник [Бауло 2004: 89]. Сейчас иттарма делают в основном из ткани (одежда умершего), лицо может заменять монета (или его совсем нет), потому что ханты считают, что при наличии лица в деревянный остов может вселиться нечистая сила (лицо подтверждает сходство с человеком, по той же причине детские хантыйские куклы-акани также не имеют лица, чтобы злой дух не смог вселиться в куклу). Одежда, в которую одевают иттарма, зависит от того, в какое время года умер человек. Если смерть случилась зимой, то одежда зимняя, летом – летняя. Размеры иттарма небольшие, у сынских ханты (шурышкарские ханты, живущие по реке Сыня) – от 18 до 22 см. Сначала иттарма берут к столу во время еды, разговаривают с ней; в ящик, где она хранится, кладут лакомства. Через 4–5 месяцев, иногда через 4–5 лет, иттарма относят к домашним духам или в лес, одежду иттарма могут помещать в специальное хранилище – лух [Соколова 2009: 479–480]. Этот срок определяется временем траура. В многоэтажных домах иттарма хранят на специальных полках или даже на балконе.

Если человек умер неестественной смертью или тело не нашли (поэтому его невозможно захоронить), то делают другое изображение, которое называется ура. Оно имеет размеры больше, чем иттарма – до 40 см в высоту. Ура делают из ткани одежды, которую носил умерший.

Ура кладут в специальные амбарчики ура-хот. Ура-хот – это, условно, поминальное сооружение, кенотаф (могила без покойника) высотой 1–1,5 метра от земли. На месте ура-хот развешивают олени череп с рогами, ленты (в основном белые). Сведения о том, спустя сколько дней делают ура-хот, противоречивы. Одни ханты говорят, что амбарчик сооружают через 2–3 дня после похорон, другие называют время, приходящееся



*День Рыбака. ЯНАО, Шурышкарский район, пески. Июль 2012.
около д. Ханты-Мужжи. ЯНАО РФ, Шурышкарский район,
фото Н.А. Бирюковой*



*Кладбище около д. Ханты-Мужжи. ЯНАО РФ, Шурышкарский
район, фото Н.А. Бирюковой*



Ура-хот - условно поминальное сооружение, кенотаф (могила без покойника) высотой 1-1,5 метра от земли. Д. Усть-Войкар, ЯНАО РФ, Шурьшкарский район, фото Д.А. Полетаева



Череп жертвенного оленя на кладбище около д. Ханты-Мужжи. ЯНАО РФ, Шурьшкарский район, фото Н.А. Бирюковой



*Могила с крестом на
хантыйском кладбище
у д. Ханты-Мужи.
около д. Ханты-
Мужи. ЯНАО РФ,
Шурышкарский район,
фото Н.А. Бирюковой*

на срок через 4–5 месяцев. Последний срок обычно определяют для утонувших людей. Поминки по утопленнику совершаются и на месте смерти, и около ура-хот.

Подводя итоги, нужно отметить главные особенности трансформации похоронно-поминальных обрядов.

В статье были рассмотрены главным образом обряды шурышкарских (северных) ханты ЯНАО, так как автор имеет собственные полевые материалы, собранные на территории проживания этого народа.

Похоронный обряд ханты претерпел изменения в сторону православия (вынос гроба через дверь, установка надмогильного креста), однако он синкретично сосуществует с традиционными похоронными элементами, что проявляется как

в поэтапности похорон, так и во внешнем виде хантыйских могил.

Поминки шурышкарских ханты также имеют связь с православием (например, сроки траура, поминальные напитки). Но даже без полного понимания поминального обряда, бытующего в наши дни, ханты всё равно сохраняют большинство элементов обряда. Шурышкарские ханты по сей день изготавливают ура и иттарма, считая их очень важными и в современной жизни. А ура до сих пор «захораниваются» на отдельных кладбищах.

У ханты наблюдается своеобразный религиозный синкретизм, который выражается в большей степени в их похоронной обрядности и в отношении к духам. К сожалению, смысл многих элементов погребального культа был утрачен ханты ещё в XX в. Но благодаря исследователям различных сторон жизни ханты, ещё возможно правильно интерпретировать традиционные обряды, которыми интересуются и сами представители этого народа.

Литература

- Бауло А.В.* Домашние (семейные) святилища северных хантов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 1 (17). С. 89–101.
- Бауло А.В.* Иранские и среднеазиатские сосуды в обрядах обских угров // Проблемы межнационального взаимодействия народов Сибири. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2002. С. 12–27.
- Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
- Зенько А.П.* Категория духов-покровителей в воззрениях хантов и манси // Религия и церковь в Сибири. Сб. научных статей и документальных материалов. Вып. 4. Тюмень: ТомГУ, Творческое объединение «Лад», 1992. С. 3–12.
- Зенько А.П., Козьмин В.А.* Представления о человеке в погребальном обряде северных хантов // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Том. ун-т, 1990. С. 147–156.
- Кережи А.* Традиции и инновации в культуре городских и сельских хантов // Этнокультурное наследие народов Севера России. К юбилею

- д.и.н., проф. З.П. Соколовой. М.: ООО «Август Борг», 2010. С. 121–133.
- Кулемзин В.М.* Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Том. ун-т, 1990. С. 87–105.
- Кулемзин В.М.* Некоторые способы цветообозначения у хантов // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск: ТомГУ, 1983. С. 124–128.
- Кулемзин В.М.* О хантыйских шаманах. Тарту: Отделение фольклористики эстонского литературного музея, 2004.
- Молданова Т.А.* Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Томский ун-т, 2001. 354 с.
- Молданова Т.А.* Фольклор, сновидения, адаптация современных хантов // Финно-угроведение. 1996. № 4. С. 46–54.
- Новикова Н.И.* Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск: Том. ун-т, 1980. С. 95–104.
- Павлинская Л.Р.* Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб: Наука, 2007. С. 9.
- Перевалова Е.В.* Две традиции в сакральном отношении к собаке у нижнеобских хантов // Интеграция археологических и этнографических исследований. Материалы IV Всероссийского научного семинара, посвященного 60-летию со дня рождения В.И. Васильева. Часть II. Новосибирск; Омск. 1996. С. 83–87.
- Перевалова Е.В.* Обдорские ханты (хаби): к вопросу о формировании группы // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы международного симпозиума). Т. 2. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 1998. С. 379–391.
- Соколова З.П.* О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. АН СССР Сибирской отделение. Институт истории, филологии и философии. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1978. С. 169–175.
- Соколова З.П.* Северные ханты (Полевые дневники). М.: ИЭА РАН, 2011. С. 111–353.
- Соколова З.П.* Ханты и манси: взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009.

Сынские ханты / Аксянова Г.А., Бауло А.В., Перевалова Е.В., Рутткаи-Миклиан Э., Соколова З.П., Солдатова Г.Е., Талигина Н.М., Тыликова Е.И., Федорова Н.В. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2005.

Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск: Том. ун-т, 2005.

Федорова Е.Г. Река в погребальной обрядности народов Сибири // Реки и народы Сибири: Сборник научных статей. СПб: Наука, 2007. С. 217–218.

Шабаетв Ю.П., Уляшов О.И. Шурышкарские ханты: проблемы культурной эволюции // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2002. С. 120–129.

ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ И НАРРАТИВЫ

Танатологические мотивы в документальных текстах о времени социалистического строительства в Заполярье¹

Ирина Разумова

По мысли, высказанной Ю.М. Лотманом, идея смерти, будучи отделена от первичного ряда значений, превращается в один из универсальных языков культуры [Лотман 1994: 422]. Варианты завершения жизни людей в определенную эпоху, представленные в литературных текстах, соответствуют интерпретации и оценке исторических процессов и событий авторами. Исходя из этой предпосылки, мы предприняли анализ документальной литературы путем выявления танатологических мотивов в текстах, определения их семантики, функций. Основанием послужила литературоведческая концепция танатологического мотива, в наиболее разработанном виде представленная в трудах Р.Л. Красильникова [Красильников 2007, 2009]. В структуре мотива выделяются актанты (главные персонажи), предикативная основа и сирконстанты (обстоятельства смерти). В ряду последних особое место занимает хронотоп смерти.

Основным предикатом танатологических мотивов является факт смерти определенного типа: естественной или насильственной [Красильников 2009: 15–16]. Сюжетопорождающие возможности насильственной смерти значительно выше. Смерть, «естественная» в типологическом плане, дискурсивно тяготеет к насильственной и требующей объяснения в силу са-

¹ Статья выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Погребально-мемориальная культура “советских” городов в XX– начале XXI вв.».

мого ее отрицания. Поиски причин смерти и традиция даже в простом тексте некролога указывать на них или на внезапность, требующую объяснения и составляющую интригу («умер от...», «после...»), – тому подтверждение. Основу развития сюжета естественной смерти могут составить, в частности, мотивы борьбы со смертью (любые действия по «выживанию», продлению сроков жизни) или, напротив, подчинения ее закону. Сюжет создают также мотивы танатологической рефлексии автора по поводу чужой и собственной смерти. Они позволяют организовывать ретро- и проспективное видение событий, то есть оформлять память о них, оценивать и переоценивать настоящее и перспективы, что важно и для историков, и для хроникеров, и для мемуаристов: «совершившееся событие отбрасывает ретроспективную тень, и характер произошедшего решительно трансформируется, <...>, взгляд из прошлого в будущее, с одной стороны, и из будущего в прошлое, с другой, решительно меняют наблюдаемый объект» [Лотман 1994: 426].

Смерть в социальном смысле представляет, как известно, определенный сценарий поэтапного ухода из жизни. Предикаты танатологических мотивов могут быть связаны с действиями по прогнозированию, подготовке, осуществлению смерти, погребению («прощанию»), поминовению и мемориализации умершего. В частности, действия живых по осмыслению конкретного факта смерти и включению умерших в сферу памяти имеют многообразные реальные результаты. Смерть выполняет иницирующую функцию, побуждая не только к деятельности по «увековечиванию памяти», но, например, к совершенствованию производственных технологий, безопасности, научному поиску и т.д. В этом отношении «имеет смысл» не только «неестественная» смерть или несчастный случай [Бодрийяр 2000: 292], но потенциально любая – поскольку она имеет социальный резонанс, особенно если личность умершего включается в тот или иной институциональный пантеон. Смысл, связанный с политическим, производственным, научным и т.д. использованием смерти, лучше всего закрепляется

устойчивыми формулами некрологов, которые фиксируют принятие на себя живыми определенных обязательств перед покойными. Г. Орлова, исследовавшая советский политический некролог, справедливо отмечает, что «дискурсивной реакцией на невосполнимую утрату становилась консолидация» [Орлова 2009: 198]. Социально-интегративный, мобилизационный, политический потенциал смерти используется в исторической, публицистической, очерково-биографической литературе в той мере, в которой этому способствуют ценности, идеология, отношение к личности и «человеческим ресурсам».

Рассматриваемые нами тексты объединяются функцией документирования событий и жизни реально действующих в истории персонажей. Хронологически и тематически они освещают период, который принято называть «историей промышленного освоения Крайнего Севера», в нашем случае – Кольского полуострова. Индустриализация края имеет несколько символических точек отсчета. Ими принято считать, прежде всего, постройку железной дороги («мурманки») и основание Мурманска (Романова-на-Мурмане) (1916 г.), а также открытие горнорудных месторождений (1920-е гг.), начало их промышленной разработки и строительство предприятий и городов в центральной и южной частях полуострова (рубеж 1920–30-х гг.). Первым городом стал Хибиногорск (1931 г.), быстро переименованный в Кировск после убийства С.М. Кирова (1934 г.). Важным сюжетобразующим фактором локальной истории стал социально-демографический. С одной стороны, создание «промышленных гигантов» было фактически инициировано и осуществлялось при непосредственном участии видных ученых и высококвалифицированных технических специалистов, мобилизованных из столичных и других городов страны. С другой стороны, на строительство «городов будущего», в том числе Хибиногорска, в рекордные сроки была привлечена огромная рабочая сила, состоявшая в значительной части из репрессированных, раскулаченных и высланных крестьян. Прибывшие оказались в условиях, мало пригодных для жизни человека, что

способствовало высокому уровню заболеваемости и смертности [Куруч 2009]. Каждый социалистический город Кольского Заполярья имеет свою биографию и исторический образ, но именно с Кировском связано большее число танатологических сюжетов. Это обусловлено тем, что в его образе присутствует много атрибутов «экстремальности», связанных, помимо исторических обстоятельств, с ландшафтно-климатическими особенностями, а также с профессиями и занятиями населения, которые сопряжены с разнообразными рисками.

Отбор действующих лиц, не только жизнь, но и смерть которых попадает в историю, осуществляется определенными социальными инстанциями (корпоративными, административно-государственными, семейно-родственными, поколенческими и пр.). Институциональными агентами выступают документалисты, журналисты, биографы, мемуаристы, краеведы. Одни реализуют собственную инициативу, другие (чаще) выполняют предписанную задачу: «производственную» или инициированную публикатором (запись воспоминаний по просьбе). Авторы документальной литературы – как специалисты, так и непрофессиональные мемуаристы – в разной степени соотносят свои стремления к объективности и самовыражению. Вместе с тем все они находятся в рамках нормативно-ценностных образцов своего времени, культуры и соответствующих инстанций.

В выборе источников из огромного количества всего написанного о социалистическом строительстве в Кольском Заполярье мы руководствовались задачей представить основные типы публикаций и тексты, обладающие свойствами прецедентных, отчасти – принципом «порога насыщения». Мы ограничились книжными источниками, преимущественно тематическими сборниками. Они включают, во-первых, очерки журналистов и писателей, командированных на Север в советский период и освещавших происходящие там «цивилизационные» изменения; во-вторых, биографии выдающихся деятелей и ветеранов промышленного освоения Кольского Севера, написанные историками-краеведами и литераторами; в-третьих, воспоминания

нения самих ветеранов освоения Севера, руководителей городов и производств, реже – участников более низкого звена и современников «великих строек», в-четвертых, историко-краеведческие, преимущественно журналистские, публикации постсоветского периода, посвященные советской истории.

Семантика рассматриваемых мотивов в советский период была связана с идеями покорения природы человеком, создания цивилизации (в случае Крайнего Севера – новой жизни «на голом месте») и формирования человека нового типа. В постсоветское время актуализируются иные исторические сюжеты, в которых осмысливаются, во-первых, проблема цены победы – над природой, за цивилизацию, во-вторых, деструкция цивилизации, которая была построена в предшествующий период. Соответственно формируются и типы танатологических сюжетов. К основным сюжетам насильственной смерти (гибели) можно отнести «героический» и «жертвенный». В первом случае герой или коллективный герой погибает в борьбе с противником, как правило, одерживая не только моральную, но и фактическую победу в виде достигнутого результата своих действий. То, что результат оказывается отсроченным во времени, не меняет по существу смысла героической победы. Во втором случае основной актант является жертвой, а его антагонист – не столько «противник», сколько «убийца», чаще деперсонализированный. В конкретных текстах эти типы могут сочетаться и вступать в своеобразный диалог, подчиняясь авторской рефлексии.

Социально-стратифицирующее значение смерти в полной мере сказывается на ее представлении в письменных источниках. Оно касается, в первую очередь, выбора актантов, смерть которых литературно документируется, а также жанра, типа публикации, статуса издания, места, которое отводится для изложения события (как по объему содержания, так и по значимости в структуре целого), смысловой и ценностной наполненности мотивов. На данном этапе мы предпринимаем лишь самый общий обзор разнохарактерных источников для прояс-

нения содержательных и смысловых характеристик презентации смерти человека в контексте локальной истории, имеющей не уникальный, но все-таки собственный профиль.

Мартиролог «богатырей»

В документальной литературе начального периода социалистической индустриализации Севера процессы промышленного освоения территории осмысливаются и описываются, прежде всего, в рамках сюжета борьбы человека с природой и победы над ней. Природно-климатические обстоятельства рассматриваются не просто как исключительно «суровые», но полностью непригодные для жизни человека. Адаптированное коренное и старожильческое население из данного сюжета практически исключается, или его редкие представители присутствуют в качестве проводников по «дикому» пространству, которое лишь начинает осваиваться человеком. Авторы перифрастически, в том числе в заглавиях очерков, обозначают место действия как «Новый материк» (А. Толстой), «Ледяная Эллада», «На краю света» (И. Катаев), «На пробужденной земле» (Соколов-Микитов), «У предела» (М. Ивин) и т.п. Главные действующие лица, таким образом, стоят у «начала» истории. Кем бы они ни были по социально-статусным характеристикам: учеными, руководителями, рабочими, – участники промышленного освоения Заполярья принадлежат к «породе богатырей», или «людям богатырского замаха» (Ю. Помпеев), являясь культурными героями, борцами и первопроходцами. В очерке, посвященном работе в Хибинах И.Г. Эйхфельда – видного ученого-селекционера, организатора полярного земледелия и растениеводства, А.Н. Толстой писал: «Этот молодой человек, видимо, намеревался вступить в борьбу с самим дьяволом – с безлюдным отчаяньем природы, озаряемой полярным сиянием, овеванной мертвым дыханием полюса» [Толстой 1984: 68].

Смерть включается в это смысловое поле и одновременно – в политико-идеологический контекст. Основными персонажами

истории и актантами танатологических мотивов являются большевики как руководящая сила¹, геологи и ученые. Их смерть – всегда «гибель» от руки противоборствующей силы, в качестве которой выступает сама территория и ее природно-климатические атрибуты. В обобщенном варианте это Север (или Полярный Север), который «расправляется» с первопроходцами, известными и безымянными:

Вот три недавних случая его расправы. В конце августа поднялся в горы шестидесятилетний ботаник Ганешин. Непроглядный туман застиг его на склонах Тахтарвумчорра. Ганешин заблудился. Через восемь дней отыскиали труп старого ученого. Он скончался от разрыва сердца. Минувшим летом ушел в Ловозерские тундры одинокий геолог с компасом и снаряжением. Он не вернулся оттуда. В середине марта попал в налетевшую пургу молодой турист, забравшийся в дебри озера Пай-Кунъявр. Его нашли застрелившимся за полкилометра от жилья. Но эти смерти, все опасности и злоключения горных разведок не пугают исследователей. Они идут на север бесконечной вереницей. Вслед за ними цивилизация социализма победоносно наступает в тундры [Катаев 1983: 219].

Гибель ученого С.С. Ганешина (1879–1930) стала значимым фактом в истории освоения Хибин, она отмечена на официальной мемориальной карте Мурманской области как «место гибели» [Материалы 1983: 58]. Примечательно, что памятный знак отсутствует, это собственно место, о котором известно, что находится оно на склоне горы Тахтарвумчорр, в нескольких километрах от Кировска.

Индустриализация центральной части Кольского полуострова связана с хибинскими месторождениями, горнодобывающей и горноперерабатывающей отраслями производства и с адаптацией прибывавшего населения к специфическим ландшафтно-климатическим условиям. Основным хронотопом смерти здесь

¹ Стало политическим клише заглавие одного из ранних и наиболее известных мемуарных очерков – «Большевики победили тундру». Автор П.П. Семячкин – партийный работник, направленный в Хибины С.М. Кировым в 1932 г. [Семячкин 1972: 91–99].

являются горы, основными источниками опасности – снежные бураны в горах и лавины. Событием большой исторической значимости стал сход лавины с горы Юкспор («юкспорская катастрофа») в Кировске в 1935 г., повлекший многочисленные человеческие жертвы и инициировавший работу по созданию противолавинной службы в Хибинах. В процессе этой работы, вскоре после трагического события, погиб под лавиной Г.С. Пронченко (1900–1935) – геолог, технический и партийный руководитель. Гибель его неоднократно освещалась в историко-краеведческой и очерково-публицистической литературе, в том числе с использованием мемуарных свидетельств [Болдырев 1972; Горышин 1979; Киселев 1987б]. Беллетризованный рассказ о гибели Пронченко включает традиционные мотивы автопредсказания, изменения поведения в канун смерти (по наблюдениям очевидца), обстоятельства и сам факт «убийства»: «Человек был мертв, лавина задушила его» [Болдырев 1972: 298].

В роли персонифицированных убийц выступают ипостаси доиндустриального Севера, чаще всего – лавины и горы. В литературных текстах они нередко ассоциируются с сюжетами и персонажами мифологии коренного саамского населения. Прежде всего, убийцами оказываются духи-хозяева гор – метафорические заместители природных объектов:

Спустя несколько дней после случившейся беды Григорий Пронченко пошел в горы, на разведку. И коварный сейд¹, стороживший Юкспор, накрыл его снежным саваном... [Горелов 1984: 126].

Смерть, причиненная стихией, обретает смысл героической жертвы. Борцы с враждебной природой приносят жертвы «во имя чего-то» и «кому-то». В одном из очерков, посвященных Г. Пронченко, мотивы авторской танатологической рефлексии представляют взгляд из будущего (очерк опубликован в начале 1970-х) и связаны с оправданием данной смерти в перспективе сбывшейся мечты погибшего о создании совершенного го-

¹ Сейды – культовые объекты, природные или артефактные; у саами чаще мегалитические.

рода в Заполярье. По словам, вложенным в уста актанта, это «дело нашей большевистской партии» [Болдырев 1972: 300]. Партия – не единственная институциональная сила, присваивающая право мобилизовать людей и требовать жертв от имени цивилизационного процесса и социально-исторической необходимости. Другим институтом, безусловно, с ней связанным, является наука:

Наука требовала жертв, и опасные экспедиции не обходились без гибели людей. Но горные хребты Кукисвумчорр, Расвумчорр, Юкспор, Айкуайвенчорр уже не в силах были укрыть от смелых людей вековые тайны. Эти тайны становились известны всей Академии наук, всей ленинградской партийной организации и Москве – руководителям партии и правительства [Лукницкий 1979: 14].

Научно-промышленное освоение территории, идеологизируясь, предстает и риторически оформляется в сюжете о добывании культурных благ ради всеобщего счастья. Любой участник этого коллективного действия – потенциальный культурный герой-победитель или погибающий, но побеждающий смерть «героический безумец» [Лотман 1994: 421], будь то известный ученый, партийный руководитель, рядовой геолог или рабочий-строитель. У последних, конечно, меньше шансов остаться в истории. Шанс дает, например, статус «первого умершего»: «Безумцы» борьбы за счастье человечества ведают, что венки славы бывают и посмертными. Поэтому нельзя забыть скромного горняка Сергея Смирнова, первым павшего в битве с сейдом Кукисвумчорра, — побежденная гора и приняла его прах [Горелов 1984: 125]. Смерть рабочего Смирнова стала прецедентным фактом истории освоения Хибин. Впервые о нем написал геолог Л.Б. Антонов в воспоминаниях о начале апатитовых разработок на Кукисвумчорре в 1929 г., впоследствии этот текст цитировался или использовался в пересказе другими авторами:

Работать на горе было невыносимо. Из-за погоды затягивалось строительство вышки и установка бурового станка. На строи-

тельстве простудился рабочий Сергей Смирнов. Он жаловался на сильные головные боли, недолго проболел и скончался. Хоронили Смирнова на моренном валу. Председатель профкома собрался было произнести надгробную речь, но только кашлянул и махнул рукой. Смерть Смирнова многих насторожила. Появились жалобы на тяжелые условия труда и быта [Антонов 1972: 57].

Как видим, танатологический мотив в исходном повествовании служил для описания обстоятельств жизни и условий быта рудодобытчиков, а также указывал на их возможные социальные последствия. По мере «монументализации» исторического текста умерший рабочий превратился в погибшего героя-борца.

На то, что смерти в период строительства Хибиногорска, носили массовый характер, косвенно указывают упоминания о появлении и росте кладбищ:

Возводимый в Хибинах апатитовый гигант снова и снова нес урон от ударов снега. Простаивали блокированные снегом рудники и карьеры. Вырастали на кладбище крашенные в красный цвет дощатые столбики [Горышин 1979: 163–164].

Неоднократно цитируется в источниках эпизод приезда в Хибины большевика П.П. Семячкина, которого знакомит с местом партийный и хозяйственный руководитель строительства Кондриков:

Потом мы миновали сопку, усеянную крестами. Они, как сорочки следы, пестрели на снегу. Кондриков нахмурился: – Это наши потери. Здесь похоронены те, кто не пережил первых, самых тяжелых лет борьбы за освоение Заполярья [Семячкин 1972: 92].

Умершие (в первую очередь, из-за невыносимых условий труда и быта) рассматриваются как погибшие в борьбе, то есть фактически приравниваются к неизбежным фронтовым потерям.

Погибшие на трудовом фронте

Понятие «трудовой фронт» прочно вошло в обиход в период социалистического строительства. Оно становится формулой некрологов в случае смерти специалиста на рабочем месте или

вследствие профессиональных травматических обстоятельств. С развитием промышленных мощностей «фронтом» оказываются, в первую очередь, строительная площадка и затем – само производство:

Опасность есть ежедневная, и было бы преступно о ней забывать, скрывать это от других. Ударная стройка и есть фронт, тем более в Заполярье. А на фронте, к сожалению, бывают потери. И если они редки здесь, то не менее восполнимы [Помпеев 1984: 166].

Смерть на производстве объясняется и оправдывается в контексте идеи «рисков», ассоциированных в равной степени с особенностями территории и с новыми производственными технологиями. На производстве погибают, в первую очередь, технические специалисты-новаторы и передовые рабочие. Ситуации гибели на производстве фигурируют в очерковой литературе, посвященной послевоенным десятилетиям – этапу поиска новых технологий производства, в том числе направленных на борьбу с рисками. Природа к тому времени уже «покорена человеком», о чем свидетельствуют построенные в Заполярье социалистические города и успешно функционирующие предприятия. Производственные риски связаны с неподконтрольностью техники человеку, с недостаточностью знаний о созданной им самим технокультуре, живущей по собственным законам. Риски проявляются в авариях, закономерно случающихся на горном производстве. Лучше всего подобные случаи представлены в сочинениях очень продуктивного и известного в регионе писателя-очеркиста Ю. Помпеева. При производственных авариях актуализируются мотивы описания или поиска причин, в которых и заключен смысл смерти. Такая смерть обостряет чувство корпоративного единства:

Вот Гриша Железняк погиб, инженер-механик из Днепропетровска. Заявление уже во Дворец бракосочетаний подал, остался вечером перекладывать оборудование (экскаватор они ремонтировали), резко дернул петлю, рукоять пошла на него. Всей стройкой хоронили [Помпеев 1984: 166].

Впечатление и эмоциональное переживание «неестественной», преждевременной смерти усиливается включением мотива несостоявшегося брака. Как писал Ю.М. Лотман, анализируя эпизод гибели Ленского у Пушкина, «размышления о тех событиях, которые потенциально “могли бы” произойти, но не произошли в результате гибели героя на дуэли, меняют для читателя кардинальным образом переживания самой сути сюжета. Реальность выступает перед читателем как разрушение пучка потенциальных возможностей. То, что произошло, беднее, чем то, что могло произойти» [Лотман 1994: 422–423].

Гибель человека во время технологической аварии требует компенсирующего ее оправдания, она не должна быть напрасной. В эпоху «развитого социализма» мотивировать ее счастьем человечества и утверждением цивилизации уже недостаточно. Жизнь отдается ради людей, почти конкретных, точнее, во имя их безопасности. Гибель молодых горных инженеров описана Ю. Помпеевым следующим образом:

Ушли в ночь ребята. Рвались вперед. Испытывали тогда то, что сейчас уже устаревает. Они спешили. Пневмозарядка веерными скважинами применялась впервые в горной мировой практике. Они рьяно стремились не только рывком повысить производительность, но и обезопасить работу человека в горе. Но при пневмозарядке возникает статическое электричество. Они о нем не подозревали. И случилось непоправимое [Помпеев 1984: 151–152].

Как заметил другой автор в очерке, посвященном противоловинной деятельности, «обезопасивание – это тоже опасно» [Горышин. 1979: 172].

Смерть ради безопасности других – удел особых личностей, они обретают статус героических, по крайней мере, в локальной истории. Известная закономерность: в контексте смысла смерти ретроспективно осмысливаются значение и свойства личности, конструируется биография героя, прерванная до времени. Автор очерка о рабочем М.Ф. Чуйкине В. Блинов пишет:

Он и бурильщик, и взрывник, и электрослесарь, и даже машинист электровоза. И к этому можно добавить, что за плечами еще

была десятилетка в вечерней школе, а впереди – горный техникум, окончить который помешал трагический случай... Он погиб на рабочем месте 12 января 1967 года. Погиб, беспокоясь за безопасность тех, кому предстояло спуститься в забой в следующей смене... Что ж, видно, есть закономерность, когда и внезапная гибель высвечивает в человеке лучшее [Блинов 1987: 292].

По мере адаптации людей к северу и к условиям труда на опасных производствах происходит своего рода «нормализация» ситуации. Для живущих и работающих в Заполярье, особенно представителей профессий группы риска, их работа – повседневность, а смерть на производстве – «несчастный случай», печальное и неизбежное сопровождение вида деятельности. Оно не нуждается в героизации, а заслуживает иной компенсации. Погибшие становятся «безымянными», с точки зрения истории, их смерть утрачивает политико-идеологический смысл. Для тех, кто не имеет отношения к данному производству или впервые оказывается на Крайнем Севере, сама жизнь и деятельность северян может восприниматься как «подвизническая». Аналогичным образом она продолжает презентироваться в литературе: «труд как ежедневный подвиг». Это противоречие фиксирует мемуарист, который вспоминает, как поднимался с горняками в метель на плато Расвумчорр¹. На полпути они потеряли дорогу и остановились.

Все собрались в кучку, обсудили происшедшее. Вспомнили, как какой-то горемыка улетел в подобной ситуации под откос, и костей его потом не нашли. Кого-то ругали, кому-то сочувствовали, а я был в состоянии восхищения и даже восторга от того, что обычные, вроде бы, люди идут сквозь рев урагана неведомо куда, и считают это обычным делом, работой. В моих глазах – они совершали подвиг, а для них – ничего особенного [Горячкин 2007: 40].

¹ Речь идет о месте, известном по песне Ю. Визбора «На плато Расвумчорр не приходит весна», причем именно о том случае в 1961 г., когда поэт находился в числе группы и, по словам мемуариста, написал знаменитый текст.

Особую категорию актантов танатологических мотивов составляют партийные, советские и хозяйственные руководители периода социалистического строительства в Заполярье. Их биографии включаются в историю региона в силу статусных характеристик: занимаемых должностей, определивших масштабы деятельности и значимость решений. В большинстве своем они умирали «естественной» смертью, которая в определенных случаях может рассматриваться как «преждевременная» или спровоцированная жизненными обстоятельствами. Одним из важных оснований включения их в «биографический словарь» Мурманской области является наличие правительственных наград, а также увековечение памяти в названиях улиц и культурных объектов. Несмотря на различие реальных обстоятельств завершения жизненного пути, можно наблюдать известную стереотипию, связанную, в частности, с тенденцией свести «естественную» смерть к «имеющей смысл».

Типовым является указание на последние слова (выступление), доброе дело умершего; часто присутствует мотив «мечты» (которая может оказаться реализованной после смерти); наконец, устойчивы мотивы смерти на рабочем месте («трудовом посту») и самовыгорания. Смерть призвана подчеркнуть качества идеального руководителя, который заботился о людях, а не о своем здоровье. В качестве символа самоотвержения чаще фигурирует сердце, «не выдержавшее» напряженной работы. Так описывается уход из жизни М.А. Родионова – руководителя, с именем которого связано строительство комбината и города Заполярного на северо-западе Мурманской области:

Он мечтал сделать эту землю еще лучше, еще богаче. Об этом Михаил Александрович говорил в своем выступлении на районном партийно-хозяйственном активе в Никеле. Это было последнее его выступление. Той же ночью, 17 сентября 1963 года, он скончался. Сердце не выдержало напряженной работы, на которую добровольно обрек себя Михаил Александрович Родионов [Кабаненко 1987: 233].

Очерк об организаторе и руководителе совхоза «Североморец» И.М. Агееве завершается так:

Будто зная, что ему мало отпущено жизнью <...>, он торопился многое успеть. Врачи настаивали серьёзно лечиться, сменить работу, иначе не выдержит сердце. Агеев отказывался. Жаль было отрываться от своего дела. Он и отпуск-то редко использовал до конца. Смерть настигла его на бегу, когда Иван Максимович – в который раз! – хлопотал о свадебном подарке для одного из работников совхоза [Сталинская 1987: 262].

Примеры могут быть значительно умножены.

Жертвы «всероссийской бойни»

Интерпретация ускоренной индустриализации приарктических территорий, которая выходила за рамки официальной идеологической (мифологической), также присутствовала в очерковой литературе позднесоветского периода, по крайней мере, в 1970–1980-е гг. Мотивы танатологической рефлексии как нельзя лучше позволяли актуализировать гуманистическую проблематику и, прежде всего, вопросы о цене и смысле «победы» над Севером. Героическим достижением становится само выживание человека в критических условиях. Показателен диалог между приезжим писателем и руководителем Кировска, воспроизведенный в очерке Б. Вахтина «Город Кировск и его голова» (1984 г.):

– Мы победили! – говорит он <глава города – ИР> вдруг и обнимает меня от избытка обуревающих его мыслей и чувств.

– Это только громкие слова, – поддразниваю его я. – Победили, победили... Выжили, а вы – победили!

Он отпускает меня, мрачнеет и говорит тихо и укоризненно:

– Неужели вы не понимаете? Не понимаете, что для нас тогда выжить – это и значило победить? [Вахтин 1984: 259–261].

В очерках, посвященных «первопроходцам» и «покорителям» Хибин, встречались персонажи из числа советских руководителей производства, которые размышляли, например, о

том, «не становится ли руда иной раз дороже человека», а люди, руководствующиеся партийными императивами, невольными убийцами (в рассказе о предгорсовета Хибиногорска К.К. Луйске из очерка А.Е. Горелова 1970 г.) [Горелов 1972:243]. Аналогично высказывается персонаж очерка Ю. Помпеева (1979 г.):

После гибели Розенойера главный инженер комбината сказал Юре: «Пусть не будет руды, но человек останется жив. Когда люди гибнут, то тут ни до плана, ни до чего» [Помпеев 1984:154].

В постсоветский период героическая жертвенность тех, кто осуществлял индустриализацию, серьёзному сомнению не подверглась. Однако, заглушая «оптимистическую трагедию» ухода из жизни героев – покорителей природы, мощно зазвучала тема безвинных жертв социально-политических репрессий. Коллективным актантом танатологических мотивов становятся, в первую очередь, спецпереселенцы. Публикуются воспоминания спецпереселенцев, записанные спонтанно или по просьбе членов общества «Мемориал» [Спецпереселенцы 1997], активизируются историко-краеведческие исследования, посвященные этой категории населения и жертвам ГУЛАГа [Шашков 1993; Киселев 2008]. В исторический хронотоп смерти включается поселок спецпереселенцев с условиями быта, несовместимыми с жизнью. То же касается темы репрессий в более широком значении. Публикуются списки расстрелянных и репрессированных, обсуждается статистика – со ссылками на достоверные источники или без таковых. Основными причинами смерти являются условия труда и быта (случай спецпереселенцев) или прямое убийство – расстрел. Убийца, как правило, деперсонализирован, это обобщенная социально-политическая сила («государственный произвол», «система»), комплекс социальных действий («репрессии») или время («время репрессий», «история не пощадила» и т.п.).

Кроме «спецпереселенцев» и «репрессированных», коллективным актантом-жертвой являются и другие социальные общности: этнические, профессиональные, семейные и пр. На

них указывают заглавия публикаций: «Расстрелянный колхоз» [Храмцов 1989], «Расстрелянная семья» [Степаненко 2002], «Норвежцы и ГУЛАГ» [Йентофт, Гончарова 2008], «Репрессированная наука в Хибинах» [Берлин 2008: 54–63.] и т.п. Самой «жертвенной» этнической общностью оказываются саамы, что вполне объяснимо хотя бы вследствие хорошо известного трагического исторического сюжета – сфабрикованного дела о «саамском заговоре» [Киселев 2008: 96–105]. Кроме того, подобно другим малочисленным аборигенным народам, саамы легко воспринимаются как общность с предписанным высоким жертвенным статусом. В этом же когнитивном контексте упоминается и квазиэтническая общность «люди не русской национальности»:

В 2002 г. Хибинское общество «Мемориал» в очередном выпуске своей газеты «Котлован» опубликовало поименный список жителей Апатитско-Кировского района, несправедливо осужденных в 20–50-е годы по пресловутой 58 статье. Всего в списке 1098 человек. Более трети из них (436 чел.) были расстреляны. И пятую часть этого скорбного списка составляют люди не русской национальности [Берлин 2008: 35–36].

Как и другие обозначения мест и населенных пунктов, включенных в сферу ГУЛАГа, Хибины, Хибиногорск приобретают значения хронотопа смерти. Фактически этим значением может быть наделена любая территория – в зависимости от авторской задачи. В публикации с показательным заглавием «Арктические мученики» журналист-краевед Р. Салаяев пишет:

В 30–50-х годах прошлого века не было на Крайнем Севере ни одной сферы деятельности, исследовательской или производственной, ни единого «беломедвежьего» уголка, куда не дотянулись бы карающие руки палачей, набравшиеся «опыта» на Большой земле. Шла охота на людей, которые самоотверженно трудились на благо и славу родного Отечества, в самом заброшенном и трудном участке нашей планеты – Арктике [Салаяев 2008: 150].

Таким образом, местом действия является Арктика (она же – Крайний Север), предикатом – мученическая смерть. Актан-

тами в данном случае выступают различные профессиональные общности – и как целое, и в лице ярких представителей. В очерке перечислены практически все сферы деятельности, символизирующие процесс освоения Севера: полярные исследователи, полярные летчики, капитаны, гидрографы и радисты, руководители Главсевморпути, геологи и др. Иллюстрируется «профессиональный» мартиролог прецедентными случаями представителей названных сфер деятельности. Они содержат информацию о персонаже и его заслугах и рассказ о гибели в результате репрессий, – то есть фактически биографию-мартирий. Например, один из прецедентов – судьба доктора медицины, микробиолога и эпидемиолога С.И. Златогорова (1873–1931). После краткой справки о рождении и учебе, этапах профессиональной деятельности рассказывается о его командировке в Хибиногорск, причинах ареста (докладной записке с изложением объективной санитарно-бытовой ситуации в городе) и гибели [Саляев 2008: 159–160].

Биографии некоторых видных руководителей и организаторов производства периода индустриализации Заполярья, репрессированных и расстрелянных, получили более или менее внятное завершение в очерковой и историко-краеведческой литературе со второй половины 1960-х гг. С конца же 1980-х гг. именно насильственная смерть и ее обстоятельства акцентируются авторами и обсуждаются в пресс-публикациях. Это касается, в частности, В.И. Кондрикова (1900–1937) (первого управляющего трестом «Апатит» и одновременно руководителя многих других крупных организаций, которому, по замечанию биографа, в Хибинах «подчинялось все», и который был расстрелян по обвинениям, включавшим контрреволюционную деятельность с целью сорвать развитие апатитовой промышленности, непочтительное отношение к партаппарату, связи с иностранной разведкой и т.п. [Киселев 1987а: 92]) и ряда других деятелей.

В контексте осмысления времени социалистического строительства как репрессивного и антигуманистического, сама

территория, которая была символом индустриализации, с ее природными локусами, предстает в образе могилы огромного числа несправедливо убитых, и советская Арктика включается в общий хронотоп смерти в масштабах страны определенного периода:

Короткий очерк, к сожалению, не дает возможности упомянуть, даже тысячную долю имен из трагического списка несчастных, которые полегли в безымянных могилах, в заброшенных карьерах, в тундре и на морском дне. Но в нашей памяти и памяти детей должны остаться эти мрачные годы, чтобы снова не повторилась всероссийская бойня во имя чьих-то личных амбиций [Салаяев 2008: 160].

«Уходит социалистическое время» (вместо заключения)

Для тех, кто активно участвовал в социалистической индустриализации Заполярья, в том числе в послевоенные десятилетия, начало XXI в. – время естественного ухода. Переживание смерти друзей и бывших соратников, подытоживание собственной жизни сопряжены с актуализацией ценностей «своего» времени. Рубежи человеческой жизни и истории страны в данном случае совпадают, что способствует объединению людей разного возраста в символическое «поколение созидателей». Их «естественная» смерть – это смерть эпохи, и в силу этого она приобретает особый смысл. Риторика мотивов танатологической рефлексии в мемуарах и биографических текстах соответствует их контрапрезентной функции. Перечисляя имена умерших сверстников и коллег, один из бывших руководящих работников области, автор двух книг воспоминаний В.И. Горячкин пишет:

Уходят бывшие <...>. Нынешние молодые их уже и не помнят. А ведь трудом этих и сотен таких, как они, создавались города и комбинаты. Они своим разумом и трудом, порою в ущерб своему здоровью, создавали комфорт за Полярным Кругом для будущих поколений. Они уходят, и с ними уходит наше социалистическое время – время созидания и доброты [Горячкин 2011: 47].

Литература

- Антонов Л.Б.* Год 1929-й // Хибинские клады. Воспоминания ветеранов освоения Севера. Л.: Лениздат, 1972. С. 50–58.
- Берлин В.Э.* Хибинское эхо ГУЛАГА // Культурологический альманах АСТЭС. Вып. 5. Мурманск: АСТЭС (Ассоциация творческих союзов Мурманской области), 2008. С. 7–77.
- Блинов В.* Михаил Фомич Чуйкин // Не просто имя – биография страны: Книга первая. Мурманск: Кн. изд-во, 1987. С. 286–294.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
- Болдырев С.Н.* Лавина с горы Юкспор // Хибинские клады. Воспоминания ветеранов освоения Севера. Л.: Лениздат, 1972. С. 290–301.
- Вахтин Б.Б.* Город Кировск и его голова // Пульс Хибин. Л.: Советский писатель, 1984. С. 237–261.
- Горелов А.Е.* Мои Хибины // Пульс Хибин. Л.: Советский писатель, 1984. С. 94–132.
- Горелов А.Е.* Штурмовали Хибины // Хибинские клады. Воспоминания ветеранов освоения Севера. Л.: Лениздат, 1972. С. 223–243.
- Горячкин В.И.* Это наша с тобою судьба, это наша с тобой биография... Мурманск: обл. кн. изд-во. 2007.
- Горячкин В.И.* Записки старого ворчуна. Мурманск: ООО РЦ «Радица-М», 2011.
- Горышин Г.А.* Лавина // Хибины: повести, рассказы, очерки / Сост. Г. Горышин, В. Вахтин. Л.: Советский писатель, 1979. С. 160–198.
- Йентофт М., Гончарова Е.* Норвежцы и ГУЛАГ // Культурологический альманах АСТЭС. Вып. 5. Мурманск: АСТЭС. 2008. С. 91–129.
- Кабаненко В.* Михаил Александрович Родионов // Не просто имя – биография страны: Книга первая. Мурманск: Кн. изд-во. 1987. С. 224–234.
- Катаев И.И.* Хлеб и мысль. Повести, рассказы, очерки. Л.: Лениздат. 1983.
- Киселев А.А.* Василий Иванович Кондриков // Не просто имя – биография страны: Книга первая. Мурманск: Кн. изд-во, 1987 (а). С. 79–92.
- Киселев А.А.* Григорий Степанович Пронченко // Не просто имя – биография страны: Книга первая. Мурманск: Кн. изд-во, 1987 (б). С. 93–111.
- Киселёв А.А.* ГУЛАГ на Мурмане: Репрессии 30–50-х годов XX века на Кольском п-ове: Очерки. Мурманск: Мурманский государственный педагогический институт, 2008.

- Красильников Р.Л.* Образ смерти в литературном произведении: модели и уровни анализа. Вологда: ГУК ИАЦК, 2007. 140 с.
- Красильников Р.Л.* Типология танатологических мотивов в литературе // Филологические науки. 2009. № 6. С. 11–20.
- Куруч О.Е.* Санитарно-бытовые условия жизни строителей г. Хибинского в 1930–1931 гг. по фондовым материалам Историко-краеведческого музея с мемориалом С.М. Кирова // VI Ушаковские чтения 12–14 марта 2009 г. Мурманск: МГПУ. 2010. С. 231–234.
- Лотман Ю.М.* Смерть как проблема сюжета // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис. 1994. С. 417–430.
- Лукницкий П.Н.* «Тиэтта» // Хибинские повести, рассказы, очерки / Сост. Г. Горышин и В. Бахтин. Л.: Советский писатель. 1979. С. 11–17.
- Материалы Свода памятников истории и культуры РСФСР. Мурманская область / Сост. и науч. ред. А.И. Фролов. М.: НИИ культуры. Сборник научных трудов 121. М., 1983.
- Орлова Г.* Биография (при) смерти: заметки о советском политическом некрологе // Неприкосновенный запас. 2009. № 2. С. 188–202.
- Помпеев Ю.А.* В северном исполнении // Пульс Хибин. Л.: Советский писатель. 1984. С. 135–166.
- Саяев Р.* Арктические мученики // Культурологический альманах АСТЭС. Вып. 5. Мурманск: АСТЭС. 2008. С. 150–160.
- Семячкин П.П.* Большевики победили тундру // Хибинские клады. Воспоминания ветеранов освоения Севера. Л.: Лениздат. 1972. С. 91–99.
- Спецпереселенцы в Хибинах. Спецпереселенцы и заключенные в истории освоения Хибин (книга воспоминаний). Апатиты: Хибинское общество «Мемориал». 1997.
- Сталинская И.* Иван Максимович Агеев // Не просто имя – биография страны: Книга первая. Мурманск: Кн. изд-во. 1987. С. 256–262.
- Степаненко А.М.* Расстрелянная семья: исторические очерки о кольских саамах. Мурманск, СПб: Искусство России, 2002.
- Толстой А.Н.* Новый материк // Пульс Хибин. Л.: Советский писатель. 1984. С. 67–75.
- Храмцов А.* Расстрелянный колхоз: дело о «саамских шпионах» // Полярная правда. 1989. 14 окт.
- Шашков В.Я.* Спецпереселенцы на Мурмане. Мурманск: Изд-во МГПИ, 1993.

Некротические тексты современного города: контекст и прагматика

Милена Миленина

С утверждением дуалистического мировоззрения произошел переворот в осмыслении человеком основных онтологических категорий, и прежде всего – смерти и загробного существования. Царство духа стало восприниматься как антиномия царству материи, а обычай погребения вместе с покойником всех его материальных богатств стал утрачивать смысл. Инновации в традиционном погребально-поминальном комплексе украинцев, исследованные на материале Надднепрянской Украины, иллюстрируют постепенный процесс десакрализации погребальной культуры последние 150 лет. Вместе с тем, трансформации коснулись не только погребального текста, но и традиционной народной танатологии в широком смысле. Под танатологией в широком смысле мы понимаем систему народного освоения некротосферы, семиотические и нарративные структуры которой реализуются через танатологическую дискурсивную семантику.

Под танатологическим дискурсом мы понимаем использование символического языка для коммуникации на темы, связанные со смертью, погребением, кладбищем, мертвецом, потусторонним миром, душой и т.д. – всем, что включено в некротосферу. Танатологический дискурс представляет собой не только слова, но и подвижную, вариативную, динамическую знаковую материю, состоящую из личных историй, пересказанных поверий, слухов, сплетен, запретов, прескрипций и т.п. Общие традиционные представления об умирании, смерти, мертвце, посмертном существовании, связи между миром живых и миром мертвых и их модификации в современной городской среде эксплицируются: 1) в личных нарративах, отражающих индивидуальный опыт; 2) в поверьях, иллюстрирующих коллективное знание; 3) в дидактических высказываниях,

регулирующих определенные социально-поведенческие нормы; 4) в текстах-обращениях к мифологическим персонажам. Важным представляется и то, что определенные представления и соответствующие поведенческие практики передаются от поколения к поколению, и изменения иногда прослеживаются только в социально-психологических механизмах толкования тех или иных событий и фактов танатосферы.

Объектом нашего полевого исследования были фольклорные тексты, содержащие описание тафологических практик¹ или танатологических представлений либо включенные в похоронно-поминальный комплекс: былички, народные приметы, дидактические высказывания, демонологические предания, толкования снов и иные, но что примечательно – транслирующиеся вне обряда. В частности, нас интересовала прагматика текстов танатологического дискурса современного города – народная танатология в широком понимании – как система освоения некротосферы, семиозис знаков которой реализуется через семантику дискурса. Ключевой интерес исследования составляет непосредственно язык, который люди используют для коммуникации на темы, связанные со смертью, погребением, кладбищем, мертвецом, потусторонним, душой и т.д. – всем, что включено в некротосферу и образует пластичный, вариативный, динамический знаковый континуум, знаковую материю, состоящую из личных историй и пересказанных поверий, слухов, сплетен, запретов, предписаний и т.д.

Материалом исследования послужили данные включенного наблюдения, личные нарративы и клишированные тексты (запреты, предписания, поверья), собранные в 2009–2013 гг. в городах Киевской, Черниговской, Полтавской, Черкасской и Винницкой областей, а также данные неструктурированного неформализованного интервью.

Для наиболее обширного представления специфики некротических текстов современного города собранные материалы

¹ Под тафологическими практиками мы понимаем способы захоронения.

были объединены в группы по их носителям и рассматривались с точки зрения коммуникативной ситуации – наиболее адекватного, на наш взгляд, метода анализа некротического текста при его комплексном изучении в синхронии. Исследования погребального текста с ракурса коммуникативной ситуации опираются на методы оксфордской лингвистической школы, в частности теорию речевых актов [Серль 1986; Остин 1987]. На формирование положений этой школы повлияли идеи Людвига Витгенштейна, опубликованные в «Философских исследованиях» [Витгенштейн 1985, 1999]. Подход предполагает выделение двух типов речи: повседневной речи и морального суждения. Повседневная речь определяет, прежде всего, социальную функцию речи, включая в себя смысловое ядро (предложение), обстоятельства, ситуацию коммуникации и ее цель. Социальная функция речи для теории речевых актов представляет наибольший интерес и формирует те правила и постулаты, с помощью которых мы осваиваем речь. Эти правила реализуются в момент коммуникации.

Идея конвенции негласных правил является ядром учения лингвистической школы. В обряде, не зная конвенций, по которым составлялся фольклорный текст, невозможно им пользоваться. Следовательно, необходимо воспроизведение коммуникативной ситуации. Создание текста, количество и качество информации, всё содержание текста зависит от конкретной коммуникативной ситуации, в которой он используется. В нее входят: количество участников коммуникации, их социальные и коммуникативные характеристики, отношения между ними, пространство, расположение предметов и их статус и значение в процессе коммуникации и др. Этот фрагмент реальной действительности называется коммуникативной ситуацией и вместе со структурализмом и нарратологией составляет приемы интердисциплинарного анализа танатологического текста. Такой подход близок к трактовке традиционного обряда как культурного текста, который включает в себя элементы, принадлежащие разным кодам: акциональному (обряд – последователь-

ность определенных ритуальных действий), реальному, или предметному (в обряде проводятся акции с определенными повседневными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами), вербальному (обряд содержит словесные формулы, сюда же относятся имена и терминология), персональному (ритуальные действия осуществляются определенными исполнителями и могут быть адресованы определенным лицам или персонажам), локутивному (действия приурочены к ритуально значимым элементам внешнего или внутреннего пространства или вообще пространственно ориентированы – вверх, вниз, вглубь и т.д.), темпоральному (закрепленность события за определенным временем года, суток, до или после определенного события семейного или календарного цикла и т.п.), музыкальному, изобразительному.

Первая группа текстов, которые мы рассмотрим, иллюстрирует общие представления о смерти и ситуации коммуникаций на тему смерти в современном городе. Эти тексты были разбиты на группы меморатов¹, фабулатов², дидактических высказываний и текстов-обращений к мифологическим персонажам.

Такая классификация позволила провести анализ модификаций некротической культуры в современном городе. Как показало исследование, модификации особенно отчетливо прослеживаются в ключевых чертах, которые обрел погребальный обряд, а вместе с ним и некротические тексты в сравнении с традиционной украинской танатологией [Беньковский 1896. Гаврилюк 1999. Гнатюк 1912. Гузий 2007. Колесса 1920, 2001. Кись 1996. Кузеля 1914].

Общие традиционные представления о смерти и умирании отражены прежде всего в личных нарративах, иллюстрирующих персональный опыт переживания смерти и личное осмысление факта человеческой смертности; поверьях, отражающих

¹ Под меморатом мы понимаем нарратив, повествующий о личном опыте носителя.

² Под фабулатом мы понимаем нарратив, отображающий коллективный опыт.

коллективное знание о смерти; дидактических высказываниях, регулирующих определенные социально-поведенческие нормы при посещении некротических мест (кладбищ, мест аварий, массовой гибели, реанимационных и онкологических отделений больниц и пр. локусов, посещение которых может сопровождаться спонтанной коммуникацией на некротические темы); текстах – обращениях к мифологическим персонажам, оглашаемых на кладбищах, к мертвецам или с использованием предметов, имеющих непосредственное отношение к некро-сфере, как, например, в широко распространенных текстах о Хазяине кладбища:

Є Хозяїн кладовища. Ще називають Цар, Батько, Цар Смертей, Вседержитель, Бараш. Це дух-покровитель кладовища, є на кожному кладовищі. Рано чи пізно при практиці стикаєшся з Хазяїном. З Хазяїном кладовища треба не те що б товаришувати, але співпрацювати, якщо будеш до нього добрим, то він добром і от зоветься. Є на рік дні, коли його можна задобрити. Дуже часто після досить тривалої практики на кладовищі будь маг стикається з цією сутністю. 19 лютого, 28 октября, 7 січня, 21 вересня, 26 листопада, 3 червня, 24 травня, 8 квітня. У ці дні слід піти на той цвинтар, де практикуєте і залишити підношення біля дерева, але не молодого. Раніше лишали мед з борошном, яйця, 7 штук, сире м'ясо чи птицю – півень, курка, серце свиняче. Читається заклинання:

Твердыни земной отверзлись уста
Яко пренебрежитель поднимь
Очи отверзни яко божнице хозяйно
Обитель, пристань вратищи откровесины
Тако прими сей дар потребный
Тако исполни то о чем прошено
(своими словами излагается просьба)
Аминь. Азь [Инф.1].

Собранные мифологические нарративы рассматривались нами в контексте разговорной ситуации как элементы повседневной речи. В корпусе собранных текстов, были выделены основные сюжеты меморатов и фабулатов танатологического дискурса современного города:

1) тексты о покойнике: приход покойника к своим родственникам; блуждания покойного по кладбищу, в окрестностях места своей смерти; вызывание мертвеца через определенные обряды; контакт с миром мертвых с целью узнать будущее, получить ответы на вопросы; посещение покойным семьи в определенные дни, праздники, по определенным поводам;

2) тексты об умирающем: содействие/препятствование наступлению смерти; контакт с потусторонним миром через умирающего;

3) тексты о кладбище: демонология кладбища; магические действия на кладбище;

4) тексты о душе: переселение души в новорожденного ребенка, перевоплощение души в животное, растение;

5) толкование и пересказы снов: сны, предвещающие наступление смерти; сны, предостерегающие об опасности, угрозе жизни; сны, в которых приходит покойник: (а) с добрыми намерениями, с предупреждением для мира живых, с желанием предостеречь, дать совет, ответ на вопрос; б) с определенной просьбой, беспокойством; в) с угрозами, проклятиями, агрессивными намерениями); сны, в которых снится, что покойный человек ожил, что его смерть оказалась фикцией; сны, в которых снится образ смерти, ее атрибуты, мертвец, кладбище, атрибуты похоронно-поминального комплекса;

6) тексты о «душе местности»: поселение души на месте своей гибели; проклятые, залятые, нечистые места; места аварий, автомагистральные локусы, маркированные местами гибели.

Мемораты

Главной чертой меморатов является личный опыт информанта, его собственное переживание смерти, мифологического опыта, связанного с некросемиосферой. Это тексты информативы¹

¹ Под информативами мы понимаем речевые акты констатации фактов (классификация Дж. Серля).

и экспрессивы¹, рассказываются от первого лица и содержат, в отличие от других групп текстов, личный, а не коллективный опыт. В основе личностного восприятия некротисферы лежит эмоция, которая формирует из первичного восприятия суждения, отображаемые в тексте.

Наиболее распространёнными сюжетами некротических мемуаров в современном городе традиционно остаются тексты о приходе покойника к своим родственникам, прежде всего – мужа к жене и ребенка к своей матери.

Многочисленную группу составляют тексты, касающиеся локуса кладбища – как те, в которых информанты транслируют личный опыт, так и те, которые отражают коллективное знание. Кладбище в народном представлении является не только местом, в котором происходит заключительный этап погребального обряда и проходят обряды поминального комплекса, но и локусом пребывания различных существ – как зловредных для мира живых, так и тех, с которыми можно сотрудничать с определенной выгодой, чаще всего, в целях любовной и лечебной магии, снятия или наведения порчи, приворота и т.п. Демонология кладбища современного города в народном понимании представлена душами умерших и жителями кладбища, его хозяевами.

Первая категория персонажей, обитающих на кладбище – души умерших – встречается, симптоматично, внезапно, контакт с ними, как правило, имеет непредсказуемый характер.

Души умерших, по народным представлениям встречающиеся на кладбище, могут иметь антропоморфное подобие: «У нас на посьолку на кладбищі часто бачили жінку, яка давно померла. І не одна людина. Такою ж, як вона була, коли була жива. Часто її там бачили, люди один одному казали [Инф. 2].

Другой вариант – орнитоморфное или зооморфное воплощение; как правило, через типичных для данной местности представителей фауны:

¹ Под экспрессивами мы понимаем речевые акты выражения психического состояния и отношения говорящего к предметам и ситуациям (классификация Дж. Серля).

Якщо під час поховання, на поминки на кладовищі чи на гробки біля могили покійного з'явиться якась тварина – пташка, кіт, собака (рідше), – то вважають, що то душа перевітілася тимчасово на тварину та прийшла до своїх близьких та рідних <...> [Инф. 3].

Распространены нарративы и о постоянных жителях кладбища, его хозяевах, охранниках, взаимодействие с которыми в народном представлении реализуется через различные практики, регулируемые системой определенных запретов и прескрипций. Так, «хозяева» кладбища имеют определенные фиксированные локусы пребывания, как правило, на перекрестке тропинок кладбища, вблизи свежих могил или могил людей, наделенных определенными свойствами при жизни или умерших неестественной смертью, перед входом в кладбище, вблизи определенных деревьев и сооружений.

В отличие от персонажей, которые трактуются как души усопших и контакт с которыми происходит внезапно, случайно, поведение с хозяевами кладбищ строго регламентировано, имеет ряд прескрипций для задабривания хозяина, с учетом его предпочтений, благоприятных и неблагоприятных дней контакта:

Є Хозяїн кладовища. Ще називають Цар, Батько, Цар Смертей, Вседержитель, Бараш. <...> Є на рік дні, коли його можна задобрити. Дуже часто після досить тривалої практики на кладовищі будь маг стикається з цією сутністю. 19 лютого, 28 октября, 7 січня, 21 вересня, 26 листопада, 3 червня, 24 травня, 8 квітня. У ці дні слід піти на той цвинтар, де практикуєте, і залишити підношення біля дерева, але не молодого. Раніше лишали мед з борошном, яйця 7 штук, сире м'ясо чи птицю – півня чи курку, серце свиняче. Читається заклинання [Инф. 4].

Обращение к Хозяину кладбища, принесение ему даров свяваны, прежде всего, с просьбой разрешения использовать кладбище как локус для магических действий – практик любовной или лечебной магии, сведения порчи и т.д. Респонденты, лично практиковавшие определенные магические действия на кладбище, замечали, что без принесения даров хозяину кладбища,

без получения разрешения на проведение определенных практик магические действия на кладбище не проводятся:

Я приносила подання Хазяїну і Хазяйці кладовища. Раніше приносили йому мед, борошно, яйця, обов'язково м'ясо. Зараз приносять, що сам любиш. Я приносила Хазяїну коньяк і сигари, Хазяйці – цукерки. Треба, щоб хороші були, такі, що ти сам любиш [Инф. 5].

Кроме хозяев кладбища, к помощи в магических практиках привлекают и души усопших (как правило, недавно умерших). Некоторые из респондентов утверждают, что в определенных случаях имеют значение и возраст, и пол покойного, и то, каким человеком покойник был при жизни, как складывалась его судьба.

Один из респондентов, проводивший обряд на разлучение пары и обратившийся за помощью к недавно умершей женщине, отмечал, что в таких практиках всё зависит от нрава покойницы и ее личного расположения к ситуации, что составляет определенный риск:

<...> у таких практиках успіх залежить від того, чи зрозуміє її покійниця, чи ввійде в її становище, чи була вона за життя такого ж норову і чи розділила б вона наміри моєї подруги, чи згодиться вона їй допомогти, чи зрозуміє ситуацію. Якщо ж навпаки – засудить і може навіть розгніватись на наміри розлучити закоханих, то така практика може навіть мати зворотній зв'язок: пара не розійдеться, а навпаки – стосунки зміцняться [Инф. 6].

Этот же респондент привел в пример для объяснения логики обряда практику избавления от угревой сыпи с помощью заговоренного яблока. Яблоко закапывается в землю и, если оно успешно перегнивает, то человек избавляется от своей проблемы. Но если семечко в яблоке не перегниет, а даст рост и из него вырастет яблоня, то проблема с угревой сыпью только усугубится. Точно так же и покойница, к которой обращаются за помощью, если она при жизни была таким человеком, который

разделил бы подобные намерения, то пара распадется, а если же она была таких нравов, что подобные действия остро осудила бы, то пара только укрепит свой союз.

Кроме того, кладбище воспринимается и как источник снабжения предметами, включенными в акциональный код магических текстов: земли с кладбища, растений, сорванных на кладбище, воды, почерпнутой на его территории, земли из свежей могилы, из могилы ребенка, умершего насильственной смертью, беременной и т.д. Такой же семиотический статус имеют и предметы, контактировавшие с покойником, а также содержащие следы крови, поскольку, по народным представлениям, в ней содержится душа человека:

І якщо треба було когось від смертельної хвороби вилічити, то треба було цю хворобу перегнати на те, на чому єсть кров'. І вона лазила по мусоркам під роддомами, лікарнями, шукала бинти з кров'ю, пільонки, прокладки, щоб на кров смерть зігнати. Чи на того, чия вона [Инф. 7].

Наиболее многочисленную группу текстов составляют личные нарративы о контакте с персонажами кладбищенской демонологии, имеющими нульморфное выражение. Эти демонологические персонажи представлены одним или несколькими кодами (аудиальным, акциональным, визуальным и т.д.), и информации о них недостаточно для формирования исчерпывающей характеристики.

Аудиальный код (мифологический персонаж проявляет себя через звук):

<...> Я зайшла на верхню алею кладовища, і тут з глибини алеї донісся дитячий плач. Такий, як плаче дитина років 3–4, коли капризує і чогось вимагає. Я залякла: звідки тут дитина о такій годині, сама, на кладовищі. Щоправда, дитини так і не обачила, хоча вдвлялася туди, звідки доносився плач, і потім навіть шукала її, але нікого не було. Жодного сліду чиєїсь присутності. Я тоді неймовірно перелякалась – настільки це було неочікувано і не підлягало жодному логічному поясненню [Инф. 8].

Акциональний код (присутствие мифологического персонажа трактується через определенні акції, следи його діяльності):

<...> Підійшовши до могили, до якої я приходила, я побачила, що сигарет там немає, натомість пачка лежала метрів 3 від могили – там, дея не проходила. Усі сигарети з неї були висипані, переламані надвоє і складені у формі хатинки – як складають дрібні галузки на багаття. А сама пачка була дуже розтерзана і подірвана якимось дивним способом: вона вся була у скрізних отворах, чи то вирізаних ножицями, чи то пропалених, але слідів горіння по їхнім краям не було <...> [Инф. 9].

Визуальний код (мифологический персонаж проявляє себе візуально – через определенні візуальні характеристики: блики, покачивання, сяяння і т.д.):

<...> Ми гладимо собаку. Вона раптом встає і біжить кудись звідси, ніби чимось сполохана. А за моєю спиною щось блимає, горить. Підходимо. Це свічка в скляній посудині з отворами. Хто запалив її? Кого ми не почули і не побачили? Не можна було підійти безшумно повз наші спини. Якщо хтось підходив, то, мабуть, не тільки запалив і пішов, а стояв. Чому втікла собака? Можливо, це... Хоча М. каже, що на кладовищі найстрашніше – це живі люди. І вона права [Инф. 10].

Ольфакторний (основной или единственной характеристикой персонажа является определенный запах: неприятный, резкий, навязчивый, запах земли, нечистот, гниения):

<...> І такий само цей запах був нав'язливий і ніби ідучий за ними слідом. Ми зійшлися на тому, що це марно. Що це духи, духи померлих чи якісь сутності, не надто дружелюбні. Я чула, що часто по запаху визначають близькість смерті, чийось неспокійну душу чи інші невидимі для людського ока істоти [Инф. 11].

Распространены нарративы о кладбищенском локусе, которые не содержат трансляции мифологического опыта, а приближаются к разговорам в бытовой среде с преобладанием развлекательной, художественной, эстетической функции, как,

например, история о молодом человеке, который влюбился в покойницу и собирался заключить с ней брак, записанная от посетителя кладбища:

Я слышала эту историю от одного священника. Было это в конце 90-х. На старом еврейском кладбище любил прогуливаться один человек. Мужчина. Как говорил тот священник, он был пианист и играл еще в местном оgranном зале... и как-то гуляя по кладбищу, заметил одну могилу – красивой молодой женщины, умершей еще до войны... Она была кандидатом биологических наук, и ее портрет на плите изображен сидящей при свече за книгами, очень эффектный, я его видела. Привлекла его эта могила внимание, он стал к ней приходить, говорить с ней, читал ей книги, вел беседы... и... влюбился в эту женщину. Стал приходить к ней каждый день, буквально едва ли не жить там, приносил ей еду, цветы, а после попросил священника их обвенчать. Так эта история и обрела огласку. Потом его лечили в клинике психиатрической [Инф.12].

Распространены нарративы и о контакте мира живых с миром мертвых через обряды (спиритические сеансы и гадания), направленные на то, чтобы вызвать покойного, как правило, с целью получить ответ на вопросы, касающиеся будущего, жизненного выбора.

Умиравший человек, о котором говорят «одна нога уже в могиле», «отходящий», в народном представлении наделен способностью видеть будущее, о чем свидетельствуют многочисленные практики обращения к человеку, который при смерти, с вопросами о будущем:

<...> Два последних дня она уже не ела, не пила, не спала, лежала, отвернувшись к стенке, иногда постанывала. И пришла жена брата и, представляешь, стала выспрашивать у нее, не разведутся ли они с братом, всё ли будет хорошо. И та уже потому что хотела, чтобы от нее отстали, или и вправду, сказала, что нет [Инф. 13].

На то, что мертвые обладают подобной информацией, указывают и практики предупреждения покойниками через сон об

опасности, ошибочном выборе и чаще всего – бесполезной или опасной предстоящей дороге:

У нас в сім'ї з роками стала завжди актуальною прикмета, що якщо мамі сниться її покійний батько, мій дідусь (а він уві сні завжди незадоволений чимось, дорікає, лається на маму), то чекай на лихо: одразу після такого сну міг сильно захворіти хтось із сім'ї, помирали домашні тварини, траплялися раптові величезні проблеми на роботі тощо [Инф. 14]

Явление покойника во сне накануне какого-то важного события толкуется как знак к трактовке вероятного стечения события, совет к принятию того или иного решения. Кроме того, покойный через сон способен предсказать смерть родственников.

Коллективный опыт осмысления некросферы отражен через мифологизацию городского пространства в городских легендах, сплетнях, слухах, ритуалах, иллюстрирующих представление о существовании духа места со своей историей, судьбой, характером и обязывающих к определенной регламентации взаимодействия с местностью, соблюдению прескрипций и запретов. Городское пространство членится на благоприятные и неблагоприятные локусы, наделенные соответствующими характеристиками и функциями.

Определенные локусы приобретают статус неблагоприятных, угрожающих, нежелательных для человека, если история местности связана с фактом смерти. Места приобретают негативный статус после совершения самоубийства, убийства, смерти лиц с особым семиотическим статусом (роженница, невеста, ведьма, младенец и т.п.), а также в местах любого рода неестественной смерти (аварий, пожаров, массовой гибели, местах отдельных захоронений, кенотафов, сооружений по случаю трагического события и т.д.). Сюда же можно отнести нарративы о любых маргинальных локусах: нежилых (недостроенных или заброшенных) помещениях, зданиях когда-то функционирующих больниц, тюрем, заводов с цехами подвального типа, шахт, психоневрологических диспансеров. Они

непрерывно обрастают легендами, слухами о случаях неестественной смерти и обитании в них душ, ведущих себя беспокойно и жаждущих мести. Обезопасить себя, находясь в таких локусах, можно несколькими путями: соблюдением определенных прескрипций и запретов, принесением даров, осуществлением определенных ритуальных действий (освящение места, размещения оберегов и т.п.).

Духи мест, будучи их покровителями и охранникам, могут, вместе с тем, выступать и покровителями мира живых, к ним могут обращаться за благословением. Так, на одной из улиц г. Кривого Рога в конце 1990-х гг. произошла авария свадебного кортежа, во время которой жених и невеста погибли по дороге на регистрацию. С того времени и до сих пор существует практика останавливаться на месте аварии и возлагать цветы – как залог счастливого пути, что в одних случаях трактуется как «на счастье», а в других – как акт ограждения себя от «гнева» или «зависти» погибших молодоженов, предупреждающий их возможную месть:

На проспекте Мира, я тогда еще в школу ходил, случилась та ужасная авария. Невеста с женихом ехали расписываться, а раньше эта невеста встречалась с каким-то другим парнем. И этот парень буквально перед ЗАГСом выехал им навстречу на грузовике. Все тогда погибли. Вот на месте том памятный знак и все молодые пары, которые едут в ЗАГС, останавливаются и кладут туда цветы. Обязательно по дороге на роспись, а не обратно [Инф. 15].

Кроме меморатов и фабулатов, танатология современного города широко представлена прескрипциями и запретами, регулирующими отношения человека с некротической сферой.

Концепт «смерть» в повседневной коммуникации максимально табуируется и референция в рамках танатологического дискурса сопровождается, в частности, рядом директивов¹,

¹ Под *директивами* мы понимаем речевые акты, побуждающие реципиента к какому-либо действию (приказ, просьба, распоряжение, рекомендация и т.п.).

комиссивов¹ и декларативов², одна из главных функций которых – минимизировать уровень экзистенциального напряжения (как коллективного, так и персонального), вызванного страхом смерти. Дидактические высказывания, касающиеся смерти, кладбища, покойника, захоронения, убийства, несчастных случаев и т.п., зачастую рассказываются охотно и их носителями является практически каждый из респондентов. Коммуникативные ситуации, в которых реализуются дидактические высказывания, достаточно распространены, нередко лишены ритуального или календарно закрепленного бытования. Дидактические высказывания относительно денотатов «смерть», «покойник», «кладбище» и др. как бытуют во внешне слабых ритуальных ситуациях, так и являются обязательными для акциональных текстов ритуала. Они могут быть сгруппированы по следующим сюжетам.

1. Запреты и предписания, касающиеся пребывания на кладбище, на местах захоронений, насильственной смерти, самоубийства, несчастного случая и т.д.

2. Запреты и предписания во время акций погребально-поминального комплекса.

3. Запреты и предписания, касающиеся обращения с умирающим человеком, мертвецом, его вещами, предметами, которые его окружают, а также лицами, имеющими к нему отношение (родственники, профессиональные работники).

4. Запреты и предписания, касающиеся вещей покойного, предметов с кладбища, с места смерти.

5. Запреты и предписания, связанные со снами, приходом покойного во сне, приметами, предвещающими смерть или опасность.

¹ *Комиссивы* – речевые акты, в которых говорящий обязуется предпринять какое-либо действие в будущем, соблюдать определенные рамки поведения (договор, клятва, обещание, пари и т.д.).

² *Декларативы* – речевые акты, успешное осуществление которых влечет за собой изменение в статусе или в положении того предмета (предметов), о котором (которых) идет речь.

В зависимости от прагматики, контекста, в котором реализуется текст, статуса адресатов и адресантов тексты танатологического дискурса современного города могут обретать различные функции:

- концептирующая (заговоры, эпитафии, толкование снов);
- канализации эмоций (мемораты, библиографические рассказы о покойном);
- сохранения информации (семейные предания, библиографические повествования о покойном);
- развлекательная (смешные истории (черный юмор));
- дидактическая (предписания и запреты);
- фатическая¹ (определяется контекстом ситуации: рассказы за поминальным обедом, во время посещения кладбища и т.п.);
- художественная и эстетическая (романтизация символов смерти и кладбища молодежными субкультурами, эстетизация пространства кладбища и объектов внешней тафологической структуры);
- социализации (детские страшилки, рассказы о смерти в определенных субкультурах).

Как уже отмечалось, типология текстов танатологического дискурса обуславливается, прежде всего, их прагматикой и статусом говорящих, а одним из концептуализирующих факторов функций текстов и коммуникативной ситуации их бытования является, таким образом, принадлежность носителей текста к определенной субкультуре. Так, фольклорные танатологические тексты молодежных субкультур, религиозных общин, детской субкультуры, субкультуры народных целителей, биоэнергетиков, субкультуры медработников, работников кладбища, мастеров по изготовлению надгробных портретов и пр. объединены общей речевой стратегией, спецификой пространства бытования текстов, прагматикой, гендерным и статусным распределением текстов, инвентарем образов, коммуникативными параметрами и т.д., отражающими осмысление смерти в картине мира, присущей каждой группе.

¹ Установка на поддержание контакта между участниками речевого акта.

Денотат «смерть» может быть представлен в картине мира как структурообразующий, концептуализирующий (как, например, в некоторых молодежных или профессиональных субкультурах). Чаще денотат смерть оттесняется на периферию, выступая одним из необязательных элементов структуры, как, например, в субкультуре нищих, в рамках которой концепт «смерть» реализован в использовании кладбища как локуса прощения подаяния или объяснения причин попрошайничества фактом смерти кого-то из близких или смертельной угрозы как эпицентр нарратива, который может быть заменен на просьбу в письменной форме («Помогите, Христа ради, умирает сын», «Помогите на операцию дочери. У нее РАК») (для большей достоверности к текстам прилагаются документы: справки о болезни, свидетельства о смерти)). В зависимости от субкультуры и характера осмысления смерти ее представителями различаются и функции текстов, и акциональный код, выражающий присущее данной группе осмысление смерти, способов взаимодействия с покойным, представлений о загробном существовании и т.д., значительно отличающиеся от функционирующих в традиционной культуре.

Одной из наиболее репрезентативных в данном контексте является субкультура детей, специфика опыта осмысления смерти которых отражена не только в вербализованных структурах, но представлена и акционально – в таком феномене, как детские игры в смерть, похороны животных, вещей, разыгрывание погребального обряда, обустройство мест захоронения и т.д. Следует отметить существенную черту детских погребальных игр – формально обряд повторяет обряд человеческих похорон, однако цели и функции различаются. Так, похороны животных имеют такую же трехэтапную структуру: подготовительный цикл, похороны и поминальные обряды [Смирнов 1997: 27]:

<...> Мы нашли какую-то коробку, украсили ее цветами, устлали травой или тряпками. Положили туда ежа. Долго выбирали место, остановились на жасминовом кусте за домом. Вырывали яму, хо-

ронили, холмик с крестиком – всё как положено. <...> Потом вокруг каждой могилы обкладывали камушками оградку, ухаживали за ними, украшали, ленточками, крестиками, цветами, приносили им туда конфеты. У нас получилось целое кладбище, и мы ухаживали за ним всем двором. Когда находили мертвое животное, этому даже радовались, даже специально их искали, было интересно. Мальчишки всегда копали ямки, девочки собирали ленточки, цветочки, украшали, даже таблички потом стали делать с надписями с датой смерти или нарисованным портретом голубя, собаки, кошки [Инф.16].

Помимо того что воспроизводится сценарий человеческих похорон за трехэтапной структурой, происходит и определенное разделение обрядовых ролей (*«Мальчишки всегда копали ямки, девочки собирали ленточки, цветочки, украшали»*) заимствуется и система прескрипций:

Маркіз як умер, ми його в коробці з-під обуви похоронили. Богдана і я ще нам ним голосили, як годиться. Потім на дев'ять днів принесли йому канфети. Я ще хотіла йому Віскас принести, нашо йому ті канфети, котові. Но то вже, може, потом йому принесу [Инф.17].

Определяется инвентарь: емкость, в которой хоронят, заменяющая гроб, украшения, вещи, которые хоронят вместе с животным; акцентируется внимание на соблюдении требований к внешней структуре захоронения (надгробие, насыпи, украшения могилы, оградки и т.п.), акциям, которыми сопровождается обряд: оплакивания, причитания, воспроизведение похоронной процессии, которая обычно повторяет православный обряд:

Я еще помню, что тому вот ежу на могилу принесла жвачки. <...> И еще мы отсчитывали девятый, сороковой день и приносили еду на могилу и цветочки [Инф. 18].

Как видим, к разыгрыванию погребального обряда приобщаются коллективно, это происходит с энтузиазмом, весело, с определенным азартом и интересом. Таким образом, реализуется процесс социализации, приручение к смерти, определенное осмысление ее эстетики и романтизация.

Опыт приобщения к смерти и факту смертности подтверждают и многочисленные нарративы о первых похоронах или первом сообщении о чьей-то смерти, которые фиксируют различные смысловые конструкции осмысления ребенком конечности человеческой жизни.

Персонализация детского страха собственной смертности и угрозы жизни реализуется в жанре детских страшилок. Коммуникативная ситуация, в которой рассказываются страшные истории, является обязательным условием их бытования и реализации функций данного жанра. Место и время рассказа страшных историй всегда пограничные. Страшилки рассказываются, как правило, ночью, после отбоя, у костра. Там, где темно, страшно, в тесном пространстве, участники держатся поближе друг к другу, чтобы максимально ощутить эмоциональную сплоченность. Такие условия способствуют реализации одной из главных целей рассказывания страшных историй – коллективное переживание экзистенциального ужаса, которое вместе с тем приносит удовольствие. Почти каждый информант подчеркивает, что подобные рассказы сопровождаются смехом, весельем, эмоциональным переживанием того, что бояться вместе – приятно.

Такие же эмоции вызывает у детей посещение «страшных мест» как попытки самостоятельного освоения пространства и создание детского мифа о мире. Психолог М. Осорина отмечает в таких практиках первые попытки столкновения ребенка с экзистенциальным ужасом, преодоление страха перед неизвестным путем коллективной «встречи с ужасным» [Осорина 2008: 55]. Как правило, наибольший интерес вызывают места нежилые, темные, полуразрушенные, захламленные. Дети описывают их словами: «темно», «страшно», «сыро», «грязно», «тесно», «загадочно», «секретно», отмечается их несхожесть с другими объектами живой и неживой природы, потусторонность и желание к этому приобщиться, живой интерес коллективно разгадать тайну:

Рядом с моим домом есть стадион, и возле стадиона трибуны. Внутри этих трибун в советское время был склад инвентаря и раз-

ных плакатов советской тематики. В постсовке эти трибуны стали заброшены, и двери закрыли намертво. Сразу родились кучи мифов и страхов насчет внутреннего содержимого. Самый крутой был такой, что вдалеке лежит скелет, а в ноге торчит нож. Естественно, никакого скелета там не было, а мы от страха срались так, что никто туда так и не полез проверить [Инф. 19].

Чем младше возраст, тем чаще имеет место в нарративах персонификация страха в освоении домашнего пространства. Сюжетообразующим выступает опыт освоения непонятных свойств предметов, наделение их качествами оживления, демоническими свойствами; как, например, пятен на стене, узоров на ковре, темных закоулков, пространства под кроватью, в шкафу и т.д.:

Я в детстве так боялся этот ковер, который у меня не стене. Вот посмотри, все эти завитушки, узоры – они как глазки, те вон как рожицы, пасть. Я долго не мог уснуть, я помнил каждую его веточку, пятнышко, мне казалось все это живым и что оно шевелится, стоит мне отвести глаза [Инф. 20].

В нарративах детей несколько старшего возраста свойства опасности, угрозы жизни и враждебности переносятся с предметов и демонологических существ, ассортимент которых детское воображение черпает в основном из кинофильмов, сказок и рассказов взрослых, на реальные объекты. Примерно с 6–8 лет, как свидетельствуют психологи, ребенок начинает осознавать смерть и ее неизбежность, в детской картине мира появляются персонажи, олицетворяющие смерть или наделенные демоническими свойствами и представляющие угрозу для жизни.

Жив там такий страшний дід, сам у часному домі. Зразу коло школи. У нього ще окуляри якісь такі були на вірьовочке, і така шляпа велика, бриль. І він дуже ругався, як топтались під його вікнами. І ми як ішли з школи додому, щось там казилися – він на нас вибігав і верещав. І ми чогось іще думали, що він в тому домі дітей збирає і ріже їх на кусочки. І по ночам п'є там з них кров [Инф. 21].

Как видим, определенные поведенческие и внешние характеристики человека (странность, уединение, агрессивность,

угрозы, физические недостатки) формируют в детском воображении связь с потусторонним, смертью, угрозой жизни, описания чего достаточно экспрессивны и детализированы («солит по баночкам», «пьет кровь», «режет на кусочки»). Как утверждает психоаналитик И. Ялом, смерть для детей представляет собой большой и первоочередной загадкой, а преодоление страха беспомощности и уничтожения – одна из основных задач развития [Ялом 1999: 74].

Таким образом, детская субкультура иллюстрирует восприятие смерти, не дублирующее знание взрослой мифологии, а являющееся элементом исключительно детской субкультуры. Попутно стоит заметить, что любые танатологические тексты, как вербальные, так и акциональные, бытуют исключительно в среде сверстников и транслируются в пределах детской группы. Из мира взрослых заимствуется только инвентарь образов, атрибутов и определенных обрядовых действий, семиозис которых имеет своеобразный характер, локус и среду бытования, отличающиеся приватностью и восприятием всего как достоверного. Практики похорон животных, игр в смерть, рассказы о смерти, детские фантастические слухи, сплетни об убийствах, наделение демоническими свойствами пространственных объектов и предметов, реальных людей, угрозы, страшилки и т.п. передаются в детской среде и закрепляются в памяти исключительно устно, выступают определенными средствами социализации и сплочения коллектива. Кроме того, такие практики и жанры фольклора выступают конструктом для персонификации страха смерти и рефлексии по поводу переживания экзистенциального ужаса, выполняют катарсическую функцию.

Кардинально отличается как прагматикой, так и семиотикой танатологический дискурс жителей современного города, которые имеют профессиональное отношение к некросфере. Нашим исследованием были охвачены работники медицинской сферы (врачи-реаниматологи, патологоанатомы, травматологи и т.д.), а также работники кладбища (смотрители, мастера по изготовлению надгробий, памятников, портретов). Личные

нарративы респондентов данной категории отличаются минимальной мифологизацией и почти полной потерей ритуального бытования коммуникации танатологического дискурса. В основном рассказы о смерти, умирании, бытовании определенных прескрипций и запретов приближаются к разговорам в бытовой или профессиональной среде, функции которых теряют эмоциональный, концептирующий аспект и приобретают преимущественно прагматическое, информативное значение.

Таким образом, современный городской танатологический дискурс достаточно гетерогенный и пластичный, детерминированный в зависимости от включения коммуникантов в ту или иную идеологическую и профессиональную сферу, субкультурную, возрастную и социальную стратификацию.

Информанты

- Инф. 1 – А.С., 1983 г.р., г. Киев, работник сферы услуг.
- Инф. 2 – Е.Б., 1980 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы услуг.
- Инф. 3 – Л.А., 1987 г.р., г. Киев, филолог, работник сферы рекламы и PR.
- Инф. 4 – А.С., 1986 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы услуг.
- Инф. 5 – Н.К., 1982 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы образования.
- Инф. 6 – Л.Б., 1975 г.р., г. Киев, научный сотрудник.
- Инф. 7 – Е.З., 1975 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы услуг.
- Инф. 8 – Ю.Н., 1986 г.р., г. Киев, работник сферы образования.
- Инф. 9 – О.З., 1991 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, студентка.
- Инф. 10 – А.Ф., г.р. Чернигов, 1985 г.р., переводчик.
- Инф. 11 – Д.А., 1986 г.р., г. Белая Церковь, работник библиотеки.
- Инф. 12 – С.К., 1982 г.р., г. Белая Церковь, работник офиса.
- Инф. 13 – А.П., 1973 г.р., г. Белая Церковь, работник иудейской организации.
- Инф. 14 – Л.А., 1983 г.р., г. Киев, филолог, работник сферы рекламы и PR.
- Инф. 15 – В.К., 1977 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, работник IT-сферы.
- Инф. 16 – В.З., 1989 г.р., г. Белая Церковь, работник офиса.
- Инф. 17 – Н.М., 2002 г.р., г. Киев, школьница.
- Инф. 18 – С.М., 1989 г.р., г. Белая Церковь, учительница танцев.
- Инф. 19 – А.Л. г.р., г. Киев, работник сферы торговли.
- Инф. 20 – Д.К., 1987 г.р., г. Киев, работник IT-сферы.
- Инф. 21 – Р.В., 1988 г.р., г. Белая Церковь.

Література

- Адоньєва С.Б.* Прагматика фольклора и практика переходных ритуалов // Современный городской фольклор. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2003. С. 323–339.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат [пер. и коммент. В.П. Руднев]. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. № 1, 3, 8. С. 99–130; С. 147–173; С. 68–87.
- Витгенштейн Л.* Несколько заметок о логической форме [пер. и прим. Ю. Артамонова] // Логос. 1995. № 6. С. 210–216.
- Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Собрание сочинений. Т. 5: Работы 1940–1960 гг. М.: Русские словари, 1996. С. 159–206.
- Беньковский И.* Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа // Киевская старина. К.: Типография Императорского Университета Св. Владимира. 1896. № 9. С. 229–261.
- Борисов С.Б.* Похороны животных как феномен детско-подростковой культуры // Молодежь России на рубеже веков: материалы научно-практ. конф., Березники, 1999. С. 238–239.
- Гаврилюк Е.* Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу // Студії з інтегральної культурології. 1999. Вип.1. С. 63–71.
- Гнатюк В.* Похоронні звичаї і обряди // ЕЗ. 1912. Т. XXXII. С. 203–426.
- Гузій Р.Б.* З народної танатології: карпатознавчі розсліди: монографія. Л.: Інститут народознавства НАН України, 2007. 352 с.
- Кісь Р.Я.* Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури // Студії з інтегральної культурології. Tanatos. 1996. № 1. С. 9–20.
- Колесса Ф.М.* Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності // Записки НТШ. 2001. Т. CXXLII. С. 8–82.
- Колесса Ф.М.* Українські народні думи по відношенню до пісень, віршів і похоронних голосін // Записки НТШ. 1920. Т. 130–132. С. 118–163.
- Конобродська В.* Східнослов'янський поховальний обряд як об'єкт етнолінгвістичного дослідження / Валентина Лаврентіївна Конобродська // Діалектологічні студії. 2 : Мова і культура. Л., 2003. С. 43–52.
- Кузеля З.* Посиженіє забави при мерці в українськiм похороннiм обрядi // Записки НТШ. 1914. Т. CXXI. С. 103–160.
- Неклюдов С. Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных

- верований к литературе [отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова]. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.
- Ольховский В. С.* Погребальная обрядность (содержание и структура) // РА. 1993. № 1. С. 78–94.
- Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых: монография. СПб.: Питер, 2008. 368 с.
- Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике; [сост. и вступ. статьи И.М. Кобозева, В.З. Демьянков]. Вып. 17: Теория речевых актов. М.: Радуга, 1986. С. 22–130.
- Світельська В.* Поліський поховальний обряд (із досвіду картографування) // Дrevляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Випуск 1. Л.: Інститут народознавства НАН України, 1996. С. 201–208.
- Серль Дж.* Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18: Логический анализ естественного языка. М., 1986. С. 242–265.
- Серль Дж.* Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике; [сост. и вступ. статьи И.М. Кобозева, В.З. Демьянков]. Вып. 17: Теория речевых актов. М., 1986. С. 151–169.
- Синиця Є. В.* Похоронний обряд слов'ян південно-східної Європи V–VII ст.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.04.К., 2003. 248 с.
- Смирнов Ю.А.* Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. М.: Восточная литература РАН, 1997. 297 с.
- Суворова О.С.* Личностное знание о смерти: пути формирования, смысл и значение // Идея смерти в российском менталитете. СПб.: РХГИ, 1999. С. 48–63.
- Сушко В.А.* Потойбічний світ в українських світоглядних // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Х.: НМЦ «СД». 2004. Вип.7. С. 58–65.
- Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия [пер. Т.С. Драбкина]. М.: Класс, 1999. 576 с.
- Hoppal M.* Genre and Context in Narrative Event. Approaches to Verbal Semiotics // Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature. Ed. L. Honko / V. Voigt. Bud., 1980. P. 107–128.
- Kübler-Ross E.* On Death and Dying. New York: Macmillan, 1970. 288 p.
- Meaning of death / Edited by Herman Feifel. New York: The Blakiston Division, McGraw-Hill Book Company, 1959. 351 p.

Пожилые люди: на обочине смерти

Марина Елютина

Проблема смерти – наиболее очевидная в своем соотношении с жизнью и в то же время самая загадочная. Смерть – ситуация предельности. Само слово «смерть» создает ощущение сгущенности, в каком бы контексте оно не встречалось, человек выделяет его и интонационно, и ритмически. В обыденном сознании смерть – мрачное слово, овеванное призраками ужасов и таинственным страхом, поэтому оно заменяется эквивалентами.

Страх смерти присущ людям любого возраста (надо отметить, что страх смерти – это не только негативное переживание, напротив, он нередко является для человека некоей побудительной силой, выполняет важные функции, оказывая влияние на стремление к сохранению собственной жизни и на уважение к жизни других). Однако молодыми смерть не воспринимается всерьез, она – просто имя, часть речи, аргумент в споре. Зачастую смерть – не более чем способ обозначить абсолютное выражение того или иного чувства, сверхпревосходная степень оценки чего-либо. Легкость, с которой молодые люди оперируют понятием смерти, указывает на еще инфантильную, незрелую стадию человеческого развития. «Смерть» для молодого поколения – чаще всего абстрактная грамматическая категория. Она используется как орудие шантажа, орудие агрессии, как гибель, которую ищут, совмещает привлекательные черты воинского подвига и отсроченного самоубийства. Молодые люди смысловое содержание смерти нередко заполняют заимствованными, облегченными представлениями [Борисов, 1995: 58–63].

Социологические исследования отношения к смерти со стороны пожилых людей нам не известны. Тематический акцент исследований, который можно обозначить как «пожилые люди в проблемной ситуации», связывает представителей геронтологической группы с категориями бедности, социальной экс-

ключии, пенсионного обеспечения, социальной помощи и поддержки. В современном стареющем, многопоколенном обществе представляется важным изучение метафизических переживаний в отношении к танатоситуации, установок, ценностных приоритетов данной возрастной группы с целью налаживания межвозрастного диалога, конвертации смыслов для оптимального общения и обеспечения взаимопомощи всех возрастных групп населения.

Для исследования отношения к смерти со стороны представителей геронтологической группы, их танатических тревог нами было предпринято качественное исследование методом глубинного интервью с пожилыми людьми (60 лет и старше $n = 34$) с августа по ноябрь 2013 года, в г. Саратове. Выборочная совокупность формировалась по методу «снежного кома». Количество респондентов обусловлено насыщением кодировочных категорий (интервью с новыми респондентами не дают исследователям нового понимания для раскрытия темы). Отметим, что в данном исследовании трудности связаны с выведением темы смерти в поле активного обсуждения с пожилыми людьми.

Анализ результатов исследования позволил выделить ряд содержательных моментов.

1. Для представителей группы характерны следующие типы танатосхем: теологический, стоический, индифферентный, защитный.

А. Теологический – смерть как начало жизни.

Я смерти не боюсь, потому что жизнь после смерти продолжается. Смерть меня не страшит. Тело умирает, а душа остается живой [жен., 61 год].

Б. Стоический – смерть как естественная неизбежность, признание цикличности всех процессов.

Нет, страха смерти я не испытываю. В нашем возрасте, я думаю, не надо бояться. Что ее бояться? Ничего страшного в ней нет. Всё проходит. Есть начало и конец. Надо с этим просто свыкнуться и всё [муж., 69 лет].

Человек не может жить вечно. Он вырабатывает свои жизненные ресурсы [муж., 72 года].

В. Индифферентный: смерть – ничто, не имеющая отношения к человеку. Этот тип проявляется как погружение в жизненную рутину, жизнь в мире вещей.

Что ее бояться, когда меня не будет. Я не боюсь, потому что мне некогда бояться. Я не сосредотачиваюсь на том, как это будет, как я буду лежать, как я умру. Я живу тем, что мне дает жизнь [жен., 65 лет].

Я не думаю о смерти, думаю о текущих проблемах, о детях, внуках [муж., 63 года].

Г. Защитный – смерть как освобождение от бремени жизни, от экзистенциального одиночества, когда отсутствует какой-либо безусловный и самоочевидный смысл жизни.

Я уже не вижу смысла жизни. Раньше были какие-то планы. А сейчас? Меня здесь уже ничего не держит. Жуткое однообразие: дом, работа... Когда отпуск – опять дом, денег нет, чтобы куда-либо поехать. Это тянется из года в год. Уже морально устаешь жить [муж., 64 года].

Я уже ничего нового не жду. В молодости ты еще надеешься, что твои мечты исполнятся, а сейчас даже иллюзий не осталось. В моей жизни нет ничего интересного. Один быт и всё [муж., 73 года].

Люди пожилого возраста отягощены многими проблемами. За их плечами висит мешок проблем. Поэтому не удивительно, что они не боятся смерти, и даже хотели бы умереть [муж., 71 год].

В любом случае смерть для пожилых людей – это ситуация, к которой «я должен подготовиться», ситуация, требующая инвестиций.

Сейчас похороны стоят немалых денег. Надо подготовиться. Если не я, то кто? У детей самих денег не хватает. Трудно с этой пенсии откладывать, приходится на всем экономить, прикидывать, где можно купить подешевле. Надо было раньше откладывать. Но кто же знал, что так все обернется [муж., 78 лет].

2. Пожилые люди, как правило, опасаются не самой смерти, а возможности лишённого всякого смысла, чисто растительного существования, а также страданий и мучений, причиняемых болезнями. Отсюда – *«пожелания не легкой жизни, а легкой смерти»*. Причем в обсуждениях этой темы усиливается интерес к смыслообразующему и толковательному потенциалу религии.

Бог, я не знаю, как назвать, но мне кажется, что что-то есть, какая-то сила, которая над нами работает. Надо почитать Библию, там, наверняка, найдешь ответ [жен., 60 лет].

Я верю в то, что жизнь продолжается после смерти. Душа не умирает. Она до девяти дней находится в доме человека, после сорока дней поднимается на небеса. А там решают, куда ей дальше следовать [жен., 63 года].

Анализ результатов исследования фиксирует высокую степень тревожности по отношению к танатоситуации.

1. Тревоги, связанные с оценкой своей жизни.

Для пожилых людей характерно путешествие по своей биографии [Елютина, 2009: 105]. И это путешествие не туристическое, а для извлечения смыслов и их «перелицовывания», исходя из опыта жизни. Нередко возникает ситуация, когда человек сравнивает себя и свою жизнь с каким-либо образцом или эталоном, осознавая при этом упущенные возможности. В результате человек лишается оснований для позитивной самооценки и оценки своей жизни.

Я понял, сколько благоприятных шансов было мною отвергнуто в прошлом по разным причинам: гордости, нередко из-за надуманных ценностей, переживаний [муж., 70 лет].

2. Тревожные ожидания в отношении «стоимости смерти». Пожилые люди, как правило, планируют «наперед, на итоговый случай». Похоронные конторы стали учитывать это в своей деятельности, предоставляя возможность заключения прижизненных договоров на оказание похоронных услуг. Большинство клиентов, желающих заключить договор и заранее за-

казать весь комплект услуг, это, как правило – одинокие пожилые люди, о которых некому позаботиться.

3. Группа тревожных явлений, связанных с неравенством перед лицом смерти (продолжительность жизни, торжественность похорон, наследство, жизнь в людской памяти).

Меня тревожит, что я оставлю детям. Всю жизнь мы с отцом пахали на заводе, никакой работой не гнушались, а оставлять нечего. Пенсия такая, что едва сводим концы с концами [жен., 63 года].

Отложил на похороны, самые скромные, без излишеств. Я знаю, какие они шикарные бывают: и гроб из натурального дерева, и место хорошее на кладбище... Наверное я не заслужил, хотя и жил по чести... Самое главное, чтоб у детей не было больших затрат [муж., 76 лет].

Конечно, у меня есть желание преодолеть свое «никогда, никогда», но что я могу оставить? Собрать свои отдельные статьи и издать в виде книжки? Вряд ли это нужно моим детям. Вот если бы я оставил миллион и больше... [муж., 67 лет].

4. Тревожные ожидания в отношении получения ритуальных услуг. В этом случае анализируемые услуги помещаются в особый нормативный контекст – как правило, несовместимый с собственными ценностными и нормативными приоритетами, во многом обусловленный культурными диффузиями. Пожилые люди в современной России отмечают разрастание сети ритуальных служб, в которых, как ни в одной другой социальной службе, разработана гибкая система скидок и льгот для пенсионеров. Этот объективный факт оценивается ими как *«своеобразная санкция на смерть»*.

Практики танатоконсьюмеризма, связанные с манипуляциями с телами (бальзамирование, натираание благовониями, обряжение в модные одежды, осуществление косметических операций), с арендой и оформлением траурных залов для прощания с покойным, с привлечением распорядителя похорон (церемониймейстера) воспринимаются пожилыми людьми, как правило, как *«выманивание денег»*.

5. Обеспокоенность, связанная с нежеланием стать бременем для родных и близких.

Только не быть лежачим и вообще беспомощным. Жизнь рассчитываю уже так, чтобы она не повисла финансовым бременем на детях в будущем [муж., 63 года].

6. Обеспокоенность по поводу одиночества, «когда время тянется медленно, но пролетает мгновенно: ещё только утро, ещё только обед..., но наступает вечер – дня как и не бывало».

Усиление чувства одиночества объясняется и событийной бедностью, и возрастной утомляемостью. Это относится и к ситуации, когда старые люди живут с детьми, и у них прекрасные отношения: разница жизненных пространств, несоизмеримость насыщенности и скоростей жизни делают своё дело. Это тем более так, когда они живут отдельно.

7. Обеспокоенность, связанная с ощущением включенности в непрерывную цепь умираний («умирать с другими умершими»). Теряя своих близких, знакомых, кумиров своей молодости, пожилой человек каждый раз становится «менее живым».

За эти годы ушли из жизни самые близкие мне люди. Многие из них уходили из жизни подолгу и трудно. Уход каждого из них оживлял во мне прошлый опыт встреч со смертью родных, друзей, учителей. Каждая смерть отражалась в зеркалах других смертей, и число зеркал множилось. Впрочем, этот процесс продолжается [муж., 75 лет].

Перегруженность тревожными ожиданиями не может не сказаться на выборе стратегий адаптации к танатоситуации. У одних проявляется «эффект улитки», они предпочитают уход в приватную жизнь, в рамки насущных забот. У других – заявления расходятся с практиками пассивного принятия реальности. Наконец, третьи – нацелены на поиск путей преодоления трудностей.

Литература

- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, Издательство «КДУ», 2009.
- Борисов С.Б.* Символы смерти в русской ментальности // Социс. 1995. № 2. С. 58–63.
- Елютина М.Э.* Пожилые люди и старые вещи в повседневной жизни // Социологические исследования. 2009. № 7.

ФОЛЬКЛОР И МЕМОРИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района

Юлия Шанина

Звуковой код – один из языков культуры. Некоторые сферы нашей жизни, пространства, наделённые звуком, получили определённую устойчивую семантику. Например, кладбище традиционно связывается с маркером «тишина», потому что этот локус неразрывно связан с «иным» миром и переходом, а «оппозиция «звук – тишина» и её корреляты в мире «голос – молчание» являются одной из главных категорий звукового кода культуры» [Толстая 1999: 9]. В сборнике статей «Мир звучащий и молчащий» Л.Г. Невская описывает связь тишины со смертью. Молчание признано в статье универсальным признаком, «в погребальном обряде проявляющимся наиболее наглядно» [Невская 1999: 123]. На территорию кладбища накладывается звуковой запрет. Помимо похоронного обряда звуковые ограничения связаны также с обрядами перехода.

Однако, как показывает практика, территорию кладбища далеко не всегда можно назвать обителью тишины. Например, в экспедиции 2013 года во время экскурсии по кладбищу деревни Родома (Архангельская обл.) Г. В., женщина, которая любезно согласилась поводить нас по кладбищу, зайдя на территорию кладбища, начала звонить в колокол, стоящий у входа. Как позже выяснилось, звонит в колокол не только она, но и другие жители деревни:

< Вы когда на кладбище заходили, я смотрю, там колокол висит. Позвонили. Это все, кто заходит, звонят в этот колокол?>

Да. Ну кто желающие. Если хочешь позвонить, дак позвони. А

бывает, что там другой дорогой поднимается, дак поднимутся да и не позвонят. И тоже ничего. Это просто идёшь так. Уж как сделали тут как обелиску, дак вот [Инф. 1].

Ранее эта же информантка сообщила, что во время похорон в этой деревне уже более 10 лет поют песни. Этот факт подтвердился другими жителями Родомы. Постепенно стало интересно, какие звуки уместны на территории кладбища или как-то связаны с ним и с темой смерти, обычно ассоциирующейся с атрибутами «молчание, безмолвие, немота, невнятная речь, тишина, тайна, безымянность» [Невская 1999: 123], а также какова функция этих звуков?

Были собраны и проанализированы материалы экспедиции 2013 г. по Лешуконскому району (д. Родома, д. Пустыня, д. Вожгора) и данные архива кабинета фольклористики СПбГУ. Всего – около 95-ти фрагментов интервью, среди которых 26 были записаны мной, 9 записаны моими коллегами в 2013 году. 58 фрагментов, включая интервью и фольклорные тексты, являются данными Фольклорного архива СПбГУ по Архангельской области (Леш. р-н – 23; Мез. р-н – 21). На основании собранного материала я построила следующую таблицу. Некоторые звуки, включенные в таблицу, будут рассмотрены более подробно.

Звуки на кладбище

I. Вербальные	II. Невербальные
1) Причет/ голошение	1) Стрельба
2) Песни (+ гармонь)	2) Сигнал машины
3) Просьба о помощи	3) Колокольный звон
	4) Стук а) на кладбище (по кресту)
	б) в доме

Самый распространённый вербальный звук на кладбище – **причитание или голошение**. Большинство наших собеседников слышали похоронные плачи или, по крайней мере, знают об их существовании. В случае смерти человека причет могли

воспроизводить не один раз. Первое голошение проходило в доме умершего:

Покойного голосили. У покойного.

<У покойного. Ну когда ещё не зарыли?>

Да. Дома вот когда выносить когда будут это тело его к 12-ти часам, например, ну одиннадцать, двенадцатый. Вот так мы. Как голосят-то! Дак это все уплачутся. Как голосят. [Инф. 2].

Если покойного хоронили не сразу в день смерти, то на второй день его «будили» причетом:

<В смысле: будила на второй день?>

Р.С. Да, на второй день будила.

<Это что, это зачем?>

Р.С. Зачем, вот... Шо оставила, да умерла зачем...

<Так кого будила-то?>

Р.С., О.М. Покойника да!

Р.С. Своего покойного.

<То есть как, она будила его?>

Р.С. Не будила, просто голосила, так. Голосом.

<Утром, да?>

Р.С., О.М., Ф.Ф. Утром, да. Когда умерла, да в гроб положили...

Р.С. Потревожу тебя, побужу да потревожу тебя, вставай, кочей дак в своей жаркой печке, на, давай, топи, пекчи... – вот голосят! [Инф. 3, 4, 5].

Кроме этого голосили непосредственно на кладбище и по дороге к месту захоронения:

Дак дома голосят и на кладбище голосят.

<А, то есть могут не один раз голосить?>

Конечно. И дорогу едешь – голосил. Сидишь, повезут на тракторе к се... голосишь.

<То есть, получается, вот человек умер, его в гроб положили, ещё дома, и голосят?>

Да.

<Потом его выносят. Голосят или нет?>

Ну если, я те говорила, погода вот така, солнце то, если день жаркой, так в один день; если дак в непогоде дожидают, дак хоронят. А если холодно, на второй день хоронят [Инф. 6].

Голосили обычно люди близкие, родственники покойного, но могли и приглашать чужого человека поголосить, если из «своих» никто не умеет, а в деревне есть хорошо причитающий человек.

Какая умеет, дак голосит, а кака не умеет, дак... Не знаю. Я не умею, дак как я буду голосить-то?

<А голосили только близкие? Ну то есть родственники этого или...>

Ну да. Дак если хоть и не родственники и умеют голосить, дак придёт поголосит [Инф. 7].

Пение и музыка на похоронах. Петь на кладбище в Родоме могли и без изменения регистра. Многие информанты рассказывали про то, как группа людей исполняла на кладбище ту или иную песню. Пели на похоронах и на поминках. В основном, люди сами заранее просили исполнить на их похоронах что-либо. Если покойный сам себе песню не выбрал, то могли спеть то, что он сам петь любил или часто исполнялось в его окружении:

Вот привезути посте... и кто-то речь это рас... скажет, кто-то что-то скажет... И, кому надо, песню споют.

<А что за песню>

На кладбище песни. Любу. Кому кака нравится.

<Дак и весёлую что ли могли спеть?>

Моги весёлую спеть. Вот эта Светлана да так говорит: «У нас на деревне не спрятаться: не сойтись, разойтись, не сосвататься». Вот эту песню Светланы спели. Она говорит: «А мне нравится “Загорел над рекою закат”».

<Стоп, да прям на кладбище пели любую песню?>

Да, когда вот провожают, да.

<Это когда? Вот в какие годы?>

Да вот хоть нынче. Всяко бывает. Вот, например, крёстну дали. Крёстному мы пели. Пели «А невеста всех краше была». <...> А ребята те у нас сгорели. <...> Дак вот мы пели «Как долги дни, как долги ночи»...

<А потому что кто-то говорил, что вообще нельзя петь на кладбище> Может нельзя, но кто поёт, а кто как.

<А кому это? Кого просят, чтобы вот про «песню мне спой».>

Ну просто вот. Например, есть доярки, скажут. И доярки <...> Там их сколько бат, 10 доярок? Да. Они выпили да как запоют песню. Там тоже всяко бывают, дак вот мне говорят: «А я умру, мне эту песню спойте». А друга говорит: «А что, мне эту». Вот так между собой. А я всё говорю, когда вот мы сидим там вот везде. Я говорю: «Спойте “Догорел над рекою закат”» [Инф. 2].

Про пение говорят в основном люди, родившиеся не ранее 1940-х гг. Например, женщины 1931–1933 годов рождения удивлялись, узнав, что на поминках пели ту или иную песню, или утверждали, что на кладбище можно только голосить. Нужно заметить, что во всех известных мне случаях пения на кладбище песни исполняли только женщины. Мои собеседники отмечали, что могли петь и весёлые песни, даже получив извещение о смерти во время Великой Отечественной войны:

...Вот видишь, раньше с войны похоронки получали. Вот поплачут-поплачут и песни затянут.

<От горя?>

Песни запоют от горя. Попоют песни, ну и работать надо.

<А какие песни-то затяжные после с горя-то пели?>

Э-э, да всякие. Не знаю. Сейчас <нрзб> зря не вспомню я. Дак и весёлу запоют и.

<Когда похоронка и весёлую могут запеть?>

Дак надо как-то. Потому что людям это надо как-то стресс от снять-то. Всё равно. Ведь с горя, говорят, не убиться – хлебов не лишиться. Поплачешь-поплачешь, да и спать захочешь. А поспишь – дак и есть захочешь [Инф. 1].

Особенно мне хочется отметить случай проводов покойного под гармонь. Так, например, в д. Родома жил гармонист Ю.П., который наказал проводить его до могилы под гармонь:

<А его под гармонь. То есть, он сам захотел, чтобы его под гармонь?>

Да-да-да. И гармонью всё. И многих так. Играют гармонь. Стоит, вот когда в трактор посадят, и гармонист на нём играет. Дайте в руки мне гармонь... (напевает). Запоют... Не запоют. Вдруг он умрёт ещё. А у нас, кстати, много гармонистов было [Инф. 2].

Помимо Родомы традиция пения на похоронах и поминках упоминается в других деревнях Лешуконского района (Чуласа, Смоленец, Ценогора). А на территории соседнего Мезенского района всякое пение на кладбище наоборот порицается:

Да пьяны, да тут напились, ну это вообще дико. Я не, что мужики пьяны, песни запоют и все – порядок. Так бывает? Ни песен, ничего не должно быть [Инф. 8].

Эта точка зрения оказывается более традиционной. По данным этнолингвистического словаря «Славянские древности», голос – один из маркеров жизни. Он противопоставляется молчанию (как маркеру смерти), поэтому на территории кладбища должна царить тишина. Этим же, на мой взгляд, можно объяснить фразу А.Н. о похоронах под гармонь «Не запоют. Вдруг он [гармонист] умрёт ещё». Если голос человека «иногда выступает как вместилище души и силы» [Славянские древности 1999 Т. 1: 511], то, запев на территории, связанной с миром мёртвых, этих сил, а следовательно, и жизни можно лишиться. На этом фоне традиция пения на похоронах в дер. Родома выливается из канона.

Помимо голосовых сигналов, связанных непосредственно с похоронной процессией, я выделила *просьбы, обращённые к покойным, произнесённые вслух* на кладбище или неподалёку от него. В нашем случае, это были просьбы вывести из лесу или навести на что-либо:

<Когда в лес ходили, говорили какие слова, чтобы не заблудились или наоборот, когда что-то искали, чтобы нашли?>

Ну дак я не знаю. Кто как и, наверно, говорит. Я дак так хожу, опять у мамы прошу. Ну родны родители. Пойдёшь когда мимо кладбища, дак то родны родители, наведите на ягоды, да помогите да. Не знаю. Ну так, просто, как от себя. Даже так. Не знаю [Инф. 9].

Среди невербальных сигналов *стук* оказывается самым обширным и разносторонним. На кладбище стук производят сами люди. Так, при посещении кладбища в деревне Пустынь я наблюдала, как женщина, пришедшая на могилу к своей ма-

тери, негромко постучала по кресту три раза. То же самое наблюдали другие участники экспедиции на похоронах в Родоме.

Стучать могут на похоронах и на поминках. В одном из интервью мои собеседники отметили, что стучать по кресту покойного нужно лишь на поминках. На похоронах же стучат по соседнему кресту или памятнику, где лежит родственник погибшего:

<А вот я ещё видела: когда ходят поминают, по кресту стучат>

Ну это скажешь. Придут, да. Поминают, дак вот постучат, скажут:

«Ну чего? Каковы там вы?» Да. Ну просто так.

<А на похороны тоже могут так по кресту стучать?>

А на похороны ти чё? Только похоронят человека – дак не. Нет. Это когда уже лежит человек, просто придут навещать. А потом постучат [Инф. 1].

Одна из информанток [Инф.10] в ответе на вопрос о стуке подметила, что стучать нужно палочкой, но ни в коем случае не рукой.

В разных интервью информанты называют разные функции этого действия:

а) **Оповещение** о том, что пришли:

<А вы зачем стучите?>

Дак, приходим всегда стучим.

<Не, когда я ходила с бабушкой, бабушка не стучала.>

Дак, у нас здесь так заведёно, чтобы слышали, мы всё подходим, стучим <нрзб> [Инф. 11].

В этом контексте стук часто сопровождается последующим высказыванием: обращаются к покойному, здороваются с ним, спрашивают «как дела», «как поживаете»:

Придут, да. Поминают, дак вот постучат, скажут: «Ну чего? Каковы там вы?» [Инф. 1].

В деревне Смоленец Лешуконского района встречался случай, когда вербальное приветствие переходит в плач:

<Входит к своим и очень громко стучит по кресту на могиле>

Ой, Виталий Федорович <муж>, как вам спится-лежится? Сынушка Павлик?! Это вы вопору ли думаете убрались-то? <плачет>

Это ты-то такой-то молодой, сорок-то два года. Это вы думаете, какого все это переносить да переживать? Рвем-рвем этот куст <куст намогиле>, он больше растёт да больше! <...> Ой-ой-ой, вот так и ходим сюды. А они лежат, уклалися да думушки не думают чаго-то <плачет> [Инф. 12].

б) Другая функция стука по кресту – *бужение*. Подобное наблюдается и при *бужении* покойного голошением на второй день смерти, и при звоне колокола на Родомском кладбище. Так, М.С. [Инф.13] говорит, что стучать нужно, чтобы разбудить мёртвых. Только, в отличие от звона в колокол, будят не всё кладбище, а «спящих» в конкретной могиле:

Ну, может, ну, где придёшься: «Вставайте-поднимайтесь! Гости пришли! Вставайте, встречайте гостей». Да, вот там, сочинится, что придумаешь [Инф. 13].

Кроме того, Т.А. Агапкина и Л.Н. Виноградова пишут, что «часто бужение осмыслялось именно как приглашение на поминальный завтрак в дом» [Славянские древности 1999 Т. 1: 267] в поминальные дни. Как пример бужения покойника на второй день можно привести ритуал, описанный в деревне Жердь Мезенского района в 2008 году: Н.И., описывая похоронный обряд, рассказывает, что перед тем, как уйти домой после похорон, нужно обойти вокруг столбика, постучать по нему и сказать прощальные слова:

Жил, ушёл – не возвращайся; был, не был – и не надо.

Мы в гостях, а ты дома живи. Ты к нам не ходи, а мы к тебе придём понавеем [Инф. 14].

На второй день приходят и снова стучатся, спрашивают, «как ночь переночевал, как на новом местушке», но не здороваются. Прощаются, как и в первый день, уходят той же дорогой. Исходя из этого ритуала, можно выделить ещё один тип вербального обращения после стука: просьба к покойнику «не ходить», и, как следствие, ещё одна мера для разграничения мира живых и мира мёртвых.

Как подтверждение, ещё один пример из дер. Лампожня (Мез. р-н, 2009):

Приезжаю, на другой день бегу на кладбище. И стучу ему в столб-то: «Дядюшка, я приехала, ты больше ко мне... Меня не беспокой! А то, говорю, каждую ночь меня беспокоишь!» Как рукой сняло! [Инф. 15].

Таким образом, стук оказывается коммуникативным действием, обозначающим начало и конец коммуникации [Адоньева 2004: 32] между миром живых и миром мёртвых. К тому же, он неизменно сопровождается какими-либо словами: приветствием, вопросами, обращением, просьбой. Причём эта коммуникация может быть и в обратном порядке, исходить не только от людей. Так, в архиве и экспедиционных записях 2013 года было найдено множество отрывков интервью про стук в доме человека, который предвещает смерть:

Стучали! Стучали. Вот как, ей было дело, вот сейчас племянник приехал, видишь. Как будто вот кто-то постучал <три раза стучит по столу>.

<Куда?>

Мне. Я слышу, что как кто-то стучит. Вот так, стекло видишь? Да. А я сплю в четвёртой. Мне как кто-то стучит. Открыла глаза. Время-то было четыре часа <...>. А вот у неё, как говорится, невеста-та, ну вот значит, вот сейчас племянник приехал, дак у племянника жена – Тома. В больнице лежала, попала в аварию. Это было позапрошлый год. Год уже вот второй пошёл. И она была в больнице. В больнице, но состояние было тяжёлое. Клава-то спит. Спят. И, она говорит: «Я слышу... в дверь вон постучали». Тома-то в тот момент умерла.

<Господи, кошмар.>

Да. Вот, явилась. Явилась. От так же и Клавушка [Инф. 1].

В Родоме и Пустыни подобных случаев извещения оказалось немного, но в архиве нашлось множество подтверждений по Мезенскому и Лешуконскому районам.

По данным интервью, стучит, по словам информантов, обычно:

1) покойник/ душа/ птица;

2) домовый/ черти/ дьяволы/ леший/ смерть/ ласка.

Первые всегда извещают о близкой или уже случившейся смерти кого-либо из родственников или близких друзей. Вторые могут просто пугать. Так или иначе, стук в доме связывается с понятиями смерти и страхом.

В этом контексте значения у стука оказываются различными:

1. Кто-то только что умер и известил об этом. Тогда стучаться может душа покойного (пришла известить) ночью:

<А говорят, что перед тем, как умрет человек, близкие слышат постукивания.>

Не знаю. У нас Нинка сказывала тоже, говорит, мамка-то еще не умирла, на кровати лежит, а по стены хвосцут кормицей.

<Кормицей хвощут?>

Да, ну вица такая, кормицей называется.

<А почему так?>

Не знаю. Пришли, значит, всё, конец пришел уже. Всё. Она уже, значит, умираат [Инф. 3].

2. Покойный умер недавно (до сорока дней) и ещё привязан к дому или о нём много думают. В этом случае информанты точно называли, кто к ним постучался. Кроме того, стук часто сопровождался другими звуками присутствия в доме: скрип половиц/дверей, звук шагов, хлопающие ставни/двери, некий голос, не поддающийся описанию, оклики, звук топора:

Умерла мать. Мы вот до девяти дней жили как бы вместе, но после девятого дня у меня все уехали, вот после девяти дней я осталась в доме одна.

Жутко было, конечно, оставаться в доме одной. Я выключила сначала свет, потом телевизор, легла спать. На улице ветер. И вот кто-то вот... ходит. Мне жутко стало. <...> Да, вот верьте не верьте, но вот мать ко мне приходила, и в кухне когда стоит стул, он немножко поскрипывает. То есть, когда она была слепая, она слепая была, она сидела – и вот ну вот она сидит, на этот стул опиралась. Вот стул, вот когда она немножко шевелилась, стул скрипел, и вот около шести утра этот стул начинал скрипеть. «Мама ты пошла?» Я выходила и говорила: «Мама ты пошла?»

<И вот сорок дней так, да?>

Да. А когда вот умер отец, умер отец у нас первого октября... И мать пошла кормить теленка, и она зашла во хлев, и она слышит, как отец колет дрова [Инф. 16].

3. Покойник напоминает о себе. Например, перед поминальными обедами (9, 20, 40 дней со смерти, год):

А вот у меня дед умер. Дак у меня скоко? – дома-то он всё ходил. То постучится. То чего-нибудь. А один раз на девятый день я вот в этом окно увидела... Он вот год... то об стенку там постучится, то куда-нибудь. Перед обедами он всё. Он примерно. Вот это я видела на девятый. Потом на двадцатый стучался, потом на сороковой, потом на годовой [Инф. 17].

4. Предвещает смерть, которая ещё не случилась, но скоро произойдёт. Здесь часто возникает птица, стучающаяся в окно, или сон/видение, в котором приходил покойник.

Бывает, что вот как предвестник какой-то, или, говорят, птичка прилетит – в окошко постучит. Это вот какой-то как бы значит, что покойник будет. Вот бывает, что и сбывается [Инф. 9].

Обычно стук раздаётся в местах, связанных с границей: окно, дверь, крыльцо, ворота. Из всех примеров лишь один раз стук слышали у стены.

Реакция на все эти звуки была различна, но цель у неё была одна: отгородить себя от дурного, успокоиться.

Различные реакции:

1) произнесение специальных формул (было – да нет; приходи вчера). Повторяют её чаще всего три раза. Очень похоже по своей сути на отпугивание плохого сна;

2) часто просят уйти и не возвращаться покойника, если предполагают, «кто» ходит. Особо если похоронили недавно («Уйди от меня, не пугай меня»);

3) выходят и матерятся (могут выйти за порог, обойти дом);

4) молятся, крестятся, крестят проёмы;

5) выходят посмотреть.

Обычно стук вызывает страх. Но можно встретить и противоположные случаи:

И он меня долго ходил стучался. Но я не боялась.

<Не боялись?>

Не-а.

<То есть вы даже специально вышли, чтобы с ним поговорить? Или как?>

Нет! просто – ну, чтоб не ходил больше [Инф. 17].

Стук ночью тесно связан со сном. Часто люди не могут объяснить, наяву было или во сне. Стук мог и присниться:

Я говорю: «Че ты видел?» Он говорит: «Я вижу сон – кто-то у нас стучится в ворота. Стучится. И я говорю, встал и пошел открывать. И думаю: че мама не открывает? Они тут спят, диван стоит – они это, не идут, не открывают – ни отец, ни я. И вот, говорит, я открывать. Дверь открыл, потом подошел – не открываю, спрашиваю: «Кто там?» А там эта, женщина отвечает: «Я смерть твоя» [Инф. 18].

Также стук мог сопровождаться видениями. Даже слова *послышалось* и *привиделось* в интервью часто находятся рядом. При этом звук, как правило, слышал кто-то один, даже если в комнате было несколько человек.

Все шумы в доме приписываются не только покойнику, но и различной нечисти: лешему, дьяволу, домовому. В этих случаях стук редко выступает предвестником смерти. Скорее люди просто описывают свой страх. В мифологических рассказах стук мотивируется неправильным поведением человека, нарушением какого-либо табу:

Она говорит как-то: Черт вас заberi, или как-то вот Да заberi их леший... как-то вот так-то это ругану́лась, и всё, говорит. А ночью, говорит, ну, запирались ворота-то и все ворота запирали, и говорит, слышу, говорит... Ой, у меня аж мурашки! Сначала вот в то крыльцо значит стучат, это веранды, это да, это открывается, потом веранда открывается, потом, говорит, вот этот вот на по-веть дверь открывается, потом открывается уже тут, топчется вот это. Она говорит: я топор, потом, говорит, слышу, уже у кровати

моей стоит, шебóркается, да. И как бы я, говорит, чувствую, это за детьми за моими пришли, а дети-то на полатах. И она говорит: Господи, прости меня, говорит, никогда больше не повторится такого, чтобы я ну сказала там вот это самое. И потом, говорит, раз за двери ушел, те двери закрылись, и двери закрылись так вот это. <Кто это был-то?>

Ну вот вот лешего, так вот видно леший приходил [Инф. 19].

Помимо похорон явление стука есть и в других обрядах. Так, в святочных гаданиях стук тоже обычно выступает вестником смерти:

Раньше на проруби, говорят, ходили тоже. Мы тоже ходили. Там вокруг проруби сядем – большая прорубь-то.

<Прорубь?>

Прорубь, да. Это и говорит, и он один тоже завечается, что мне в этом году сбудется. <...> И вот, говорит, захлопало. <Стучит по столу – Е.К.> Ну все, говорит, испугались это. Такие доски теперь это. А там приехали, наверное, говорит, эти. <нрзб> говорит, полозя. Прошли, говорит, всю деревню, ни где ниче, никаких полозяв никто нигде. Оказалось, он в ту зиму умер, вишь да [Инф. 20].

В то же святочное время кудесили, привязывая колечко или гайку/болт к двери, окну, воротам, чтобы они стучали. Если это не заставляло хозяина выйти, подбегали, стучались и быстро убегали. В найденных примерах кудесили именно таким образом, чтобы вызвать страх хозяина дома, над которым решили пошутить.

Кроме этого можно провести параллель со свадебным обрядом. Например, обряд бужения молодых на второй день свадьбы или разбивание банок и грохот во время мытья в бане жениха и невесты:

Пока моются, все стучат в баню. У нас бабушка Рита ходила-то моя, кто топорами, кто чем стучал, а вот у Людмилы у меня была свадьба в Целегоре – там банки были трехлитровые. Мы вышли, думаем – что такое. Там батарея трехлитровых банок, только они в баню заходят – там банки все летят. Бьют в баню, стекла столько – ужас [Инф. 21].

<Говорят, как-то там горшок бьют?>

Ну, горшки-то били, били. Ну и в другом доме мы ночевали, вот, у той тетки, где я жила. Нас уводили спать, и всё это было, свадьба настоящая была. Горшки заустенок стучали, били [Инф. 22].

Связь страха со стуком прослеживается и в следующих примерах.

Описания случаев, когда человек слышал ночью странный стук, пугался, а потом наутро находил объяснение случившемуся.

2. Запугивание детей в Лебском (Лешуконский р-н, Архангельская обл.) словами «Вот там, вишь, волки идут, иди давай, спи давай. Медведь идет, стучит» [Инф. 23].

3. Рассказы детей о приведениях, страшных местах связываются со стуком. Аналогично рассказам про домовых у взрослых.

4. В сборнике статей «Мир звучащий и молчащий» не раз была отмечена аналогия «голос – **колокольный звон**». Помимо этого, тема смерти оказалась тесно связана с поминальным звоном; «колокольный звон стал своего рода классификатором, позволяющим провести границу между сферами бытия и небытия» [Агапкина 1999: 244]. Звон колокола, стоящего у входа на кладбище в деревне Родома, по своей функции близок к постукиванию по кресту. Этот звук не вербализируется, но сохраняется деление пространства, т.к. колокол находится у входа. Местные жители утверждали, что, приходя на кладбище и звоня в колокол, они будят покойников. Только в отличие от постукивания, где будят или дают знать о приходе лишь покойникам одной ограды, колокольный звон будит и извещает «жителей» всего кладбища. Самое интересное в этой традиции то, что она появилась лишь в 2009 году, когда и был сварен колокол, висящий над мемориалом погибших в ВОВ. Но, тем не менее, многие жители говорили, что они звонят в колокол каждый раз, когда идут на кладбище:

<Нет. Там звонок какой-то висит?>

Да. И позвонишь.

<В колокол прям?>

В колокол. Стоит тут как раз, как ручей перейдёшь, где воду берём, тут стоит. Сделано колокол, звонишь. Всем таблица всё написано, кто ушли да и не умерли дак.

<И когда звонят в этот колокол?>

Идёшь дак и звони. Буди их! [Инф. 7].

Так же как и в случае со стуком, звон колокола сочетается с последующим высказыванием:

<Будить? То есть это колокол, чтоб будить тех...>

(смеётся) Позвонили. Давай, вставайте, покойники! Вот и всё. А что больше скажешь? Я не знаю [Инф. 7].

Приходим на кладбище, Г.В. [Инф.1] здоровается: «Здравствуйте, кто мёртвый, кто живой» и звонит в колокол [ФАСПБГУ DTxt12-150_Arch-Lesh_12-07-06_SaukovaGV].

Однако традиция это не строга. Далеко не все, кто приходит на кладбище, бьёт в колокол:

Ну вот и оповещают, наверное, пришли кто. Пришёл – дак брякнуть. Колокол...

<То есть, всегда, как приходят на кладбище, всегда звонят?>

Ну дак не все, наверное. Кто, кто здесь брякнет, а кто и нет [Инф. 9].

Нужно заметить, что одна из самых старших жительниц деревни Родома, Л.С., не знает, почему нужно бить в колокол и кто это первым начал звонить на кладбище. В ответ на расспросы интервьюеров она сказала, что это нужно спрашивать у людей, строивших часовню и ставивших мемориал на кладбище. Тогда как появилась традиция? Мне кажется, что это можно объяснить согласно теории Филиппа Арьеса о развитии похоронного обряда в истории: «Кладбище начиналось уже внутри церкви и продолжалось за ее стенами, в окружавшем ее пространстве, которое также входило в понятие церкви. В кутюмах Эно приходскую церковь определяли как совокупность неба, колокольной и кладбища» [Арьес 1992: 79].

Ранее кладбище в Родоме находилось около церкви, на месте которой теперь стоит клуб. Вполне возможно, что когда-то в этой церкви был колокол или хотя бы что-то, во что можно было позво-

нить. Конечно трудно провести параллель между Европой эпохи Средневековья и современной Родомой, но в статье историка С.Ю. Шокарева «Русский средневековый некрополь: обряды, представления, повседневность (на материалах Москвы XIV–XVII вв.)» представлена такая же цельность церкви, кладбища и колокольного звона, который в церемониях похорон еще XVII века извещал о смерти людей (и при рядовом погребении, и при погребении знатной особы). К тому же в словаре Н.И. Толстого указывается, что «колокольный звон вошёл в славянскую культуру в составе «бродячих» сюжетов и мотивов европейского фольклора» [Славянские древности 1999 Т. 2: 548]. Он назван подобием языка.

В качестве аналогии из других обрядов можно привести текст свадебной песни, исполнявшейся во время бужения жениха:

Под часы, под часы, под часы
Всё под колоколы, всё под колоколы
Ходили будить, ходили будить
И да молодого князя, молодого князя.
Князя Анатоля, князя Анатоля
Алексеевича, Алексеевича [Инф. 24].

Стрельба, выстрелы. Помимо стука и звона в колокол, во время похорон раньше ещё можно было услышать стрельбу. В отличие от предыдущих невербальных сигналов, выстрелы производились исключительно при похоронах мужчин:

Мужчина помрёт, дак вот эти стреляли из ружья-да. Кому несут ружьё да очередь. Кого зарывать там.

<А стреляют всем мужикам?>

Ну, да [Инф. 25].

Стреляли во время опускания гроба в могилу друзья, односельчане покойного. Информанты-мужчины останавливали своё внимание на том, что все погибшие были охотниками, и стрелявшие тоже:

Сейчас не стреляют.

<Подождите, на похоронах?>

Ну когда хоронят, в могилу-ту опускают...

<Это кого?>

Ну вот, например, у меня друг умер, я зарядил ружьё и... Тоже. Начнёшь стрелять. Ну, это такое как это, закон или чё был. А сейчас-то, щас не стреляют. Ну, бывает иногда и стрельнут.

<А на похоронах кто стреляет, друзья?>

Да, друзья, односельчане. Одноклассники да. Здесь же все охотники, друг друга знают. Чё, все охотятся, у всех ружья есть. Вот, стреляли [Инф. 26].

В одном из интервью сообщают, что стреляли фронтовики. Но так как все фронтовики умерли, стрелять перестали. Также в дер. Родома существует версия, что стрельба была запрещена властями.

Последний аспект невербальных звуков на кладбище – **автомобильный сигнал**. Сигналить могли и мужчинам, и женщинам. Традиция появилась вместе с первым покойником, довезённым до кладбища на тракторе, а не на лошадах:

Сигналият. На тракторе повезли моего первого мужика. Потом стали всё на тракторах возить. А Нину хоронили, у Нины дом вот там, у Пижмы стоит. На перево... это, где перевозят. Дак у-у-у... народу-то шло, как сигналили сигн... Это, повезли на тракторе тогда, сигналили, дак... [Инф. 6].

Чаще всего сигналили водителям, работавшим на какой-либо технике. Особенно выделяется это обстоятельство при разговоре, если человек умер за рулём:

Например, у нас Колю хоронили, сына. Тоже он же шофёром работал. Уууу! Говорят, сигнал был такой... У Ольги Николаевной похоронен муж первый, Саша. И он шофёром тоже работал. В 32 года погиб. <...> Сколько машин-то было там. Даже не видно. По всей деревне машины [Инф. 1].

В случае смерти на дороге сигналили не только на кладбище, но и проезжая мимо места аварии:

<Убит?>

Погиб, погиб. С плесу ехал, а была такая метель – ничего не видно. А машина стояла и, с лесом, сломалась. И вершине то были как через дорогу, а он ехал из лесу. И на эти вершини-та всю кабину

прошла, провдела. И вот, его сразу насмерть. И когда шофера ехали, тут же кладбище у них у реки, знаете ведь? И вот кода ехали и утром, и вечером, и на работу, и с работы – всегда сигналили [Инф. 1].

Сигнал мог быть долгим и непрерывным. Сигналили одновременно, если было несколько машин. В деревне Жердь в одном из интервью было сказано, что сигналили при похоронах молодого человека, и сигнал был знаком памяти. К тому же этот сигнал ассоциировался с голосом покойного. Катафалк не просто сигналил, а останавливался около мест, памятных покойному. Гудок здесь в нескольких интервью называют «прощальным»:

Вот, значит, посигналят, если молодой человек умер, могут приостановиться у Дома культуры, например. Ну, вроде как прощается что ли он, что вот, в клуб ходил на танцы и всё прочее. Возле школы, что он здесь учился посигналят. Еще, может быть, около какого-то там, не знаю. Во-первых, от дома сигналят сначала, что вот как с домом прощается. И в конце, как за деревню выехали тоже, могут посигналить. <То есть, сигнал – это прощание?>

Да. Будто бы как вот... ну не знаю, наверное, как вот от его имени, больше что вот. Или, слушайте люди, что вот прощается, ну как-то вот... [Инф. 27].

Таким образом, проанализировав всю информацию, можно сделать вывод, что практически все составляющие похоронно-поминального комплекса обрядов сопровождаются какими-либо звуками. Большинство звуков, производимых людьми на кладбище, являются средством коммуникации с покойником (голошение, обращения, просьбы – вербальные формы) или коммуникативным действием (стук, стрельба, звон колокола). Пение на кладбище в деревне Родома не коммуникация, а скорее исполнение последней воли покойного. Кроме того, возможен и обратный порядок коммуникации, исходящий от мира мёртвых и обращенный к миру живых: стук, звук шагов, скрип половиц в доме.

Литература

Агапкина Т.А. Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчащий: сб. статей / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 1999. С. 210–282.

- Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; ЗАО ТИД Амфора, 2004.
- Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. / Общ. ред. С.В. Оболенской; предисл. А.Я. Гуревича М.: Прогресс-Академия, 1992.
- Невская Л.Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий: сб. статей / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 1999. С. 123–134.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 тт. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999.
- Толстая С.М.* Звуковой код народной культуры // Мир звучащий и молчащий: сб. статей / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 1999. С. 9–17.
- Шокарев С.Ю.* Русский средневековый некрополь: обряды, представления, повседневность (на материалах Москвы XIV–XVII вв.) // Культура памяти: сб. статей / Отв. ред. Э.А. Шулепова. М.: Древлехранилище, 2003. С. 141–187.

Информанты

- Инф. 1 – Г.В., 69 лет, род. и проживает в д. Родома, зап. Ю. Шаниной, Ю. Мариничевой в 2013 г., Н. Курзиной в 2012 г.
- Инф. 2 – А.Н., 64 года, род. и проживает в д. Родома, зап. Ю. Шаниной в 2013 г.
- Инф. 3 – Р.С., 84 года, род. и. проживает в д. Пустыня, зап. Ю. Шаниной, Н. Курзиной, А. Пахомовой в 2013 г.
- Инф. 4 – О.М., 80 лет, род. в д. Усть-Кыма, проживает в д. Пустыня, зап. Ю. Шаниной, Н. Курзиной, А. Пахомовой в 2013 г.
- Инф. 5 – Ф.Ф., 83 года, род. в д. Усть-Кыма, проживает в д. Пустыня, зап. Ю. Шаниной, Н. Курзиной, А. Пахомовой в 2013 г.
- Инф. 6 – А.В., 81 год, род. и проживает в д. Родома, зап. Ю. Шаниной в 2013 г.
- Инф. 7 – Л.С., 82 года, род. и проживает в д. Родома, зап. Ю. Шаниной в 2013 г.
- Инф. 8 – Н.Ф., 77 лет, род. и проживает в дер. Жердь, зап. О. Овчарская в 2009 г.
- Инф. 9 – Э.В., 58 лет, род. и проживает в дер. Родома, зап. Ю. Шаниной в 2013 г.
- Инф. 10 – А.К., 64 года, род. и проживает в дер. Родома, зап. Ю. Шаниной в 2013 г.

- Инф. 11 – Г.В., 69 лет, род. и проживает в с/п Смоленец, зап. А. Гавриленко в 2007 г.
- Инф. 12 – Н.В., 69 лет, род. и проживает в с/п Смоленец, зап. Ю. Мариничевой, Л. Матвиевской, А. Гавриленко в 2007 г.
- Инф. 13 – М.С., 83 года, род. в д. Родома, проживает в д. Вожгора, зап. Э. Уорнер, М. Клементьевской в 2013 г.
- Инф. 14 – Н.И., 78 лет, род. в д. Петрова, проживает в д. Жердь, зап. А. Маточкиным, А. Сайфиевой в 2008 г.
- Инф. 15 – Г.А., 67 лет, род. и проживает в д. Лампожня, зап. А. Солдаевой, Е. Пятовой в 2005 г.
- Инф. 16 – В.Н., 61 год, род. и проживает в д. Родома, зап. А. Перниковой в 2013 г.
- Инф. 17 – М.А., 73 года, род. и проживает в д. Жердь, зап. Д. Туминас в 2008 г.
- Инф. 18 – Г.В., 74 года, род. и проживает в с/п Смоленец, зап. А. Гавриленко в 2010 г.
- Инф. 19 – И.В., 36 лет, род. и проживает в д. Азаполье, зап. Е. Гречкина в 2008 г.
- Инф. 20 – Е.Н., 72 года, род. в д. Пылема, проживает в с. Лешуконское, зап. П. Апполоновой.
- Инф. 21 – М.А., 74 года, род. и проживает в д. Жердь, зап. О. Овчарской, В. Захаровой в 2008 г.
- Инф. 22 – Э.П., 72 года, род. в д. Бычье, проживает в д. Заакакурье, зап. А. Степанова в 2008 г.
- Инф. 23 – А.В., 70 лет, род. и проживает в д. Лебское, зап. А. Степанова в 2012 г.
- Инф. 24 – А.Ф., 77 лет, род. и проживала в д. Большое Кротово, зап. И. Яруничей, К. Гринько в 1986 г.
- Инф. 25 – Н.П., 83 года, род. и проживает в д. Родома, зап. Ю. Шаниной в 2013 г.
- Инф. 26 – Г.Н., 57 лет, род. и проживает в д. Родома, зап. А. Куликовой в 2013 г.
- Инф. 27 – Ж.А., ≈45 лет, род. и проживает в д. Жердь, зап. Д. Туминас в 2008 г.

Сокращения

Мез. р-н. – Мезенский район.

Леш. р-н. – Лешуконский район.

Плачи Прасковьи Савельевой на свою смерть в контексте карельской традиции причети

Эйла Степанова

Летом 2002 г. в небольшой карельской деревне Мяндусельга прошли тихие и малозаметные похороны. Хоронили Прасковью Степановну Савельеву, тетю Пашу, талантливую карельскую сказительницу, знатока устной народной традиции – песен, сказок, заговоров и причитаний. Согласно старым карельским верованиям, покойника обязательно нужно оплакивать, иначе он не попадет в иной мир «*syndyzet*», к своим прародителям. Для многих пожилых карелов традиционное причитывание на похоронах имело огромное значение, поэтому люди старались найти женщин-воплениц либо в своей деревне, либо в округе. К 2002 г. ни в деревне Мяндусельга, ни в ее окрестностях больше не осталось плакальщиц, способных причитывать на похоронах; тетя Паша была последней, и еще задолго до своей смерти она прекрасно осознавала, что когда она умрет, никто ее не оплачет. А по её глубокому убеждению без причитывания нельзя было хоронить ни единого человека, ни ребёнка, ни взрослого, иначе их на том свете не встретят. Именно по этой причине Прасковья Степановна по собственной инициативе исполнила несколько похоронных плачей на собственную смерть. Первый плач был записан на магнитофон ее племянником еще в 1980-е гг., остальные шесть позже, фольклористами; о них и пойдет речь в данной статье. Плачи на собственную смерть – явление уникальное; кроме причитаний Прасковьи Савельевой имеется лишь один цикл из нескольких плачей, записанный (от руки) дочерью под диктовку своей пожилой матери в Олонецком районе Карелии [Степанова 2003: 187].

Прасковья Степановна Савельева¹ родилась в 1913 г. в дер. Курикансельга Мяндусельгской волости (нынешнего Медве-

¹ Подробнее о Прасковье Савельевой и о записанных от нее материалах см. [Степанова 2003: 183–189].

жьегорского района Республики Карелия). В семье, где было восемь детей, жила и незамужняя тётка, сестра отца, от которой Прасковья многое переняла, в частности, заговоры и причитания. Во время войны П.С. Савельева оказалась на оккупированной финнами территории, в то время как вся остальная семья осталась по другую сторону фронта. Финны увезли ее работать в Финляндию, в местечко Лапуа, и именно там она начала причитывать в голос [АА, интервью 1999]. Первые ее плачи были бытовыми: о своей судьбе, о войне, о родных. По окончании войны она вернулась на родину в Мяндусельгу, где и прожила всю жизнь. Работала в колхозе, была замужем, но своих детей у нее не было, воспитывала двух дочерей мужа. Она рано овдовела и последние 35 лет своей жизни прожила одна. Одиночество, бездетность, чувство незащищенной старости были одной из основных тем бытовых и отчасти ритуальных причитаний Прасковьи Степановны. Несмотря на житейские трудности, Прасковья была человеком решительным, уверенным в себе, с хорошим чувством юмора, прекрасной памятью и сильным, хорошим голосом [Степанова 2003: 183–189; АА, интервью 1999].

Карельская традиция плачей входит в прибалтийско-финский лингво-территориальный континуум, к которому также относятся традиции, генетически родственные карельской: ижорская, вепсская, водская, сету. По своим языковым, стилистическим и музыкальным особенностям карельская традиция делится на три локальные, которые не всегда совпадают с границами диалектов карельского языка (подробнее см. [Степанова 1985; 2003: 4–5; 2004]). Плачи П.С. Савельевой представляют среднекарельскую или т.н. сегозерскую¹ традицию причитывания. От Савельевой в течение 32 лет, начиная с 1970 г., было записано в общей сложности около ста плачей. Это вторая по величине коллекция карельских плачей от од-

¹ О сегозерских карелах, их традициях, обрядности и фольклоре см.: [Духовная культура 1980], о материальной культуре см. [Материальная культура 1981].

ного исполнителя. Самая объемная, содержащая более двухсот текстов, коллекция плачей Анни Лехтонен (1866–1943) была записана финским фольклористом и собирателем Самули Паулахарью в начале XX в. [Paulaharju 1995]. Как и Лехтонен, Савельева могла свободно исполнять любые плачи, как ритуальные – свадебные, похоронные, поминальные и рекрутские, так и бытовые, рассказывающие о своей собственной жизни, о жизни родственников и соседей. Кроме того, Савельева исполняла благодарственные плачи, адресованные как близким людям, так и собирателям, «навещающим старую женщину»; в ее репертуаре есть причитания по В.И. Ленину (кстати сказать, исполненные добровольно); плачи людям, находящимся при смерти, которые она называла «плач по живому» (*elävä virži*), а также плачи на свою смерть. Всего от Прасковьи записано семь подобных плачей [ФонА 3255/27, 3255/32, 3255/37, 2709/2, 3406/17, 3255/33, 3255/34], однако и в других плачах, адресованных, например, собирателям, встречаются мотивы собственных похорон. Так, в нескольких плачах, исполненных в 1998 г. карельским фольклористам Р. Ремшуевой и А. Степановой, плакальщицей была высказана просьба о том, чтобы исследователи прибыли на ее похороны [ФонА 3375/20, 3375/21, 3375/22].

Рассмотрим основные мотивы, присутствующие в плачах Савельевой на собственную смерть, в контексте ее похоронных плачей в целом¹. Исполнение похоронных причитаний, согласно мифологическим представлениям, считалось одним из необходимых условий того, что покойный благополучно попадет в мир иной, к своим предкам, где сможет встретиться с уже умершими членами родной семьи. Какие же мотивы похоронных плачей были настолько важными и значимыми с точки зре-

¹ Всего от П.С. Савельевой было записано 30 собственно похоронных и 7 поминальных причитаний, исполненных в разное время и разным людям. Все эти плачи были исполнены по просьбе собирателей; Савельева «вспоминала», воспроизводила свою причетъ, помня о каких-либо конкретных похоронах.

ния Савельевой, что она посчитала необходимыми их введение в плачи на собственных похоронах?

Согласно проделанному ранее анализу всех записей, сделанных от П.С. Савельевой, ее плачи сопровождают все основные моменты похоронного ритуала [Stepanova 2004: 17–22]:

- обмывание и обряжение покойного;
- бужение и «приглашение» покойного утром на завтрак;
- приготовление гроба и могилы;
- прибытие родных и близких на похороны;
- отправление приветов на тот свет ранее умершим родным и знакомым;
- прощание с этим светом от имени покойного и его близких;
- бужение прародителей на том свете по пути на кладбище;
- «поиски» покойного в его доме после похорон;
- плач на могиле на второй день похорон, в котором покойного спрашивают, как его встретили на том свете.

Каждому из перечисленных моментов ритуала посвящен свой определенный плач (или плачи), в котором присутствуют как обязательные мотивы, предписанные ритуалом, так и, в зависимости от ситуации, мотивы внеритуального или лирического характера. Последние могут описывать жизнь покойного или чувства скорбящих родственников. Следует учесть, что карельская причеть не была ограничена только выражением горя и утраты, не менее важными были и регламентированные ритуалом мотивы, стоящие за ними представления о потустороннем мире, а также магические функции. Все вышеперечисленные «основные мотивы» являются универсалиями жанра похоронных причитаний (см. [Микитенко 2004: 261–270]).

В свою очередь, в плачах Прасковьи Савельевой на собственные похороны наблюдаем лишь некоторые обязательные похоронные мотивы, причем в одном плаче могут соседствовать мотивы, которые в традиционных причитаниях относятся к разным моментам погребального ритуала. В причети на собственные похороны, обращенной к ее племяннику или племяннице, присутствуют следующие мотивы:

- оповещение родных и близких о своей смерти;
- прибытие родни на похороны;
- описание покойной (т.е. самой себя, бессловесной, уложенной на лавку в «иноманерных», «иностранных» одеждах);
- описание отправления покойной на тот свет и встречи с умершими предками;
- просьбы о прощении от своего имени, обращенные ко всем собравшимся на похороны близким, а также ко всем окружавшим Прасковью предметам, таким как дом, печь, окна, половицы.

Плакальщица не исполнила отдельного плача для каждого этапа своих будущих похорон в отдельности, а скомпоновала в своих плачах различные, особо значимые для нее мотивы.

Проанализированные семь плачей объединены одной темой – это собственная смерть и похороны, однако по своей тематической структуре плачи не повторяют друг друга полностью, и мы наблюдаем в них несколько различных композиционно-тематических блоков. Лейтмотивом, красной нитью трёх плачей на свою смерть являются просьбы плакальщицы о прощении, обращенные к родственникам, соседям и родному дому. В двух других плачах, довольно объемных и развернутых по содержанию, Савельева обращается с просьбой к племяннику оповестить родственников о её смерти телеграммой. Затем следует описание прибытия на похороны сестры Прасковьи, которая при подходе к дому покойной встречает на своем пути различные препятствия (ели выросли на дороге, тропа заледенела, река течет посреди дороги) и становится свидетелем того, как меняется мир после смерти плакальщицы (печальные птицы сидят на дверях, углы в доме почернели и т.д.).¹ После описания всех препятствий и изменений окружающего мира, символизирующих смерть и усиливающих трагизм плача, следует описание плакальщицы-покойницы, которая не может встретить гостей, угостить их и накормить, так как она уже отправляется

¹ Подобные мотивы встречаются и в других традициях причитывания, например, русской [Югай 2009: 21] и литовской [Невская 1993: 16–23].

в мир иной. Плачи завершаются традиционными просьбами о прощении, что вообще очень типично для плачей Савельевой:

<...> Oi polvinarodakunda, kylmä, kyzyn niistä kohista,
annakkua miula parahih syndzyih nysten lähtiessä
polvipiällizetti, polviproskenjazed miula,
i polvinarodakunda kaikki miuda prostikkua [ФонА 3406/17].

<...> Ой родовой [усл.] народ-община, остывшая,
попрошу об этом,
дайте мне сейчас при отходе к лучшим прародителям
низкие (на коленях) вечные [усл.] прощеньица (мне),
и родовой [усл.] народ-община, все меня простите.

Тема прощения вообще является очень важной для похоронных причитаний и занимает важное место в обычных похоронных плачах Прасковьи Савельевой, но особенно развита она в ее плачах на собственную смерть. Для Прасковьи Степановны было необходимо перед смертью попросить прощения у всех и у всего, что останется после нее на этом свете, в мире живых. Эта тема, возможно, перекликается с магическими представлениями о том, что если покойник остается непрощенным, он может вернуться к оставшимся в живых и принести им вред. В то же время получение прощения было необходимо и для покойного, чтобы он мог спокойно перейти в стан умерших предков. В плаче, записанном племянником Савельевой на магнитофон в 1976 году и переданном позже в Фонограммархив КарНЦ РАН, Прасковья просит прощения не только у родных, но и у своего дома, окон и т.п.:

<...> Niin prostikkua vain, kumbazet on miun
ottamien omenan luajitut i kaamennoit palattizet.

On ved miula, inhulla varduolla,
seičenkerdazet ikkunankorvat issuttu.

Niin prostikkua miuda, ikkunankorvazet.

<...> Niin prostikkua miuda, lämbymät päčinkorvazet,
muatutti, virutut postelizet, i prostikkua.

<...> Niin ved' miula pidäy lähtie parahih syndzyih.
Lähetäh pravoslavnoi narodakunda

miuda viemäh, ni kaimuamah.

<...> Oi miun kallehet, että rubie miuda,

olovilla ilmoilla piälä ollessa ni vous' o nägemäh [ФонА 3255/33].

<...> Так простите же мои, которые

моим плодом/яблоком (=муж) сделанные и каменные палатушки.

И ведь есть у меня, у жалкого стана,

семикратные окошки с косяками, где [я] сиживала.

и простите же меня, окошечки с косяками.

<...> И простите меня теплые печечки (букв. оплечье печи?),

и постелюшки, на которых [я] спала, простите.

<...> Ведь мне приходится отойти [в мир] лучших прародителей.

И будет православный народ-община

выносить меня и провожать.

<...> Ой мои дорогие, уж не будете меня

на сущем свете вовсе видеть <...>

Необходимо отметить, что все проанализированные плачи исполнены в настоящем и прошедшем времени, так, будто смерть плакальщицы является уже свершившимся фактом. При этом плачи исполнены самой Прасковьей от своего имени и о себе самой, что создает слегка сюрреалистичную атмосферу в этих причитаниях:

I kačokkua vain, oi občoi omakunda,

<...> en, pall' o vardut, voi teid' ä pagauttua.

I jo udrua udalih syndyzih

udalat Spuassuzet ylen lujah uinotettih <...> [ФонА 2709/2]

И посмотрите только, ой общая родня,

<...> не могу, несчастный стан, с вами поговорить.

Уже бедняжку к удалым прародителям

удалые Спасушки очень крепко усыпили.

Причитания на свою смерть как таковые не являются традиционными, как уже упоминалось ранее – это явление уникальное, но всё же в них соблюдены все стилистические, поэтические и структурно-композиционные особенности традиции карельского плача. Хочу подчеркнуть несколько важных моментов, касающихся этого явления. Во-первых, плачи на свою

смерть более всего прочего являются показателем огромного значения причитывания для мировоззрения карел, сохранившегося вплоть до нашего времени. За основой похоронного обряда стоят мифологические представления о строении окружающего мира, о предполагаемых создателях и повелителях судеб людей, о предках-прародителях, обитающих в ином мире. Кроме того, очевидна значимость самой плачеи как медиума, связывающего в своем похоронном плаче два мира – мир живых и мир мертвых (см. также [Honko 1974: 58n; Caraveli-Chaves 1980; Stepanova. в печати]). Во-вторых, плачи на собственную смерть являются показателем импровизационного характера карельских причитаний, другими словами, показателем того, что каждый плач создается заново в каждой отдельной ситуации, а значит, он традиционен и уникален одновременно. В-третьих, эти плачи являются показателем таланта плакальщицы, способной причитывать о чем угодно, строго придерживаясь при этом традиционного языка и стиля плачей.

* * *

Главной отличительной чертой карельских плачей является их особый поэтический язык, полный закодированных выражений или метафорических замен, которые остаются непонятными непосвященному слушателю [Степанова 1985; 2003; 2004]. Обширная система метафорических замен включает в себя сотни различных табуированных понятий и терминов, в том числе терминов родства, эго исполнительницы (своеобразные псевдонимы, заменяющие личное местоимение «я»), понятий мироустройства, названий различных предметов, строений, средств передвижения, животных и т.д.

Специфический язык карельских плачей вызывал различную, порой резко противоположную, реакцию у собирателей и исследователей карельского фольклора в конце XIX – начале XX в. Так, финский ученый Элиас Лённрот писал, что в плачах полно «ужасных слов», которые невозможно понять ни с первого, ни со второго раза, однако он всегда указывал на важ-

ность изучения этого древнего языка [Lönnrot 1836]. В свою очередь Самули Паулахарью называл карельские причитания самым красивым, поэтичным и глубоким жанром народной карельской поэзии, а язык причитаний, его яркие и многочисленные образные выражения приводили его в полный восторг [Paulaharju 1916]. Позже, начиная с 1960-х годов и по сегодняшний день, подчеркивается необходимость полного, систематического исследования языка плачей в контексте традиции в целом [Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Степанова 1985; Конкка 1992; Stepanova 2004]. В 2004 г. А.С. Степановой был сделан огромный шаг в исследовании карельских причитаний, исследовательница подготовила и издала «Толковый словарь языка карельских причитаний», в который вошло более 1300 различных метафорических замен [Степанова 2004]. Однако следует признать, что, несмотря на довольно продолжительную историю исследования карельских причитаний, изучение этой богатой традиции шло медленно и проходило, в основном, за счет энтузиазма отдельных исследователей.

Все плачи, записанные от Прасковьи Савельевой, по особенностям языка, стиля и композиции глубоко традиционны. К сожалению, объём статьи не позволяет привести в пример хотя бы один полный плач для того, чтобы продемонстрировать целостность и законченность как отдельных образов и мотивов плачей Савельевой, так и её плачей в целом. Следующий небольшой отрывок из причитания, записанного в 1986 году [ФонА 3255/37] и обращенного к племяннику Прасковьи, содержит один из наиболее часто повторяющихся мотивов плачей на собственную смерть, о чём уже упоминалось ранее – просьбу оповестить родственников о смерти и пригласить их на похороны.

<...> Niin kuin viihytt'ämägo vardut vilustunen,
niin työnde, kumbazett on kallehilla ilmoilla piäl'ä
miun kallehen naizen kandajazen kautti kualaja sizar,
niin on miun vielä olovilla ilmoilla piäl'ä oljua
omani armahan, alguigien azettajan,

armahan hyväzen kautti kualaja armaz.
Niin andele miusta kaikilla heilä,
kuin ollah hyö viluloilla vierahilla rannoilla, loittuona miusta.
Niin työndeله heilä, kumbazet on
pošta-poštie myö posylaidavat i kebiemmät,
herboin hierimättömät telegrammazet andele.
Anna tullah miun kaikki občoi omakunda,
helie heimakunda parahilda ilmoilda piäldä
parahih syndyzih miuda panemah.
I ana tullah miun kaikki omazet, i helie heimakunda miuda
olovih syndyzih otpruavimah i kaimuamah.
Niin sanele kaikilla miusta vet, štobi kai tiettäis i tuldaish. <...>

И когда [я], утешенный стан, охлаждаю,
так отправь [тем], которые существуют на дорогом свете:
через мою дорогую женщину, [меня] выносившую,
приходящаяся сестра,
и есть у меня ещё на сущем свете
через моего милого, в начале возраста учредившего
милого хорошего, приходящийся милый [брат].
Так поведай всем им обо мне,
ведь они в холодных чужих краях, далеко от меня.
Так отправь им, которые
по почтовой почте отправляемые, лёгкие,
не стираемые, с печатями телеграммочки подай.
Пусть прибудет вся моя общая родня,
да на лучшем свете ясные соплеменники
[в мир] лучших прародителей укладывать.
И пусть прибудут все мои родные и ясные соплеменники меня
к сущим прародителям отправлять и провожать.
Так сообщи обо мне всем, чтобы все знали и приехали¹

В приведенном отрывке есть несколько метафорических замен: «эго» плакальщицы – «утешенный стан»; сестра – «через мою дорогую женщину, [меня] выносившую (=мать), приходя-

¹ Перевод плача на русский язык сделан А.С. Степановой, которая совместно с автором данной статьи готовит к публикации сборник текстов причитаний П.С. Савельевой, снабженных переводами на русский и финский языки, а также обширным справочным аппаратом.

щаяся сестра»; брат – «через моего милого, в начале возраста учредившего милого хорошего (=отец), приходящийся милый»; родня – «ясные соплеменники», «мои родные и ясные соплеменники». В систему метафорических замен или формул языка карельских плачей входят не только термины родства, но и термины для обозначения самых разных понятий, предметов, явлений. Например, в данном отрывке встречаются следующие метафорические замены: письмо или телеграмма – «по почтовой почте отправляемые, лёгкие, не стираемые, с печатями телеграммочки»; потусторонний мир – «сущие прародители».

Все элементы метафорических замен по отдельности являются традиционно устойчивыми, тогда как сама метафорическая замена не всегда является константой, а формируется в ходе исполнения (импровизации), основываясь на определенных правилах языка причитаний. В выражении «по почтовой почте отправляемые, лёгкие, не стираемые, с печатями телеграммочки» все компоненты устойчивы (конвенционны) в традиции, но в каждом отдельном плаче и у каждой отдельной плачеи могут варьироваться: «по почтовой почте отправляемые листы-грамотки», «лёгкие, нестираемые, с печатями телеграммочки» и т.д., где семантическое ядро замены «телеграммочки» или «листы-грамотки» остается основой замены, а выбор дополнительных компонентов может зависеть, например, от аллитерации в строфе или длины музыкальной фразы.

Подобные процессы происходят в ходе исполнения плача и при использовании (суть образовании) других метафорических замен. Например, для сравнения приведём замену термина «мать»: *kandajazeni*– [моя меня] выносившая; *kalliz paine kandajazeni* – дорогая женщина [моя меня] выносившая; *kaheksienkuuhuzien kandelijani, valgianikandajazeni, kudamane oletvalgeillamoailmoillavalaja* – по восемь месяцев носившая, светлая [моя меня] выносившая, которая на белый свет произвела (букв. излила). Все перечисленные являются метафорическими заменами термина «мать» (см. примеры в [Степанова 2004: 15–20]). В языке плачей существуют десятки семантиче-

ских основ, или ядер для термина «мать», и к каждому из них возможно подобрать аллитерирующие компоненты.

Помимо метафорических замен карельские плачи в целом, и плачи Савельевой в частности, богаты различными эпитетами, сравнениями, повторами. Из других художественно-стилистических приемов можно также упомянуть обилие форм множественного числа и уменьшительно-ласкательных форм [Honko 1974; Степанова 2004; Stepanova 2009]. Весь язык плачей насквозь пронизан аллитерацией, что вместе с плачевой мелодией создает особый звуковой мир, эффект, усиливающий трагизм плача, а по мнению некоторых исследователей, также являющийся отголоском шаманизма [Honko 1974: 58n].

Естественно, что в силу продемонстрированного выше импровизационного характера исполнения карельской причети, многое в создании плача зависит от таланта исполнительницы, а также от её опыта и степени владения языком причитаний. Справедливым является замечание К.В. Чистова о важной роли личного таланта исполнительницы в создании плача [Чистов 1988: 76–77]. Талантливая женщина, в совершенстве владеющая языком плача, не только может исполнять плачи по любому поводу, но и создавать как новые метафорические замены, так и собственные поэтические формулы на основе конвенций своей традиции. Необходимо также отметить, что талантливая плакальщица может заимствовать поэтические и языковые приемы как из других жанров устной и письменной традиции своего народа, так и из соседних традиций.

Все четыре составляющие плачевой традиции – вербальная (язык плачей, стилистические особенности), нарративная (мотивы, темы), акустическая (мелодия, всхлипы, аллитерация), визуальная (жесты, позы) – образуют регистр карельских причитаний, несущий определенные семантические концепции и значения [Степанова 2005: 188–190; 2009: 13–25; Frog 2010: 142–177]. Все эти составляющие задействованы в исполнении плача одновременно, и отсутствие какой-либо одной или нескольких составных частей меняет семантику жанра. Ана-

лизируя плачевую традицию карел, возможно определить три подвида регистра причитаний. Общим для всей карельской традиции плачей (или любого другого жанра любого другого народа) является этнорегистр, который в свою очередь подразделяется на регистры-диалекты, в которых наблюдаются локальные особенности жанра. И наконец, регистр-идиолект присущ каждой отдельной исполнительнице, которая воплощает его в своих плачах и формах их исполнения в целом. Кроме того, каждый из упомянутых подвидов регистра делится по меньшей мере на две части – универсальную часть регистра, которая присутствует в каждом плаче, независимо от контекста исполнения, и контекстуальную часть, зависящую, соответственно, от контекста исполнения плача.

В причитаниях Прасковьи Савельевой и других произведениях устной народной традиции, записанных от нее в течение 32 лет, можно наблюдать динамику работы регистра причитаний, а также всех его подвидов и частей. Именно свободное владение регистром, а главное, понимание всей глубины традиции, семантических значений жанра, позволяло Савельевой исполнять эстетически насыщенные, высокохудожественные и глубоко традиционные плачи даже в том случае, если тематика и контекст исполнения были новыми.

На похоронах Прасковьи Степановны присутствовало чуть более десяти человек, среди которых не было ни одной женщины, способной исполнить причитание. Но, несмотря на это, во время похорон на могиле знаменитой на всю округу карельской плакальщицы прозвучали записанные на аудиокассету два плача в ее собственном исполнении. Присутствующими они были приняты как должное, тем более что это было исполнением воли самой покойницы.

Литература

Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. / сост. У.С. Конкка, А.П. Конкка. Л., 1980.
Конкка У.С. Поэзия печали. Петрозаводск, 1992.

- Материальная культура и декоративное искусство сегозерских карел конца XIX – начала XX века / Сост. Р.Ф. Никольская, А.П. Косменко. Л., 1981.
- Микитенко О.О.* Жанровые универсалии тужбалиц в контексте славянской плачевой традиции // *Этнопоэтика и традиция* / Отв. ред. В.А. Бахтина. М., 2004. С. 261–270.
- Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
- Степанова А.С.* Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985.
- Степанова А.С.* Карельские плачи. Специфика жанра. Петрозаводск, 2003.
- Степанова А.С.* Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004.
- Степанова Э.П.* Скрытый мир плачей П.С. Савельевой // *Межкультурные взаимодействия в полиэтническом пространстве пограничного региона* / Под ред. О. Илюхи. Петрозаводск, 2005. С. 186–193.
- Чистов К.В.* Ирина Андреевна Федосова. Петрозаводск, 1988.
- Югай Е.Ф.* Растительные образы в вологодских причитаниях: живое и мертвое // *Традиционная культура*. 2009. № 3. С. 17–25.
- Caraveli-Chaves A.* Bridge between Worlds: The Greek Women's Lament as Communicative Event // *The Journal of American Folklore*. 1980. Vol. 93. P. 129–157.
- Frog E.* Baldr and Lemminkäinen. Approaching the Evolution of Mythological Narrative through the Activating Power of Expression. A Case Study in Germanic and Finno-Karelian Cultural Contact and Exchange. PhD dissertation E-print. London: University College London. <http://eprints.ucl.ac.uk/19428>.
- Honko L.* Itkuvirsirunous // *Suomen kirjallisuus I* / toim. Matti Kuusi. Helsinki, 1963. S. 81–128.
- Honko L.* Balto-Finnic Lament Poetry // *Finnish Folkloristics 1* / Ed. Pentti Leino with Annikki Kaivola-Bregenhøj and Urpo Vento, Helsinki, 1974. P. 9–61.
- Lönnrot E.* Itkuvirsistä Venäjän Karjalasta // *Mehiläinen, syys-lokakuu*, 1836.
- Nenola-Kallio A.* Studies in Ingrian Laments. Helsinki, 1982.
- Paulaharju S.* Vienen Karjalan itkuvirsistä // *Otava*, 1916.

- Paulaharju S.* Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Jyväskylä, 1995.
- Stepanova E.* Itku, itkukieli ja itkijä. Praskovja Saveljevan itkut. Helsinki: University of Helsinki, unpublished MA thesis, 2004.
- Stepanova E.* Itkukielen metaforat ja itkujen dramaturgia // Kantele, runolaulu ja itkuvirsi. Runolaulu-Akatemian seminaarijulkaisu / toim. Pekka Huttu-Hiltunen, Frog, Janne Seppänen, Eila Stepanova. Jyväskylä, 2009. S. 13–25.
- Stepanova E.* Reflections of Belief Systems in Karelian and Lithuanian Laments: Shared Systems of Traditional Referentiality? // *Baltic Worldview: From Mythology to Folklore* / Ed. D. Vaitkevičienė. Vilnius. (В печати)

Сокращения источников

АА – Архив автора.

ФонА – Фонограмм-архив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук. Петрозаводск.

Взаимоотношение поисковиков с миром мёртвых: фольклорные мотивы и сюжеты

Александра Балашова

Данная статья посвящена анализу полевой работы и фольклорных представлений достаточно узкой субкультуры, деятельность представителей которой состоит в постоянном добровольном контакте со смертью. Речь идет о поисковиках или, как они сами называют себя, копателях (в советские годы – следопытах) – волонтерах, ищущих останки советских солдат, павших в боях Великой Отечественной войны и ввиду военного времени не опознанных и не захороненных надлежащим образом. Внутри данного движения традиционно выделяются два ответвления красные и черные копатели.

«Красные» (они же «белые») копатели официально занимаются поиском и идентификацией останков красноармейцев. Их цель – не только вернуть солдата из небытия и сообщить родственникам место его гибели, но и оправдать имя солдата, которого могли ошибочно счесть предателем (например, если он служил в армии под командованием генерала А.А. Власова). Для волонтеров-поисковиков (именуемых в советские годы следопытами) это не просто работа. Многие из них сравнивают своё влечение в лес с болезнью. Поисковики верят, что за каждого найденного бойца прощается грех, а также в то, что души солдат, лишенных в силу военных обстоятельств традиционно погребения¹, и поисковиков, осуществляющих перезахоронения с воинскими почестями, встретятся в ином мире.

«Чёрные» копатели ведут работы, не имея на то соответствующего разрешения, и ищут, прежде всего, немецкое оружие и снаряжение. В рядах «чёрных копателей» отношение к останкам может быть разным: одни сообщают о нахождении

¹ Ср. ставшее устойчивым выражением древнее проклятие «чтоб тебе не было ни дна, ни крыши», т.е. чтобы останки лежали без гроба в земле, например, как зарытые трупы самоубийц.

бойцов «красным», даже на свои деньги хоронят останки, другие кощунственно относятся к памяти погибших солдат. В общественном сознании типичный «чёрный копатель» – искатель наживы, не закапывающий за собой ямы и разбрасывающий кости красноармейцев при поиске немецких вещей (которые на рынке ценятся дороже, чем советские). Неуважительное отношение «черных копателей» к останкам погибших солдат широко известно и даже обыгрывается в популярной культуре. Так, например, в фантастическом фильме режиссера Андрея Малюкова «Мы из будущего» (рабочие варианты названия фильма – «Черные следопыты» и «До первой крови») «чёрные копатели» собирались использовать черепа бойцов в качестве мишеней для стрельбы.

В то же время в наши дни сами копатели всё чаще заявляют о том, что «нужно их делить не по “цветам”, а по тому, есть ли у них совесть» [Инф. 12], от которой зависит отношение к останкам бойцов. Многие копатели говорят, что в свете последних законов, касающихся раскопок¹, все они *серые*. Поисковики отмечают, что согласно инициативе,

получившей известность как «закон против «копателей», «вносятся изменения в 243-ю статью Уголовного кодекса РФ. Новые пункты закона ужесточают санкции против тех, кто без разрешения ведет те или иные раскопки. В случае принятия поправок, непредусмотрительных любителей лопаты и скребка может ждать суровое наказание. <...> Так, новый закон практически вводит полный запрет на самовольное, без разрешения соответствующих официальных инстанций, использование поисковой техники. За несанкционированный металлопоиск может грозить штраф до 500 тыс.

¹ Речь идёт о Федеральном законе Российской Федерации от 23 июля 2013 г. № 245-ФЗ. «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части пресечения незаконной деятельности в области археологии» (<http://www.rg.ru/2013/07/26/arch-dok.html>). Поисковики отмечают, что закон касается скорее не «копателей по войне», а «копателей по старине», тем не менее увеличиваются сроки лишения свободы за ряд действий; нельзя использовать миноискатели, вводятся различные термины и определения.

рублей, а в некоторых случаях предусмотрены исправительные работы и даже лишение свободы сроком до 6 лет [Слажинскаяте].

И те, и другие копатели постоянно добровольно взаимодействуют с миром мёртвых. У них сложился комплекс поверий, примет, правил, запретов по отношению к погибшим в годы Великой Отечественной войны. По сути, копатели (они же следопыты, поисковики, *копари*) работают на большом погосте. О своей работе поисковики говорят: «Нужно, чтобы в страну мёртвых кто-то тянул провода»¹. Как правило, под понятием «поисковик» подразумевается «красный копатель», продолжающий дело бойцов Красной Армии, поскольку, согласно утверждению А.В. Суворова, «война не окончена, пока не захоронен последний солдат».

Источниками значимых образов и лексики для поисковиков стали книги и фильмы. Локус раскопок (или, как говорят, поисковики, место *копа*) следопыты сравнивают с Зоной из романа «Пикник на обочине» братьев Стругацких, также вспоминают роман «Солярис» С. Лема: «Это место, которое тебе отвечает; увеличивает в десятки раз силу твоих мыслей – хороших и плохих» [Инф. 4]. В их лексикон вошли отдельные слова из этих произведений, например, слово «хабар», обозначающее у Стругацких ценный предмет, принесенный из Зоны, и его производные «хабарить», «хабарок» и проч. Философский аспект взаимодействия с «местом копа» ценится в фильмах А. Тарковского «Сталкер» и «Солярис».

Поисковики говорят, что на одном и том же месте можно из года в год находить погибших бойцов, словно это они, перемещаясь под землёй, ищут поисковиков, каждый – своего, или мать сыра земля отдаёт своих сыновей не сразу. «Иногда кажется, что лес нелегко расстанется с солдатами» [«Могила известного солдата»]. Существует поверье: если в каком-то месте отряд не может найти бойцов, нужно дать земле отдохнуть: пару лет не искать, затем вернуться [Инф. 4]. Это сходно

¹ Цитата из песни Александра Непомнящего «Солнце, всех согрешшее».

с земледельческими представлениями о том, что поле следует оставить на год *под паром*, если земля истощена.

Души погибших, не обретшие покой, постоянно напоминают о себе. Популярен в среде поисковиков сюжет о подорвавшемся пастушке, дудочку которого местные жители и копатели слышат по сей день.

Среди сюжетов, которые связаны и со службой фронтовика, и с работой поисковика, об оказавшемся посреди минного поля бойце (в одном случае – солдате Великой Отечественной, в другом – поисковике), заметившем мины лишь при необходимости вернуться в лес с поля (куда, согласно большинству версий, он ушёл подальше от комаров по нужде; или отправился за внезапно исчезающим после выполнения своей миссии – провести безопасной дорогой – незнакомцем).

Во время *копа* в Рыбинске поют советские военные песни, авторские песни (в т. ч. пришедшие из среды «чёрных» копателей).

Коп – не только выезд на поисковые работы. Это еще и выезд на поиск «по старине»: монетки, крестики и т.д. А также всё, что связано с этими мероприятиями: костёр, выпивка у костра вечером, разговоры про то, как кто-то что-то где-то нашел. Т.е. в широком смысле это не только сам процесс поиска и выкапывания, это еще и много других аспектов, которые вроде бы к самому процессу не имеют отношения [Инф. 12].

Впрочем, существует определённый комплекс традиций и запретов для поисковиков. Так, на раскопе никогда не пьют. Согласно экспедиционным правилам, можно пить алкоголь только после работы и не на месте копа. Поисковики стараются не трогать санитарные захоронения (с ампутированными конечностями), поскольку подобные находки ассоциируются с серией неудач в дальнейшей работе и кошмарами.

Плохой приметой считается у поисковиков случайно попасть на обычное кладбище:

Летом наткнулся на гражданское кладбище – там дети, бабулька и поп. На следующий день отрубил себе часть указательного пальца – чем не мистика? [Инф. 10].

Найденные останки бойцов поисковики хоронят не сразу: нет такой возможности. Сначала делают временные захоронения, а потом, в конце поискового сезона, производится торжественное перезахоронение всех найденных останков в общей братской могиле, над которой в наши дни нередко ставят деревянный крест.

После того как кости нашли, их кладут в мешки и делают временное захоронение. В нашем отряде кости перед перезахоронением моют. Их также мыли и передавали по кругу в отряде О.В. Лишина «Дозор»¹ [Инф. 4].

Временное захоронение считается новым приютом бойца до официальной церемонии захоронения останков.

Говорили, что солдат ночью приходит или голоса слышатся: напоминает, что надо похоронить, а не дальше возить. Всегда первым делом перезахоранивают, чтобы они дальше не мучились. Когда перезахораниваешь, сразу облегчение такое, что душа ушла, куда ей положено [Инф. 8].

Непосредственно церемония перезахоронения останков красноармейцев включает ряд выработанных русской традицией действий (в могилу бросают горсти земли, зажигают свечи, поминают). Перезахоронение стараются произвести с воинскими почестями (опускаются на колено, производят оружейные залпы, объявляют минуту молчания). При отсутствии возможности перезахоронить останки с соблюдением общепринятого ритуала ставят над могильным холмом крест из двух палок, чтобы позже бойца нашли и погребли *как положено*. Некоторые группы поисковиков внесли в обряд новые элементы, например, зажигают китайские летающие фонарики, словно отпуская души на свободу или в небо, к Богу.

Из-за отсутствия *смертного медальона*, содержащего имя бойца, многие останки не удаётся идентифицировать, поэтому поисковики порой выполняют и те части похоронного обряда,

¹ Мытьё костей преследует практическую цель: кости без глины и земли легче нести.

которые традиционно закреплены за близкими родственниками умершего, в частности, бросают горсть земли на гробы на церемонии перезахоронения, что обычно первыми делают родные умершего. Интересно, что эту часть ритуала поисковики не интерпретируют в русле известных нам фольклорных трактовок; так, они не рассматривают горсть земли как средство от боязни покойников¹, поскольку не испытывают страха, когда держат в руках кости. Поисковики не знакомы также с представлением о том, что душа окончательно расстается с телом, когда на гроб упадёт первая горсть земли. Возвращение останков в землю кажется естественным. Соприкосновение с костями не вызывает отвращения, потому что, как говорят некоторые копатели, по прошествии стольких лет запах разложения трупов сменился сладковатым запахом.

Среди поисковиков нет прямого запрета брать вещи с места копа. Впрочем, многие копатели ощущают себя на месте копа как на погосте, а в традиционной культуре не принято уносить что-либо с кладбища. По представлениям копателей, присвоение вещей погибших не идёт на пользу; более того, это иногда трактуется как присвоение чужих грехов и страданий. Поэтому поисковик теряет найденную в раскопе вещь (на штыке появляется ржавчина, звёздочка красноармейца теряется):

Бродил-ходил он там, пока не углядел красивый перстенок с черепом, который он захотел приобрести. Но продавец предупредил его, что вещь копаная, снята с убитого немца. Герой передачи не придал этому значения, купил кольцо и сразу же надел его себе на палец (прямо «Властелин колец» какой-то!). После этого ему начали сниться страшные сны про войну, во снах виделся образ солдата с черными петлицами на воротнике... Через неделю его чуть не пристрелили в авто. После этого случая он выбросил кольцо на помойку [WW2].

Впрочем, даже если поисковик берет что-либо с копа, он может использовать эти вещи лишь в городе или деревне,

¹ Раньше бросали «горсть земли в могилу, чтобы не бояться покойника» [Стрижев 1997: 248].

брать их с собой в лес на поиски останков бойцов запрещается¹.

В отличие от *белых копателей*, имеющих благородную и даже богоугодную миссию почетного перезахоронения погибших героев, работа *черных копателей* оценивается иначе. Интересно, что как «не богоугодную» ее оценивают не только оппоненты, но и сами участники нелегальных раскопок. Среди них распространены нарративы о плохом самочувствии по дороге на раскоп. Впрочем, это не останавливает их, копатели уверены, что доведут начатое дело до конца, несмотря на состояние здоровья или происходящие вокруг странные вещи. Существует также расхожее представление о том, что позже они непременно понесут наказание за неуважительное отношение к останкам погибших и стремление к наживе². При этом в записанных нами нарративах возникающие у *чёрных копателей* проблемы оказываются более серьезными, нежели люди полагали изначально. Они связаны со здоровьем (бессонницей, кошмарами), семейной жизнью (разводами, гибелью члена семьи), потерей имущества. Нарративы о наказаниях *черных копателей* часто близки к группе быличек о лешем³ и сверхъестественной силе, которая «водит» в лесу тех, кто в него не «просился» или пришёл с дурными помыслами: копатели попадают под ливень, размывший дорогу, блуждают по лесу, в это время резко темнеет, техника перестает работать, встречают охранника захоронения, заводящего копателей в глушь и исчезнувшего. Аналогично отношения с лешим «профессио-

¹ Отметим аналогичные запреты брать с собой «добычу» с того места, куда возвращаешься, и в других субкультурах: рыбу – рыбакам, мясо – охотникам, «хабар» – сталкерам. Большое количество текстов, связанных с подобной традицией, записано, в частности, во время диалектологических экспедиций филологического факультета МГУ в Архангельской области. Возможно, стоит по аналогии с имитативной магией говорить о том, что подобное отпугивает подобное.

² С данным представлением связан мотив возмездия в фильме режиссера Ирины Зуй «Заберите своих мертвецов».

³ Подробнее см.: [Айвазян, Якимова].

налов» – охотников, пастухов, знахарей – строятся на основе договора [Левкиевская 1995].

Впрочем, несмотря на плохую репутацию, не все *черные копатели* ведут себя бесцеремонно по отношению в останкам погибших. Некоторые просят прощения за свои действия, производя простейшие ритуалы (ставят свечи за упокой до или после выезда). На место захоронения останков они кладут предметы, которые понравились бы погибшим на том свете (при обнаружении останков на месте уничтоженной деревни оставляют девушкам – ленты, бусы, детям – игрушки; также ставят крест над найденной игрушкой, веря, что в ней остаются частицы душ детей)¹. Перед посещением места, где погибло немало людей, наиболее суеверные *чёрные копатели* ставят свечи в церкви, берут свечи и просвирки с собой. Советуют на подходе к населённому пункту или поляне на земле зажечь свечи и помянуть невинно убиенных, объяснив, что если пламя будет трещать, а ощущение тревоги не исчезнет, лучше уехать: духи к месту не пустили. Некоторые новички из среды *чёрных копателей* пытаются обезопаситься от духов погибших методами, почерпнутыми из фильмов ужасов и страшилок о вампирах (кресты, святая вода, круги на земле, чеснок). В целом же речь идёт о вполне традиционных оберегах, апотропеях – магических предметах, которым в древности приписывали свойства оберегать людей, животных и жилища от злых сил.

«Красные копатели» не считают, что души солдат могут быть опасными для живых людей, потому что идут в лес с целью найти останки, перезахоронить их и, как следствие, дать душе возможность успокоиться. Так, некоторые поисковики подтверждают праведность своей работы рассказом о том, как на небе появляется сакральный образ. «Под Вязьмой во время перезахоронения останков солдат на небе появился образ Богородицы» [Инф. 7].

¹ Согласно рассмотренным текстам, «белые» копатели так не поступают, поскольку они не оставляют останки в земле, там, где их нашли. *Вахта памяти* подразумевает перезахоронение найденных останков красноармейцев с воинскими почестями.

Помимо поиска бойца, установления его личности, перезахоронения поисковики занимаются поиском родственников опознанных красноармейцев. Некоторые родные красноармейцев хотят, чтобы останки солдат покоились в родной земле, просят доставить их на малую родину.

Родственники уже знают, что мы получили этот груз, и очень волнуются. Через несколько дней мы выполним миссию, которую поисковики между собой называют «От раскопа до погоста»: это значит, что бойцы, наконец, упокоятся в родной земле [Шорохова: 8].

«Красные» поисковики воспринимают красноармейцев не как мёртвых. Как правило, это ощущение приходит не сразу. Иногда только на церемонии перезахоронения останков копатели осознают, что в мешках лежат «не кости, не останки – люди» [Ивакин]. Это находит отражение и в авторских поисковых песнях: «Смотрю на лица – вижу черепа. Смотрю на черепа – а вижу лица» (песня «Опасна поисковая тропа...»).

После полутора месяцев работы над останками начинаешь видеть не только лица этих людей, но и начинаешь видеть их фигуры, потому что строение костей – оно очень индивидуально. <...> Люди, которые приходят с Невской Дубровки на них посмотреть, относятся к ним как к мёртвым. А смерть всегда вызывает страх у людей. А поисковики, я думаю, что все, относятся к ним как к живым: вот они лежат, и я его вижу живого. Поэтому страха и нет [«Могила известного солдата»].

В то же время среди следопытов бытует мнение, что там, где есть мёртвое тело, совершенно по-другому ощущается пространство.

Поисковик проходит своего рода инициацию, приобщаясь к миру мёртвых, попав в лес, отведав приготовленной на костре пищи, выпив местной воды. После того как копатели «выпили и скушали хлебца», они видят преображённую реальность: «А на пеньке сидит душа того немца и не знает, как ей в Дрезден вернуться» (песня «Старый следопыт»). «Инициация предполагает символическую временную смерть и возрожде-

ние в новом качестве. Обрядовая символика временной смерти в сказках часто выражается в мотиве проглатывания новичка и последующего его выплёвывания чудовищем, посещения иного мира и добывания там чудесных предметов» [Костюхин 2004: 97]. Изначально предполагалось, что «посвящаемый якобы шёл на смерть и был вполне убеждён, что умер и воскрес» [Пропп 2000: 40], инициация является показателем «возмужалости» [Фрейд 2005: 26]. В школьных поисковых отрядах полоса препятствий является своего рода инициацией, подтверждающей право называть себя поисковиком (иногда поисковиком считают человека, нашедшего и поднявшего бойца; отработавшего сезон).

Кроме того, во многих школьных поисковых отрядах, чтобы подготовиться к посвящению в поисковики, новичок проходит «полосу препятствий». Меняется восприятие следопыта, появляется дар видеть то, что не замечают другие, слышать голоса, видеть вещие сны, даже перемещаться в прошлое.

Это была моя *фотография* с первой нашей, неудачной стоянки. Я стою на фоне соснового леса, этакий рядовой пенсионер, лес тоже похож на лес. Но среди деревьев *за моей спиной виднеются как будто слепленные из густого тумана человеческие фигуры, на фоне кустов – человеческие головы*. Всё это было достаточно отчетливым, так что можно было разглядеть, что одна голова принадлежит человеку с довольно характерным немецким типом лица, длинного, с высоким лбом [Богданов 2009: 73].

Иногда души погибших в данной местности бойцов (это могут быть огоньки, как в преданиях о кладях; силуэты) видны за спинами у поисковиков на фотографиях. Бойцы продолжают воевать (особенно с наступлением сумерек).

Один новгородский поисковик, проявляя фотографии, сделанные в Долине смерти, неизменно обнаруживал на них контуры тел в шинелях. Это явление начали было даже изучать ученые Новгородского государственного университета (был там одно время отдел по изучению необычных явлений), но потом исследования прекратились из-за отсутствия финансирования [Искатель].

Любителям паранормальных явлений известна Новохоперская зона:

Руководитель спектральной лаборатории геологического предприятия «Воронежгеология», он же глава научно-исследовательской экспедиции «Хопер», Генрих Михайлович Силанов утверждает, что изобрел аппаратуру, которая фиксирует в Новохоперской зоне следы давно прошедших событий. Журналистам он говорит, что открыл новый физический эффект, который он называет «феноменом памяти поля». Суть его состоит в том, что изображения прошедших событий можно обнаружить в узкой полосе ультрафиолетового участка спектра, возле нижней границы видимого диапазона [Афонькин 2012: 63–64].

Явление фиксации на фотографии событий, имевших место на данной территории, получило название «хрономираж».

О снимках Силанова и о Новохоперской зоне заговорили в прессе, когда была опубликована фотография, напоминающая размытое изображение человеческой головы в чешской каске. Силанов утверждает, что фотография была сделана в лесу, где в 1943 году находилась чешская воинская часть, воевавшая в составе советской армии, и снимок – тому доказательство. Есть и другие примеры фотографии «хрономиражей», которые удалось зафиксировать в Новохоперской зоне [Там же: 64].

Священники о духовной сути этого феномена говорят примерно одно и то же: души погибших без исповеди бойцов не могут устремиться в мир иной. Кроме того, многие солдаты были атеистами, с ними проводили беседы политруки. «Душа некрещеного не имеет места, она мечется и просит утешения, покоя и не получает его, вопиет к самым дорогим оставшимся на земле людям» [Богомолова 2008: 176]. На фотографии, сделанной на поминках на могиле утопленного мачехой ребёнка, изображён сидящий на могиле малыш, обнимающий верную собаку, с которой утонул. При этом на ребёнке надета рубашка, в которой его хоронили. Этот феномен охарактеризован как явление неприкаянной некрещеной души [Там же: 173–177].

Души красноармейцев наблюдают за работой поисковиков до перезахоронения останков.

Ветеран поискового движения одного из смоленских районов рассказывал, что как-то они подняли останки нескольких бойцов, и он принёс их к себе в сарай. Положил так аккуратно, даже не касаясь. Когда заходил он туда (и жена его об этом рассказывала): заходишь туда – такое чувство, они на тебя смотрят. Пришлось переложить куда-то. Неприятное такое ощущение [Инф. 1].

В среде поисковиков считается опасным надолго погружаться в мир мёртвых, иначе вскоре туда отправишься. С этим связаны рассказы о неожиданной (не проснулся утром) смерти поисковика, чувствовавшего местонахождение бойцов, постоянно общавшегося с их душами. Оберегают поисковиков и благодарные души найденных бойцов: словно выталкивают из ямы.

Опускаешься в эту огромную яму, устланную лапником. Ставишь гробы – один на другой. Потом идешь обратно. Они тебя ведут. Словно подталкивают в спину: «Мы – мертвые. Не место тебе тут, живому» [Ивакин].

Согласно широко распространённой поминальной практике, а также в связи с восприятием погибших красноармейцев как живых поисковики могут оставлять на временных захоронениях и братских могилах сигареты, веря, что это пригодится погибшим.

Это когда 22 июня в четыре утра ты идешь с двумя сигаретами к Вечному огню [Ивакин].

Иногда поисковики не видят бойца, но ощущают его присутствие, замечают тлеющий огонёк окурка на месте, где следует копать. Они могут узнать, курил ли найденный боец (так обычно называют останки солдата).

– Знаешь, как понять – курил боец или нет?

– Не понял...

– Когда могила сделана – прикуриваешь сигарету, втыкаешь ее в могилу и смотришь.

– И что?

– Смотри...

Петрович достаёт сигарету. Прикуривает. Делает затяжку. Втыкает сигарету в землю могильного холмика. Фильтром вниз, естественно. Сигарета начинает пыхать. Как будто кто-то курит там изнутри... [Ивакин].

Также корни этой традиции – в языческой тризне, нашедшей продолжение в поминании усопших на кладбище едой и питьём, в представлении о необходимости оставлять птицам хлеб или печенье на могиле.

Души погибших бойцов желают быть найденными, чтобы обрести покой, получить «в братскую билетик», попасть «не в грязь болотную – а среди товарищей под крестом с иконкою вечно отдыхающий» (песня «Егорка»). Они окликают копателей, являются во снах (в т.ч. если поисковик сразу не нашёл все кости красноармейца), говорят о местонахождении своих товарищей. Поисковики рассказывают, что иногда незнакомец в форме военных лет подсаживается к костру поисковиков, рассказывает о боях в данной местности, просит дать прикурить.

Я думаю, что души солдат ОЧЕНЬ хотят, чтобы их нашли, и стараются поисковикам в этом помочь. Конечно, все это на грани мистики, но все же что-то такое есть [Инф. 5].

Пришедшим с целью найти бойцов, а не нажиться за их счёт, души красноармейцев помогают.

Несешь гроб к могиле. И чувствуешь руки тех, кто там в гробу. Они помогают нести... [Ивакин].

Погибшие воины «просят» отдать принадлежащие им вещи, т.е. найти их останки вблизи обнаруженных копателями вещей.

Вещий сон приснился однажды А.Ш. Спит он и видит, что приходит к нему солдат и *настоятельно требует*: «Если найдешь мои очки, *обязательно отдай их мне*. Слышишь, обязательно отдай! Я рядом буду». И что же вы думаете? На следующий день, «назвонил» и выкопал А.Ш. очки в металлической оправе. Вспомнил

сон. Тщательно перевероршил землю на полянке и бойца *обнаружил невадалеке от найденных очков...* [ВГД].

Иногда вести с того света (в т.ч. голоса солдат Второй мировой) получают не только поисковики. В следующем тексте повествуется о доме, построенном на месте братской могилы. Жильцов беспокоят духи военных, они успокаиваются лишь после перезахоронения останков. О присутствии сил из иного мира свидетельствуют также голоса, проступающая на мебели кровь. Всё это нарушает привычный уклад жизни новых хозяев дома.

Полицейские, вызванные ими для обследования дома, нашли его полностью залитым вязкой красной жидкостью, которая, как показала экспертиза, оказалась человеческой кровью. Но никаких трупов нигде не обнаружили. <...> Полицейские <...> осматривая помещения первого этажа, услышали наверху шум передвижаемой мебели и тяжёлые шаги. Однако при тщательнейшем обыске дома посторонних в нём обнаружено не было. <...> И тогда инспекторы, всё ещё не веря в призраков, согласились по совету местных парапсихологов провести в доме научный эксперимент. Они покрыли все полы толстым слоем муки, после чего опечатали здание и удалились... в засаду. <...> На полу не было обнаружено ни одного следа, но все стены и мебель оказались испачканными кровью! <...> Приглашенные землекопы приступили к своей работе и вскоре обнаружили под метровым слоем грунта целую гору скелетов в истлевших мундирах нацистских офицеров! <...> Скелеты похоронили на кладбище, и с тех пор аномальные явления в доме прекратились [Месть нацистских офицеров: 12].

Аналогично духи солдат Второй мировой войны могут беспокоить не только жителей дома на месте захоронения, но и строителей.

Когда мне было лет 10, умер один наш родственник. И ночью у гроба сидели старушки из Красного Бора. Так было принято. Забыла сказать: всем, кто жил в Сортировке¹, дали квартиры в Красном Бору, нам и всем соседям. И они рассказывали, что участвовали в строительстве санатория «Красный Бор». Первый этаж

¹ Сортировка, Красный Бор – районы, вошедшие в черту г. Смоленска.

построили. Ночевать остались в этом же здании. Ночью слышат: гармошка, пляска. Думают, кто же это так веселится. И вдруг поняли, что нет ещё второго этажа. Говорят, на этом месте были захоронены советские солдаты. Потревожили захоронения [Инф. 6].

Духи погибших являются туристам, рыбакам, жителям окрестных деревень в лесу, на месте массовых захоронений военного времени. Это популярная тема для рассказов.

У кладоискателей (традиции которых отчасти совпадают с традициями копателей) есть свои поверья, касающиеся погостов. По возможности они стараются держаться подальше от таких мест.

Это нельзя, это нельзя – это тоже соблюдение каких-то поверий. А вот копаем – к могилам нельзя подходить, допустим, то нельзя, то нельзя. (Соб.: А что нельзя?) Там же старые кладбища есть, посмотри в Архангельске, сколько есть. Идешь – бац и плита. О-пана, а тут вообще не должны быть. (Соб.: В лесу?) Ну как – в лесу, в лесу деревень же не должно быть – все шли по рекам, всё основное – река держала, тут, посмотри, в стороне деревень нету, как средняя полоса, черноземье. Всё только у реки ведь [Инф. 11].

Согласно поверьям поисковиков, души погибших солдат живут в выросших из их тел растениях. Именно в этом ключе осмысливается, например, тот факт, что из головы памятника Веры Волошиной, установленного на месте ее казни в Наро-Фоминском районе Московской области, растёт деревце¹.

Церемония перезахоронения с соблюдением всех традиций позволяет душам солдат обрести свободу и покой, символом чего становится вольная птица. В среде поисковиков это традиционное представление о перевоплощении душ погибших в птиц ассоциируется, прежде всего, с переводом на русский язык стихотворения «Журавли» Р. Гамзатова, в основу которого легла аварская легенда, и с песней «Журавли» в исполнении Марка Бернеса, ежегодно исполняемой 22 июня и 9 Мая. По

¹ Растение угрожает сохранности памятника и, по всей видимости, будет срублено.

рассказам членов поисковых отрядов, нередко во время церемонии над могилами делают круг почёта журавли:

Под Сычёвкой с почестями хоронили найденных поисковиками солдат. Вдруг косяк журавлей полетел низко-низко, над головами собравшихся. Завораживающее действие! [Инф. 9].

В кинофильме о разведчиках «Звезда» (2002) по повести Э. Казакевича голос за кадром произносит:

Группы Травкина и Марченко долгое время считались без вести пропавшими. На запросы родных и близких неизменно приходил ответ: «О дальнейшей судьбе ничего не известно». Лишь в 1964 году все разведчики были награждены орденами Отечественной войны I степени посмертно. Но каждую весну, каждый май, души погибших с полей Польши, Чехии, Германии – отовсюду – устремляются в родные края, чтобы увидеть свою цветущую Родину, за которую отдали свои жизни». Нередко можно встретить ограду с изображением журавлей на братском кладбище¹. Например, у входа в Ташировский комплекс близ деревни Акулово в Наро-Фоминском районе Московской области. Изображение журавлей можно увидеть на эмблемах поисковиков².

Бывалые поисковики со скепсисом относятся к ряду зарождающихся традиций некоторых молодых отрядов, по их мнению, имеющих корни в культуре сект. Например, к специфическому ритуалу, называемому «греть могилу» (ср. описанный Д.К. Зелениным обычай «греть покойников», в основе которого лежит «воззрение, что умершие нуждаются в тепле и что эта их потребность может быть удовлетворена возжжением костров» [Зеленин 1909: 13]), когда после захоронения останков детям предлагают положить руки на могилу, передать часть тепла мёртвым. Данное действие не вызывает одобрения у копателей из других отрядов, объясняющих это тем, что школьники через руки от-

¹ Пример тому – памятник жертвам терроризма, изображенным в виде журавлей, установленный недалеко от ст. м. «Пролетарская» в Москве, на ул. Мельникова.

² В т.ч. на сайте «Поисковое движение России» <http://poiskovikirf.ru/>.

дают свою энергию мертвецам (ср. представление о том, что мумия Ленина в Мавзолее подпитывается энергетикой живых¹).

Вещие сны – не редкость в поисковом деле.

Поисковики, словно хранители памяти. Они передают эту память из поколения в поколение. Однажды мы встретили дочь солдата, приехавшую на перезахоронение. Ей было около 75. И ей приснился сон накануне того, как нашли ее отца. Во сне ее отец стоял за окном в шинели, лил дождь, а с его глаз стекали слезы. Она подумала, что он пришел за ней. Спросила об этом, он отрицательно покачал головой. На его лице была улыбка, будто что-то произошло радостное, и легкость в глазах. И на следующий день ей сообщили, что нашли ее отца. И она поняла... что его душа теперь спокойна, и он приходил попрощаться. После всего этого ты понимаешь, что ты не зря работаешь... [Инф. 13].

Мемораты о вещих снах, широко распространённые в традиционной культуре, также нередко записываются от участников войн, в т.ч. Великой Отечественной.

Кроме того, поисковики полагают, что их души встретятся с душами найденных ими бойцов на том свете.

18 фамилий... Один из вас, один из восемнадцати – лежит в гробу. Кто ты, боец? Не узнать никогда. Пока сам не лягу в землю – не узнаю. Я верю, что мы встретимся там. Я верю. Мы еще выпьем, мужики!» [Ивакин]. «Наш ушел. Парни, которых поднял Игорь Щукин, его встретят. Игорь, жди. Мы скоро [Ивакин. ВК].

Верят поисковики и в то, что за каждого поднятого бойца простится один грех.

Мне еще рассказывали такую штуку, мол, солдаты, которых нашли, защищают тех, кто в подъеме участвовал. Ангелами-хранителями становятся. Правда или нет, не знаю, может быть, очередная байка, но как услышал, запала в душу [Инф. 3].

Применительно к некоторым объектам погибшие красноармейцы воспринимаются как святые, дающие силы, помога-

¹ Услышано мной от студентов московских вузов и педагогов нескольких школ.

ющие живым. Например, колодец, названный в честь Георгия Победоносца, ассоциируется с силой погибших в годы Великой Отечественной войны.

А про Георгиевский колодец слышали? Под Старой Руссой есть. Попьёшь из него воды – к тебе перейдёт сила павших солдат. Раньше он вроде назывался Богородичным, и легенда была какой-то другой [Инф. 2].

В то же время иногда в фольклоре поисковиков появляются персонажи из мировой мифологии. Известный роман о поисковиках И.И. Борзова называется «Охота на валькирий» [Борзов 2011]. Шутя, копатели могут обратиться к дежурившей у костра с едой девушке «валькирия, спасительница» [Инф. 4]. В скандинавской мифологии валькирия – дочь славного воина, которая подбирает павших на поле битвы, переносит их на крылатом коне в небесный чертог Валгаллу. Таким образом, поисковики осознают себя связующим звеном между участниками Великой Отечественной войны и современным поколением. Для многих из них настоящая жизнь начинается только в лесу, где нет приговора, лицемерия, зависти, где они оказываются вдали от политических конфликтов. Поисковики испытывают чувство вины перед незахороненными *по-человечески* дедами и прадедами. Они называют это болезнью, которой заразились, попав в леса и подняв своего первого бойца. Нередко они воспринимают мир через призму сознания своих ровесников военных лет.

На самом деле я не воевал и не служил. Так случилось. Однако война живет в сердце и крови с весны 1996 года, когда я впервые на ней побывал. На Волховском фронте, весной 1942 года. Я не оговорился, я попал на ту войну в качестве похоронной команды. Обычно нас называют поисковиками, однако мы именно похоронная команда [Ивакин. Размышлительное].

Литература

Айвазян С., Якимова О. Указатель сюжетов русских быличек и бы-
вальщин о мифологических персонажах // Фольклор и постфоль-

- клор: структура, типология, семиотика <http://www.ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm>.
- Афонькин С.Ю.* Загадки планеты Земля. СПб.: БКК, 2012.
- Богданов Г.* Эхо давней войны // Литературные страницы. Стихи и проза / Сост. В.Н. Прохоров. № 7. М.: МСЛ, 2009.
- Богомолова Р.Т.* Возвещайте чудеса Его! Явления Промысла Божиего нашим современникам. М.: Русский Хронограф, 2006.
- Борзов И.И.* Охота на валькирий. М.: Радунца, 2011.
- Генеалогический форум ВГД. <http://forum.vgd.ru/93/33126/>.
- Группа военной археологии «Искатель». <http://www.1942.ru/bayki.html>.
- Зеленин Д.К.* Народный обычай «греть покойников». Харьков, 1909.
- Ивакин А.Г.* Я живу в ту войну. http://okopka.ru/i/iwakin_a_g/text_0040.shtml.
- Ивакин А.Г.* Меня нашли в воронке // Размышлительное [http:// samlib.Ru/i/iwakin_a_g/](http://samlib.Ru/i/iwakin_a_g/).
- Ивакин А.Г.* 1979 г. р. Одесса. <https://vk.com/id4866342>.
- Костюхин Е.А.* Лекции по русскому фольклору: Учеб. пособие для вузов. М.: Дрофа, 2004.
- Левкиевская Е.Е.* Леший // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого: в 5 тт. Т. 3. М.: Международные отношения, 1995. С. 107.
- Месть нацистских офицеров // Тайны мира призраков. 2012. № 12. С. 12.
- Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
- Слажинская И.* «Закон против копателей»: не там ищите! <http://www.baltinfo.ru/2013/07/15/Zakon-protiv-kopatele-i-ne-tam-ischete-367125>.
- Стрижев А.Н.* Народные приметы. М.: Современник, 1997.
- Фрейд З.* Тотем и табу. СПб: Азбука-классика, 2005.
- Шорохова Ю.* Шагнувшие в бессмертие // Смоленская газета. 2013. № 31. С. 8.
- WW2 – <http://forum.ww2.ru/index.php?showtopic=1346748>.

Источники

«Заберите своих мертвецов» – художественный фильм режиссёра Ирины Зуй о гробокопателях (2010 г.).

«Могила известного солдата» («Burying the past»), документальный фильм корреспондента Русской службы BBC Ольги Ившиной о российском поисковом движении (2014 г.).

Сведения об информантах. Личный архив А.Ф. Балашовой

- Инф. 1. – В.А., респ. Коми, руководитель отряда «Звезда». Записано в 2011 г. на Вахте памяти в г. Ярцево Смоленской области.
- Инф. 2. – А.В., 1978 г. р. Поисковый отряд «Долина». Великий Новгород. Записано в 2013 г.
- Инф. 3. – И.В., Поисковый отряд «Катюша». Москва. Записано в 2013 г.
- Инф. 4 – М.В.Д., 1992 г. р. Поисковый отряд «Единорог». Москва. Записано в 2013 г.
- Инф. 5 – М.Н.Е., 1992 г. р., Суходол Сергиевского района Самарской области. Поисковый отряд «Волжане». Записано в 2012 г.
- Инф. 6. – А.В.З., журналист. 1983 г. р. Смоленск. Записано в 2012 г.
- Инф. 7 – Н.Н.К., поэт, журналист, краевед. 1950 г. р. Смоленск. Записано в 2013 г.
- Инф. 8 – А.А.К., 1993 г. р. Выпускница Донского лицея Москвы (в школьные годы выезжала в п. Гнёздово, п. Катынь Смоленской обл.). Записано в 2013 г.
- Инф. 9 – В.П.К., Смоленская областная общественная организация десантников имени Маргелова. Записано в 2013 г.
- Инф. 10 – П.Н.П., 1980 г. р. Военно-исторический клуб «Гарнизон». Белоруссия, г. Брест. Записано в 2013 г.
- Инф. 11 – П.А.П., 1970 г. р. Живёт в Архангельске, занимается археологическими раскопками. Записано в 2013 г.
- Инф. 12 – А.В.С., 1962 г. Поисковый отряд «Гвардия». Рыбинск Ярославской обл. Запись 2013 г.
- Инф. 13 – В.Ю.С., 1989 г.р., г. Дербент. «Туристско-поисковый отряд Ориент им. Сергея Яковлева». Запись 2012 г.

МЕМОРИАЛИЗАЦИЯ ВНЕЗАПНОЙ СМЕРТИ

«Был в сети вчера ...»: смерть журналиста в малом городе¹

Ольга Змеева

В настоящей статье речь пойдет о несчастном случае, который произошел в ноябре 2013 г. на одном из участков автомобильной дороги между городами Кировск и Апатиты Мурманской области. Между пятым и шестым км автомобильной дороги Апатиты – Кировск около четырех часов утра 06.11.2013 г. был сбит пешеход. Оперативно информация появилась на региональных сайтах:

...Авария произошла минувшей ночью на 5 километре автодороги. Автомобиль Mercedes Benz E280, двигавшийся по направлению к Кировску, насмерть сбил по неизвестной причине оказавшегося на проезжей части пешехода [Меркулова (а), 2013].

Погибшим оказался один из известных в Мурманской области журналистов – Александр Валерьевич Жданов. Многие горожане узнали о произошедшем событии из новостей, которые были размещены на региональных интернет-сайтах и в социальных сетях. Неожиданная смерть известного журналиста вызвала многочисленные обсуждения и комментарии на местных сайтах. Поскольку исследование обстоятельств, проведение экспертизы, обнародование ее результатов затянулись, горожане активно принимали участие в выработке гипотез произошедшего. Высказывание версий могло продолжаться до февраля 2014 г., именно в этот период в СМИ появились результаты экспертизы:

¹ Статья выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Погребально-мемориальная культура “советских” городов в XX – начале XXI вв.».

Эксперты установили, что на момент гибели концентрация алкоголя в крови Жданова составляла около двух с половиной промилле. Следователь пояснил, что это средняя степень алкогольного опьянения. Автотехническая экспертиза показала, что водитель «Мерседеса» не имел технической возможности предотвратить наезд на пешехода, даже если бы экстренно тормозил [Водитель не мог 2014; Полиция не нашла 2014].

Жертвы «дороги смерти»: история одного ДТП

Дорога, на которой произошел несчастный случай, связывает два небольших заполярных города: Апатиты и Кировск. Кировск является относительно молодым малым монопрофильным городом¹. Апатиты – более крупный город², он не является моногородом. Но в Апатитах находится Кольский научный центр РАН, поэтому и в постсоветское время, как к отдельному району, так и к городу в целом продолжают применять обозначение «Академгородок». При этом существование этих городов непосредственно связано с работой одного из основных предприятий центра Кольского полуострова, «гиганта» горнодобывающей промышленности – объединения «Апатит»³.

Длина автомобильной дороги между городами около 17-ти км. На сегодняшний день она является единственным доступным способом пассажирского сообщения. Существует и железнодорожная ветка, но в последние двадцать лет по ней перемещаются лишь промышленные грузы. Многие кировчане и апатитчане ездят на работу в соседний город и вынуждены передвигаться из одного города в другой на личном или общественном транспорте по несколько раз в день. В последние годы надежное автомобильное сообщение между городами

¹ Он образован в 1931 г., по данным Всероссийской переписи населения в 2010 г. в городе проживало 28625 чел. [Численность населения 2010]).

² Статус города получил в 1966 г., в 2010-м проживало 59672 чел. [Численность населения 2010].

³ «Апатит» – производственное объединение им. С.М. Кирова по добыче и обогащению апатит-нефелиновых руд Хибинской группы месторождений по производству минеральных удобрений СССР.

становится все более актуальным. Так, автодорога – практически единственный быстрый способ попасть в отделения объединенной несколько лет назад Апатитско-Кировской больницы. Естественно, что при увеличении числа персональных транспортных средств нагрузка на единственную дорогу возрастает, как и количество столкновений: «За 10 лет произошло 1166 аварий, в которых погибли 115 человек, 1571 человек получил травмы» [Яроцкая 2013 б].

Межгородская автомобильная дорога неоднократно становилась предметом обсуждения блоггеров. Главными ее недостатками местные интернет-мыслители считают узость дорожного полотна, отсутствие разделительных элементов между полосами, отсутствие информации об аварийности на дороге и др. Кроме того, несоблюдение скоростного режима, несоответствующее (или недопустимое) поведение водителей в заполярных климатических условиях с учетом увеличения транспортного потока приводят к многочисленным авариям. Столкновения, как справедливо отмечают горожане, происходят на одних и тех же участках. Автодорога в целом, как и отдельные ее участки, нередко называется местными жителями «дорогой смерти»:

Местные ее называют Дорогой смерти. Там нужно через каждые 500м билборды поставить с фотографиями погибших, может часть водителей будет тише ездить (Грэг, [http://blogger51.com/2013/02/40694/comment-page-1 – comment-238992] 17.02.2013 г., 18:00)¹.

Ага, этот отрезок у нас вообще называется «дорога смерти», так как там постоянно аварии происходят почему-то. Вроде и дорога более-менее нормальная... (winterway, 10.12. 2009 г., 06:49)².

¹ Комментарий к новости «Авария на трассе Кировск – Апатиты». Новость размещена 17.02.2013 г. на сайте: <http://blogger51.com/2013/02/40694>. Здесь и далее в скобках приведены: имя (или логин) комментатора, возраст и пол (если они указаны), дата и время написания (или размещения на сайте) текста, а также город (если он указан в источнике). Орфография и пунктуация приведенных в статье текстов сохранена.

² Комментарий к записи «Зима в Кировске». Запись сделана 10.12. 2009 в 4.00. URL: <http://winterway.livejournal.com/12157.html>.

На протяжении всего пути, по мнению горожан, дорога как бы «сопровождается» смертью. Например, если мы выезжаем из Кировска в Апатиты, то сразу на выезде с левой стороны от дороги видим закрытое в советский период городское кладбище; через два километра по обеим сторонам дороги возникает еще одно, полузакрытое; и, наконец, еще через несколько километров (на так называемом 9-м км) располагается действующее Кировское кладбище. На протяжении всего пути водителей и пассажиров сопровождают памятные знаки или кенотафы, указывающие на места гибели автомобилистов и их пассажиров.

«Дорога смерти» имеет и другое значение, историческое: «Это и есть действительная цена городу Хибиногорску. Народ заплатил её сполна, оставшись лежать в могилах 16-го и 13-го км. Но он оставил своим потомкам светлый и красивый г. Кировск... [Ковалевский 2012: 51].

Нередки высказывания: «Здесь всё на костях спецпереселенцев», «Под каждой шпалой здесь человек погибший» и т.д.

Несчастные случаи, особенно в горнопромышленном районе, имеют свою специфику. В Кировске, кроме производственного, фактором риска является природно-географический: актуальны несчастные случаи на производстве и травмы туристов-горнолыжников. К счастью, в Кировске не так часто происходят несчастные случаи со смертельным исходом. Естественно, в городах люди умирают каждый день, но не каждая смерть становится предметом обсуждения и приводит к активному участию в погребальном ритуале большинства жителей. В малом городе, как правило, «все друг друга знают», тесны социальные связи, особенно в профессиональных сообществах. Одним из самых трагических событий последнего десятилетия стала гибель 12 горняков в декабре 2008 г. [Змеева 2013; Змеева, Разумова 2013]¹. А в 2013 г. город всколыхнули

¹ В настоящей статье мы не рассматриваем недавнее трагическое событие, которое произошло в Мурманской области 01.06.2014 г. Речь идет о разбившемся вертолете МИ-8 и 16 погибших.

два случая – смерть подростка и гибель журналиста [Яроцкая 2013а, Глодева 2013].

Наиболее резонансным событием стала гибель известного в Мурманской области журналиста НТВХ¹ Александра Жданова. Информация о том, что погиб пешеход, появилась утром 6 ноября 2013 г. Еще до установления личности погибшего горожане активно обсуждали возможные причины произошедшего. Оpozнание погибшего было представлено в СМИ как случайное. Удивительно, что смерть человека фиксировали на месте ДТП, тело осматривали медики, представители других служб, те, кто транспортировали его в больницу (морг), но никто не узнал в погибшем известного журналиста. Публичная личность осталась незамеченной в цепочке официальных «свидетелей». В новостях была представлена журналистская версия:

В начале шестого вечера сотрудники Народного телевидения «Хибины» обратились в ГИБДД. С утра они искали коллегу – Александра Жданова. Он не появился на работе и не отвечал на телефонные звонки. Через час телевизионщики опознали в погибшем на шестом километре своего товарища [Глодева 2013].

Несмотря на то, что установление личности произошло с опозданием, трагичность произошедшего не вызывала сомнений:

Сам факт ДТП удивления не вызывает, «Дорога смерти» как-никак. Парня жаль, конечно, НО– что же он делал в 4 утра на этой дороге и в каком состоянии был? Вопросы, вопросы... (Бардадым, 52 г., 06.11.2013 г., 23:19, Апатиты)².

Естественно, многие не знали журналиста лично и не могли в комментариях описывать его личные качества. Поэтому для повышения эмоционального фона и выражения глубины

¹ Народное телевидение «Хибины».

² Комментарий к новости «На автодороге Апатиты-Кировск “Мерседес” сбил пешехода, погиб 1 человек». URL: <http://www.hibiny.com/forum/viewtopic.php?t=25500&start=all&postdays=0&postorder=asc> Новость размещена 06.11.2013 в 08:06 на сайте: <http://www.hibiny.com/news/archive/50575>.

чувств «зрители» апеллировали в текстах не только к известности человека, но и к общественной значимости его деятельности, потребности города в его присутствии:

Если следствию удастся показать совершенно убедительную причину, по которой известный журналист с таким реноме, В ЧЕТВЁРТОМ ЧАСУ УТРА, ПЕШИЙ ОКАЗАЛСЯ НА ЭТОМ УЧАСТКЕ ДОРОГИ, ДА ЕЩЁ И ГОЛОСУЮЩИМ (у него было множество друзей, которые, я думаю, почли бы за честь, даже в это время оказать ему услугу и подвезти до дому), тогда, возможно, люди и поверят в трагическую случайность и стечение обстоятельств! Хотя, ещё раз повторюсь, – это не БОМЖ, чтобы по ночам гулять между Апатитами и Кировском! Значит, БЫЛА ПРИЧИНА и её ДОЛЖНЫ ОПРЕДЕЛИТЬ! (Palevg 08.11.2013, 09:03)¹.

Известность тележурналиста не могла не отразиться на интерпретации ситуации горожанами. Выдвигались различные версии. Несчастный случай разрастался до масштабов убийства, мотивируемого предательством близких и прочими похожими обстоятельствами, связанными с профессиональной деятельностью погибшего:

Хорошим индикатором ложности или истинности предположения о «заказухе» будет следующее: либо сообщения о расследовании этого дела будут освещаться в СМИ подробно и каждый день, поскольку АЛЕКСАНДР ЖДАНОВ – ЖУРНАЛИСТ, резко выделяющийся из толпы угодников и блюдолизов, мнящих себя журналистами (причём, настолько безграмотными, что становится обидно за «великий и могучий»), и тогда будет понятно, что это трагическая случайность, либо это дело (если будет заведено) будет быстренько свёрнуто и замылено, и тогда и без СМИ будет всё ясно – без «обиженных манагеров» не обошлось! (PalEv, 66 л., М., 7.11.2013., 10:26. Кировск)².

¹ Комментарий к статье А. Глодевой [Глодева 2013].

² Комментарий к новости «На автодороге Апатиты-Кировск “Мерседес” сбил пешехода, погиб 1 человек». URL: <http://www.hibiny.com/forum/viewtopic.php?t=25500&start=all&postdays=0&postorder=asc>. Новость размещена 06.11.2013 в 08:06 на сайте: <http://www.hibiny.com/news/archive/50575>.

Безусловно, деятельность А. Жданова, по сути, определяла направление комментариев. При всей очевидности ситуации, те, кто не хотели винить ни погибшего, ни водителя, пытались найти виновных среди третьих лиц, подозревали окружающих:

Мне кажется от человеческой глупости ни чего не спасет.... ИМХО, виноваты те «друзья», которые его на Кировской дороге высадили (может и сам конечно же настоял на выходе). Человек в таком состоянии беспомощен и уязвим как годовалый ребенок. Понятно, что друзья (или друг), скорей всего, тоже были такие же....но кто то же трезвый его туда привез.....и высадил....А водитель Мерседеса в этой истории тоже жертва обстоятельств и ругать его не за что....Творческие люди очень ранимые и не всегда на наш взгляд адекватны при затуманенных мозгах.....Очень нелепая трагедия, но некоторая закономерность все же проглядывается. Трагическое стечение закономерных обстоятельств..... (Альбертыч 47 л., М., 10.11.2013, 14:01)¹.

В некотором роде известность персоны сыграла роль снежного кома, на который наслаивались все возможные и невозможные обстоятельства. Сыграла свою роль и небольшая численность населения городов. С одной стороны, А. Жданова воспринимали как человека «неудобного» или «неугодного» власти. Он считался независимым журналистом, человеком с активной гражданской позицией, специалистом, отражающим, прежде всего, социальные проблемы горожан. С другой стороны, А. Жданов был просто любимцем публики. Сформировавшийся образ идеального журналиста, журналиста-профессионала был разрушен обстоятельствами:

Ясно же написано в статье: «за два часа до гибели Александр был в одном из ночных заведений...». Ни для кого не секрет, для чего именно посещают подобные забегаловки. Пьян он был – это факт. И как любой пьяный вел себя неадекватно. Неизвестно, чего пьяному может «стукнуть» в голову! Может действительно хотел, чтобы его подвезли, может решил покончить самоубийством, а

¹ Там же.

может – просто гулял по ночным дорогам... (Юджин, 10.11.2013 г., 17:48)¹.

Внимание к публичной личности, как это часто бывает, распространяется на частное пространство. В условиях малого города, в котором «все на виду», виден не только журналист-«работяга», но и журналист отдыхающий. Человек «из телевизора» не мог быть не замечен горожанами в его передвижениях:

Известно, что в ту ночь он находился в одном из ночных заведений города Апатиты. Уехал оттуда с приятелем, но недалеко – до площади Ленина. Там Жданов вышел из машины, один, а чуть позже уехал на другой машине в сторону Кировска. В районе третьего километра дороги водитель высадил Александра, поскольку тот вел себя неадекватно [Меркулова 2013 б].

Неизвестность обстоятельств, отсутствие свидетелей – защитников пешехода сказались на разнообразии предполагаемых причин ДТП. До объявления официальной информации об итогах экспертизы горожанами было выдвинуто несколько версий:

- 1) несчастный случай;
- 2) заказное убийство;
- 3) исследовательская деятельность журналиста;
- 4) уровень и состояние дорожного покрытия [подробнее см: Змеева 2014].

Обстоятельства гибели и сам погибший, превратились в некое наблюдаемое действо. Будучи зрителями, горожане могли тем более творчески его интерпретировать, что смерть произошла в результате несчастного случая.

Гражданско-церковная церемония

На персональной странице А. Жданова² 8 ноября 2013 г. появилась уведомление о предстоящей гражданской панихиде с указанием места и времени её проведения Информация

¹ Комментарий к статье А. Глодевой [Глодева 2013].

² Речь идет о личной странице погибшего в одной из социальных сетей – «ВКонтакте». Online. http://vk.com/zhdanov_sasha.

появилась и на региональных сайтах. Через час после этого было размещено сообщение-призыв одного из пользователей: «Приходите завтра попрощаться, Сашка любил белые цветы» (Евгений Костин, 08.11. 2013, 14:12). Напоминание оказалось не напрасным, на церемонию прощания многие пришли именно с белыми цветами. Было объявлено, что прощание пройдет в виде светского мероприятия, соответственно, не предполагалось церковного отпевания. В этой связи у одного из участников обсуждения возник вопрос о религиозной принадлежности погибшего. Вопросы о церковной церемонии не возникали, но один из пользователей указал, что погибший крещен и, более того, что после гражданской панихиды планируется отпевание.

Напомним, что переписка, о которой идет речь, размещена на персональной странице А. Жданова, она началась восьмого и закончилась девятого ноября 2013 г. (в день похорон). Информированными об отпевании оказались те, кто выходили накануне на личную страницу погибшего и прочитали эту переписку. В прессе подобного заявления сделано не было.

Нам удалось присутствовать на некоторых этапах «смешанного светско-религиозного ритуала» [Носова 1993: 165–166] – гражданской панихиде-отпевании и захоронении. Материалом для этой части статьи стали наблюдения автора и спонтанные высказывания присутствовавших на мероприятии. К сожалению, нам не удалось поговорить с организаторами, поэтому некоторые действия участников представлены фрагментарно.

Начало гражданской панихиды было запланировано на 10.00 часов 9 ноября 2013 г. Церемония проходила не в ритуальном зале, а в одном из помещений городского Дворца культуры. В Кировске это не первый случай проведения гражданской панихиды в ДК. Например, прощание с погибшими горняками в 2008 г. проходило в фойе ДК [Беда 2008]. Прощание с Александром Ждановым было организовано в другой части ДК (так называемый вход «со стороны стелы»). По всей видимости, ри-

туальный зал оказался слишком мал для данного мероприятия, кроме того, он неудобно расположен. ДК находится в центре города, известен всем горожанам, им нет необходимости объяснять, где находится тот или иной вход и т.д.

В советское время было принято проведение гражданских церемоний в доступных общественных местах: «Если похороны имеют большое общественное значение, гроб выносят в Дом культуры, в клуб, в Народный дом...» [Геродник 1964: 69]. Если в населенном пункте не было Дома культуры, то мероприятие проходило в здании, которое могло вместить большое количество людей. Так, в Кировске в 1935 году местом проведения гражданской панихиды по погибшим под лавиной было фойе кинотеатра «Большевик». По всей видимости, в городе единственным подходящим зданием для проведения панихиды является ДК. Здесь имеются просторные, а также дополнительные (запасные) помещения, можно подключить аппаратуру (микрофоны, колонки) и т.д. Однако, как справедливо отмечают специалисты, «использование для траурных обрядов неспециализированных зданий нарушает ритм их работы» [Тавровский и др. 1985: 36].

Прощание с известным журналистом предполагалось провести в виде общего городского мероприятия. Гражданская панихида в подобных случаях планируется коллегами или руководителями той организации, где работал погибший.

1. Гражданская панихида

На улице перед зданием ДК парковались личные автомобили, напротив входа стоял катафалк (автомобиль «Газель», переоборудованная в ритуальный транспорт). Около входа толпились люди, многие с цветами. Присутствующие постоянно перемещались: одни входили, другие выходили из здания.

В зале – тусклый свет, звучала траурная музыка. В помещении находилось много людей, в основном они расположились вдоль стен.

А. Организация пространства

Гроб поставлен слева от входа, находился на специально сделанном возвышении. Возможно, он стоял на составленных небольших столах, поверхность которых покрыта красной тканью. Сам гроб обит тканью в сочетании белого и синего цвета. В головах стоял брат покойного. За ним, около стены, расставлены венки. Справа от гроба были поставлены стулья, на которых сидели женщина и двое детей. Как выяснилось позднее, женщина, которую многие приняли за мать покойного, была не его родственницей, а одной из сотрудниц организации, в которой он работал. Женщина практически не двигалась во время церемонии, дети (ими оказались племянницы погибшего) вели себя беспокойно. Слева от гроба стояли, в основном, коллеги по работе. Там же был поставлен микрофон.

Небольшое пространство разделяло гроб и тумбы. В этом промежутке на подставке находилась фотография погибшего с черной ленточкой. Три специальные тумбы, покрытые красной тканью, предназначались для возложения цветов. Цветов было много, сначала их клали в гроб, а потом стали складывать на тумбы. Цветы были разные: гвоздики и розы большей частью красные, хризантемы — белые и желтые. На тумбе около выхода находилось больше всего цветов — входящие оставляли их на ближайшей поверхности. После того как возможности положить цветы непосредственно в гроб не осталось, к гробу практически никто не подходил.

Входившие передвигались в зале следующим образом:

- те, которые пришли с цветами, сначала подходили и клали цветы к ногам покойного или на тумбочки, после чего-либо оставались рядом с гробом и отступали на несколько шагов, либо выходили из помещения на улицу;

- пришедшие без цветов при входе придерживались правой стороны, проходили за основной массой стоявших ближе к колоннам, поднимались по ступеням и, таким образом, оказывались выше присутствующих в зале; они оставались там непродолжительное время, потом удалялись, освобождая место другим.

Б. Траурные речи

Один из организаторов подошел к микрофону и предложил всем желающим высказаться. Наступила пауза – никто не подходил в течение нескольких минут. Первой к микрофону подошла женщина, она прочла стихотворение, посвященное погибшему. Далее выступающие говорили о А. Жданове как наставнике, учителе молодежи, «человеке, который не сделал ничего плохого, о котором не слышали ничего плохого, добром, отзывчивом, профессионале»; о его деятельности и том, что эта смерть – потеря для телевидения, общества, города. К покойному непосредственно не обращались. Между выступлениями повисали паузы, очереди из желающих высказаться не создавалось.

Участники панихиды переговаривались между собой, обсуждая «нелепость» смерти, факт присутствия (или отсутствия) родственников на похоронах и, в целом, их наличия и т.п. Публично выступили немногие. В зале постоянно находилось около 70–80 человек, из них выступили пятеро или шестеро. Удивило, что не выступали коллеги.

2. Отпевание

Собравшимся объявили, что запланировано отпевание. Оно должно было проходить в том же помещении. Гроб с телом покойного не перемещался. По всей видимости, отпевание было назначено на определенное время, но священник задерживался. Возникла пауза, так как уже объявили о следующей процедуре. Причина промедления – «поехали за певчими». Затем началась подготовка к следующему этапу.

На первый план вышла женщина, которая руководила дальнейшим процессом и сама активно принимала в нем участие. Можно предположить, что на данном этапе церемонии она представляла церковь. Условно будем называть ее «помощницей». Все манипуляции она производила сама, в некоторых случаях просила коллег погибшего – журналистов НТВХ. Последовательность действий была следующая:

– она развязала руки покойного (ленту убрала в гроб);

– несколько раз открывала и закрывала покрывало (видимо, не была уверена, в каком положении его оставить);

– коллеги покойного передали ей наушники (по всей видимости, это были его рабочие наушники); их положили в гроб с левой стороны от покойного, но почти сразу же извлекли и передали обратно коллегам;

– в виде креста «помощница» расставила свечи на гробе (в нем предусмотрены специальные отверстия);

– фотографию вместе с подставкой она убрала и передала одному из коллег погибшего;

– из гроба убрали цветы с помощью коллег покойного; цветы перекладывали на тумбочки, но они начали падать, поэтому дополнительно поставили стул;

– коллеги А. Жданова раздали свечи присутствовавшим; брать могли все желающие, но свечей не хватило, они достались тем, кто стоял в первых рядах. Свечи были разного размера: на гробе располагались более крупные, несколько таких же достались участникам, остальные были меньшего размера, одинаковые. Их просили не зажигать до особого сигнала. Свечи, которые были поставлены на гроб, тоже не зажигали. К свечам прилагались небольшие бумажные подставки, чтобы не обжечься воском.

Многие женщины были в головных уборах (мероприятие проходило в зимнее время), но не платках. Никаких указаний по этому поводу не поступало.

Приехали священник и его помощники. Священник вошел через общий вход. Он был в гражданской одежде, при нем находились какие-то пакеты. За ним шли несколько человек, представители церкви. Вместе со священником их было четверо, еще шестеро – певчие. Певчие остались в зале, а остальные прошли мимо, внутрь здания. Священник в зале не задержался. Один из его помощников вернулся на улицу, принес алтарный столик и церковную утварь. На столик, установленный на месте, где прежде стояла фотография, положили молитвенник, поставили свечи. Приготовления были закончены. Зажгли све-

чи на гробе. Всех, у кого свечи были в руках, попросили их зажечь. Священник переоделся и вышел к публике в белой рясе. Певчие (мужчины и женщины) стояли в первом ряду среди присутствовавших. Когда священник вышел в зал, пели «Вечную память».

После отпевания священник счел необходимым рассказать участникам о смысле православного отпевания, о вечности души, ее переходе в другой мир и роли священника в этом. Затем он удалился. Все потушили свечи. «Помощница» затушила нагробные свечи и убрала их в гроб. Свечи, которые были у присутствующих, собрали и сложили в коробку, ее потом оставили в помещении.

3. Прощание

Функции женщины-«помощницы» не закончились на отпевании. Она снова принялась поправлять покрывало на умершем. В гроб опять положили наушники – на прежнее место, но потом их вновь извлекли и передали одной из коллег погибшего. Затем «помощница» отодвинула покрывало, открыв руки покойного. Она объявила, что пора прощаться, и определила последовательность: родственники, потом друзья, далее все остальные. Первым подошел брат покойного. «Помощница» говорила ему, что делать: поцеловать сначала руки, потом лоб покойного; все выполнив, он остался стоять на своем месте (между стеной и гробом, в головах). После брата прощалась женщина, которую многие первоначально приняли за мать погибшего, затем – дети (племянницы). Им также говорили, что нужно делать. Было объявлено, что к прощанию могут приступить остальные присутствовавшие. Желавшие выстроились в очередь, кроме тех, кто стояли на возвышении. Одни проходили мимо гроба, другие наклонялись и целовали покойного в лоб, третьи – прикасались к рукам или к другим частям тела. К гробу подходили по очереди, обходили его вокруг и выходили на улицу. Некоторые оставались рядом (с другой стороны гроба). Другие дожидались, пока пройдет основная масса и потом

подходили к гробу, чтобы подольше задержаться около него. Последними прощались певчие, они молились, целовали руки и лоб усопшего.

«Помощница» руководила действиями брата погибшего. Она передала ему иконку, которая была в руках покойного, и сказала, что они (родственники) должны сдать ее в церковь. После этого она взяла наушники из рук коллег А. Жданова и положила их в гроб к ногам, с левой стороны. Вспомнили о том, что в ногах покойного остались лежать деньги; возник вопрос, забрать их или лучше оставить. Кто-то сказал: «Да, нужно», – деньги собрали и передали «помощнице». Не все «зрители» вышли на улицу – они стояли справа от покойного (ближе к стене).

Начались приготовления к закрытию гроба. Людей было немного, коллега погибшего журналиста сидела и плакала. Около нее стояла женщина, которая сказала: «Не смей плакать, когда покойному закрывают лицо». «Помощница» закрыла лицо покрывалом. Затем она дала знак работникам ритуальной службы, и двое мужчин стали закрывать гроб. Крышка какое-то время не поддавалась. После закрытия гроба люди стали выходить из помещения. Тем, кто должен был ехать в одной машине с покойным, велели взять цветы. Фотография осталась в руках одной из коллег. Сначала из помещения вышли люди, затем вынесли гроб, за гробом выходили те, кто нес цветы.

4. Кладбище

Около входа стоял автокатафалк, в него поместили гроб, венки и цветы. Туда сели несколько человек. Остальным предложили рассаживаться в два автобуса. Многие были на личных автомобилях и самостоятельно поехали за катафалком. При посадке в автобусы не было объявлено, где будет происходить захоронение. Те, кто не поехали на кладбище, очень интересовались, где А. Жданов будет захоронен. Захоронение осуществлялось на действующем кладбище 9-го км. Получилась большая неловкость из-за того, что многие, включая тех, кто ехали в

автобусе, фактически опоздали на процедуру опускания гроба в могилу. Когда люди приехали, гроб уже был опущен в могилу, на нем была земля, брошенная желающими. Никакого объявления не было, как не было организованной процедуры. Прибывающие подходили, и тот, кто считал нужным, брал горсть земли, бросал и отходил от могилы. Речей на кладбище не произносили. Сотрудникам ритуальной службы, по всей видимости, нужно было ехать еще за одним покойным (рядом располагалась пустующая могила), поэтому процедуру завершили довольно быстро.

В отсутствие «общего руководства» ощущалось явное замешательство присутствующих, не уверенных в том, что, как и в какой последовательности следует делать. После того как был сформирован могильный холмик и вкопан деревянный крест, на котором указаны ФИО, дата рождения и смерти, друзья и коллеги стали обсуждать, как лучше оформить могилу. На расставленных вблизи от могил временных столах лежали цветы, их принесли к могиле и стали укладывать. Затем принесли венки и не воткнули в землю, а поставили рядом с могилой. Кто-то сказал, что необходимо втыкать венки, иначе их унесет ветром. Далее участники обговаривали, нужно ли ставить тарелку с едой и стопку с водкой, если да, то куда, и как это делать. Наконец, около креста поставили стопку водки с пирожком и кутью. Затем всех пригласили к столу, который располагался недалеко от могил, для первого поминовения. Столов было несколько, на них стояли бумажные коробки с пирогами, пластиковые стаканчики для чая и водки, термосы с водой. Желающие подходили, сами брали пироги и наливали чай или водку.

Приехала машина, которая привезла еще одного покойника, должно было состояться захоронение по соседству с только что созданной могилой. Между двумя похоронами был оставлен очень небольшой временной промежуток (минут 15–20), а занимались ими представители одного и того же ритуального агентства. Таким образом, поминавшие А. Жданова оказались фактически на «проезжей части» и перекрыли дорогу второму

катафалку. После некоторой заминки ситуация разрешилась, и он смог проехать. В этот момент кто-то из присутствующих сказал: «Дожили, теперь и на кладбище очередь». Участники вторых похорон волновались и переживали, что им не был освобожден подход к могиле, так как везде стояли участники первых похорон. В конце концов, гроб вынесли, он был открыт. Это означало, что прощание с покойным должно было состояться на кладбище. Чтобы не мешать приехавшим, участники первых похорон вынуждены были спешно закончить поминовение и удалиться.

Виртуальное прощание

Закономерно для наших дней, что первая информация о случившемся поступила из Интернета. Как только стала известна личность погибшего, в обсуждениях появились комментарии, обращенные непосредственно к журналисту. Сразу после объявления о гибели журналиста на его странице стали размещаться сообщения. Они доступны и расположены на так называемой «стене» персональной страницы А. Жданова. Первое сообщение размещено 6.11.2013 в 20:01: «Сашка, как же так. Боже, зачем, почему. Дружище...» (Леонид Апанасов)¹. Многие сообщения структурированы сходным образом. Они начинаются с обращения к погибшему или с высказываний о нелепости смерти, далее следуют риторические вопросы («Почему? Зачем? Как же так?» и т.п.); заканчиваются сообщения благодарностью погибшему («спасибо за...» и т.д.). Например, Марина Накозина написала: «Саша ты ушел!!! Почему, зачем!!! Спасибо за все, за автограф который остался на память!!» (7.11. 2013, 2:06).

Широко распространены сообщения, в которых после обращения следуют формулы: «Нам тебя будет очень не хватать»,

¹ Здесь и далее в скобках указаны авторы сообщений, пользователи социальной сети. Дополнительно приведена информация о времени и дате размещения сообщения. Все приведенные сообщения размещены на персональной странице А. Жданова в социальной сети «ВКонтакте». Online. http://vk.com/zhdanov_sasha.

«Вечная память». Пользователи выражали также соболезнования родным и близким, выкладывали прижизненные фотографии погибшего (не только современные, но и школьных лет). Они вели себя так, будто погибший может видеть сообщения и слышать размещенные на странице видео и музыкальные файлы (последние, как правило, отражают музыкальные предпочтения покойного). Показательна переписка одного из пользователей и родственника А. Жданова по поводу размещения музыкального файла на персональной странице (название: «Вечная память», файл выложен Анной Усковой). Сообщения появились в сети до захоронения:

Вечная память – будем тебя помнить Саша ТЫ В НАШЕМ СЕРДЦЕ – Посвящается нашему любимому другу Саше и всем тем, у кого душа не на месте от потери! Он ушел от нас слишком рано, но он всегда будет в наших сердцах.... мы тебя помним, любим, скорбим... (Анна Ускова, 7.11.2013, 20:28)

Комментарии:

Иван Жданов

это бы ему не понравилось попса какая-то!

Иван Жданов

хотя punks not dead тоже !

Анна Ускова

как ты можешь такое писать! у тебя брат погиб а ты здесь чушь всякую пишешь! как тебе не стыдно!

Иван Жданов

не пойми меня не правильно! это не чушь ! и мне больно! Извини.

Далее появляются сообщения: «Помним, любим, скорбим», «Помним», которые имеют также и графическое выражение.

Известно, что в «ВКонтакте» отражается время последнего пребывания пользователя в сети. Эта опция становится источником дополнительного эмоционального стресса для посетителей страницы: «Страшнее всего читать ‘был в сети вчера в 21.56’» (Наталья Савенкова, 06.11.2013 г., 22:34). Обращения к погибшему представляют некое ожидание его появления в

сети. Эту мысль выразила одна из пользователей: «Блин, как хотелось увидеть это “заходил сегодня в...”» (Наталья Бушмелева). В день рождения, который должен был быть в декабре, то есть более чем через месяц после погребения, пользователи продолжают обращаться к умершему, поздравляют его. Также они поздравляют погибшего с Новым годом и т.д.

Среди сообщений встречались тексты мифологического характера (их всего два):

Сашенька, Саша, уже 2 день текут слезы <...> реву...как же так...ты как чувствовал когда мне писал 2 недели назад: «Ириш, я в следующей жизни буду кошкой», а я сказала нет.. А если будешь, то РАДУГОЙ.. Ты как чувствовал... Солнце ты Моё...!!! Слов нет.....Я не верю что тебя нет...Я НЕ ВЕРЮ.... (Иринка Терлецкая);

Хорошие люди везде нужны, Сашка, светлая память и царствия небесного. Спасибо что ты с нами был. А сегодня маме снились Лёха с Сабатом, будто они кольцо потеряли и ищут, она мне утром рассказала. Видно за тобой приходили (Евгений Костин).

На персональной странице также размещены стихотворения, посвященные ритуальным датам (самой смерти – они появились до погребения, 9-му дню, 40-му дню). Преждевременность ухода, странность смерти, связанная с непредвиденными обстоятельствами и некоей закономерностью: «Лучшие уходят слишком рано», – составляют основной смысл риторических формул и высказываний. Присутствуют указание на величие, известность и потенциал журналиста. Приведем два произведения:

Сашенька...

Саша ты ушел так тихо,
так улетел на небо рано,
почему твоя жизнь оборвалась странно,
ведь все тебе покорилося лихо.

Как такое может вообще быть,
Саша нам тебя никогда не забыть,
ты всегда будешь верным,
в словах своих твердым смелым.

Ты был громом среди неба,
всегда на всех находил время,
не уберегли мы тебя прости,
и теперь каждый кто знал каким ты был,
через всю жизнь будет нести,
и просить Сашенька прости...

(Иван Жиганов, 7.11.2013, 23:19)

* * *

Лучшие уходят слишком рано,
На подъёме, и в расцвете сил.
Их уход зияет в сердце раной:
Как же мало человек прожил!

Сколько планов, творческих задумок,
Нереализованных идей...
Как всегда излишне много шума
Тянет смерть известнейших людей.

Не измерить горе самых близких,
Можно разделить лишь скорбь друзей.
Жизнь всегда имеет фактор риска –
Он и делает её острее.

Человек ушёл. Пусть будет Богом
Принята легко его душа.
Нашей жизни общая дорога
Оборвалась...
Без него вещать
Будет дальше НТВ “Хибины”
Но уже без передач любимых.

(Ольга Составкина, 8.11. 2013, 8:54)

Итак, сообщения, размещенные на персональной странице
погибшего журналиста, содержат следующую информацию:

- 1) личное обращение к умершему;
- 2) слова соболезнования (родственникам, друзьям и пр.);

3) благодарность за... (то, что был; что оставил что-то на память; за всё);

3) графические изображения. Это может быть картинка или фотография с изображением погибшего (не обязательно одного, может быть, в компании друзей и т.п.), фотография места гибели с изображением погребально-поминальной символики, иконки с поминальной символикой (например, свечи), открытки-поздравления (с Новым годом) и т.д.;

4) видео и музыкальные файлы (размещены файлы, которые нравились или могли бы нравиться, по мнению участников, погибшему);

5) стихотворения-посвящения (как правило, посвящены погибшему к определенной дате – дню гибели, 9-му дню, 40-му, 6-ти месяцам, дню рождения и т.д.).

Сообщения-прощания появлялись и в день похорон, непосредственно перед гражданской панихидой:

До свидания, Сашенька. Мы всегда будем тебя помнить!!!! (Ирина Лебедик, 9.11.2013, 9:04).

А также после похорон:

Сашенька больно осозновать, но ты жив сыночек! У нас разница в возрасте 9лет, но ты меня звал тетя Лена, а я тебя сынуля. И до сих пор ты для меня сын! Я очень тебя люблю и уважаю! (Елена Харламова, 9.11. 2013, 15:20).

Активное использование интернет-ресурсов позволяет людям затрагивать и трагические события, обсуждать их, при желании, с множеством пользователей. Если раньше мы узнавали о трагических событиях из теле- и радионовостей, печатных СМИ, то сегодня более оперативными в доставке информации становятся, прежде всего, сетевые сообщества. Особенно актуальна подобная скорость распространения информации в малых городах, там, где, например, отсутствует ежедневная пресса. Наибольший интерес вызывает поведение активных пользователей социальных сетей, которые сразу после появления какой-либо информации о трагедии используют личную

страницу погибшего или пострадавшего с целью выявления некой персональной информации. Известны даты рождения, родного города, семейное положение, наличие/отсутствие детей (соответственно, их пол, возраст), родственников, статус и т.д. Кроме того, многие пользователи размещают фотографии, на которых запечатлены поездки, памятные мероприятия и т.д. Подобное использование персональных страниц позволяет частично реконструировать биографию погибшего. И если личная страница продолжает быть активной, то есть доступ к ней не закрыт, то обычно пользователи используют так называемую «стену» для сообщений в адрес умершего человека. Преимущество (или недостаток) «стен» заключается в том, что размещенная информация доступна многим пользователям, которые могут не только читать, но и комментировать сообщения.

Можно предположить, что в современном сетевом мире прощальные и поминальные мероприятия не сложно провести и в виртуальном пространстве, непосредственное присутствие покойника в данном случае не актуально – всегда можно выложить фотографии. Кроме того, имея возможность присутствовать на личной странице погибшего (даже если сам пользователь не является членом «круга» погибшего), пользователи, часто неосознанно, становятся непосредственными участниками (они соболезнуют родным и близким, ничего не зная о них; будучи незнакомыми с погибшим, обсуждают трагичность ситуации, дают советы и т.д.). Таким участникам нет необходимости присутствовать на панихиде, достаточно «отметиться» в сети. Также можно предположить, что те пользователи, которые окажутся на реальном мероприятии, не будут публично выступать – они уже всё высказали и попрощались в сети.

На персональной странице умершего пользователи продолжают обращаться к нему и общаться с ним, несмотря на то, что понимают его отсутствие в этом мире. Общение переходит в некое пространство виртуального мира. Создается впечатление, что пользователи как бы ждут чуда не реального воскрешения, а виртуального появления в сети.

Литература

- Беда // Дважды два. 19.12.2008. № 51. Online. <http://gazeta2x2.ru/?p=354>.
- Водитель не мог предотвратить гибель журналиста // Дважды два. 21.02.2014. № 8. Online. <http://gazeta2x2.ru/?p=40741>.
- Геродник Г. Дорогами новых традиций. М.: Издательство политической литературы, 1964.
- Глодева А. Последняя ночь. В дорожной аварии погиб журналист «Народного телевидения “Хибины”» // Дважды два. 8.11.2013. № 45. Online. <http://gazeta2x2.ru/?p=37178>.
- Змеева О.В. «Чужая» смерть в моногороде: к истории одного несчастного случая // Некрополи Кольского Севера: изучение, сохранение, коммуникация: сборник научных статей / Науч. ред. П.В. Федоров, И.А. Разумова. Мурманск: МГГУ, 2013. С. 162–170.
- Змеева О.В. Жертвы «дороги смерти»: история и следствия одного ДТП // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2014. (В печати).
- Змеева О.В., Разумова И.А. Герои – виновники – жертвы: проблематизация смерти и захоронения в случае коллективной гибели людей // Труды Карельского научного центра РАН. Петрозаводск, 2013. № 3. С. 113–123.
- Ковалевский В.К. Цена Хибиногорска // Хибиногорск. Память сердца / Под ред. В.К. Ковалевского. Апатиты: ООО «Апатит-Медиа», 2012. С. 20–51.
- Меркулова Н. (а) Личность погибшего под Кировском пешехода не установлена. 6 ноября 2013 г. <http://www.hibiny.com/news/archive/50600>.
- Меркулова Н. (б) Погибший на трассе под Кировском журналист Александр Жданов пытался поймать попутку. 07.11.2013. Online. <http://www.hibiny.com/news/archive/50664>.
- Носова Г.А. Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М.: ИЭА РАН, 1993. 254 с. [Российский этнограф. альманах. № 6].
- Полиция не нашла криминала в смерти журналиста Жданова // Северпост. 21.02.2014. Online. <http://severpost.ru/read/3872>.
- Тавровский А.Л., Лимонад М.Ю., Демьяновский Д.Н. Здания и сооружения траурной гражданской обрядности. М.: Стройиздат, 1985. 164 с.

Численность населения России, федеральных округов, субъектов Российской Федерации, районов, городских населенных пунктов, сельских населенных пунктов – районных центров и сельских населенных пунктов с населением 3 тысячи человек и более. Online. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.

Яроцкая Ж. (а) Была доброй... Кировск. В центре города погибла 15-летняя девочка // Дважды два. 07.06.2013. № 23. Online. <http://gazeta2x2.ru/?p=32953>.

Яроцкая Ж. (б) Дороги плохие, граждане – тоже так себе. Главный автоинспектор области – о дорогах, светофорах и культуре людей // Дважды два. 21.06.2013 г. № 25. Online. <http://gazeta2x2.ru/?p=33264>.

«Как бот “Каганович” погиб»: тексты и практики, связанные с памятью о крушении кораблей на Белом море¹

Наталья Комелина

Гибель на море, как и любая другая преждевременная кончина, является смертью «неправильной», а утопленники считаются в традиционной культуре *нехорошими*, в терминологии Д. К. Зеленина – *заложными* покойниками [Березович, Кривошапова 2012; Зеленин 1995, критика Зеленина: Панченко 2012].

В ходе полевой работы на берегах Белого моря (Зимний, Терский, Летний, Мезенский) с 2007 по 2014 года нами была зафиксирована практика установки крестов в том месте, где вынесло на берег тело человека, утонувшего в море, или на произвольно выбранном участке берега – человеку, труп которого так и не был обнаружен. Видимо, такие места памяти особенно важны в случае, если на деревенском кладбище нет могилы умершего. Эта практика установки крестов по берегу моря, а также по берегам рек перекликается с современным обычаем водружения придорожных крестов, обозначающих места автомобильных катастроф [Соколова, Юдкина 2012]. Нужно отметить, что на вышеуказанных берегах Белого моря автомобильных дорог практически нет (за исключением зимников), и их функции выполняют море и реки. Вероятно, поэтому и установка кенотафов перенесена на другие транспортные артерии. С другой стороны, обетные и памятные кресты имеют долгую историю [Сперанский 1895; Шевченко, Канева, Мехреньгина 2004 и др.], и говорить о том, что придорожные кресты повлияли на поморские маркеры смерти на море нельзя. Заметим лишь, что это явления одного ряда.

¹ Статья написана при поддержке гранта РГНФ № 14-04-18045 «Фольклорно-археографическая экспедиция в Мезенский район Архангельской области» (рук. Н.Г. Комелина).

Можно говорить как о персональном, так и коллективном почитании таких крестов. Для описания последнего можно использовать термин, предложенный Дж. Сантино, – «общественная мемориализация смерти» [Santino 2006]. На Белом море нами были записаны рассказы о крушении нескольких кораблей, в некоторых случаях мы имели дело с созданием песен-хроник о гибели судов, в одном случае песня соединялась с установкой крестов в память погибших. Последний случай наиболее интересен. Остановимся на нем подробнее.

В двух километрах от дер. Койда (Мезенский р-н Архангельской обл.) по направлению к морю стоят три креста. Все три посвящены гибели кораблей (илл. 1). Один – памяти зверобоев, разбившихся в 1910 г. на судне «Иоанн Златоуст». Другие два связаны с крушением 1 декабря 1945 г., бота «Каганович», принадлежавшего колхозу «Освобождение». Один поставлен капитану, а другой – всем морякам судна. Бот погиб во время шторма (по другой версии, подорвался на mine) около Кольского полуострова. В 1952 г. бортовую доску с названием судна выбросило на берег в Койде, и ее нашла местный почтальон. Эта находка спровоцировала установку памятного креста. Еще в 1980-е гг. эта доска была прикреплена к кресту [Овсянников, Чукова 1990: 67]. В настоящий момент доска утрачена.

Приведем три фрагмента интервью с описанием кораблекрушения:

1) У нас было такое судно «Каганович», корабль «Каганович», и, значит, в годы войны этот корабль был направлен в море, чтобы, значит, добывать рыбу для населения, может быть, для армии. В общем, рыболовецкое судно. Их было два судна – «Каганович» и второе [«Вьюн». – Н.К.] <...> Это судно в 45 году, это, взрыв этого судна произошел. То ли оно на мину налетело, то ли оно об скалу – шторм был, но видели взрыв. С другого корабля, там родственники были, на другом корабле увидели взрыв. А потом, как оказалось. Шел по берегу человек в Койду и нашел дощечку с названием судна, принесло сюда. И он отдал эту дощечку, сюда передали в колхоз, и все поняли <...> а потом нашли некоторые

вещи еще, личные вещи мореходов. И все поняли, что погиб, погибли люди. И вот им поставлен крест, там к морю идти, это, есть крест [Инф. 1].

2) Они на «Кагановиче» погибли, капитаном-то был там мой двоюродный брат, два двоюродника у меня там погибло на этом «Кагановиче». Они, может, пошли, может, они там на мины, взорвались, ничего не нашли, дак. Чего тогда. Были еще там Мурманские, так <...> Там на берегу моря поставлены, это вот «Каганович»-то погиб. Поставили тут вот-то родители, родители ставили, ну родители.

Соб.: А когда?

Инф.: Так он погиб, я не знаю, в 44-м или 45-м, я уж и забыла, в каком году. <...>

Соб.: Как узнали, что погиб «Каганович»?

Инф.: Погибли-то люди, там еще зуи были, ну такие уже, пожилые ведь были, мужчины – те вот тут пожилы. Это которы там были зуями.

Соб.: А вещи с «Кагановича» не нашли?

Инф.: Ничего не нашли, вот говорили только, что доску, что от «Кагановича» доску принесло, нашли. Были «Каганович». Доска была «Каганович». Вроде была как, а больше ничего. Ничего ведь не нашли больше-то [Инф. 2].

3) И вот там есть, например, (вы не ходили?) на берегу на выходе в море, там стоит три креста. Эти кресты поставлены все погибшим кораблям, моряки, даже фамилии там написаны, что кто погиб, в каком году. И ну вот эти три, уж что в море их же не нашли никого, так хоть люди приходили и молились. <...> Ведь в сороковые годы он погиб, и наших койдян там было несколько человек. Как они погибли. В шторм. Вероятно, во время шторма попали, или, говорят, может быть даже на мину немецкую. Потому что война была, 42 или 44, где-то вот во время войны. Может на мину они попали, потому что шел рядом второй корабль и на втором-то корабле, капитан был наш Малыгин Иван Алексеевич. И они далеконоько, и они даже якобы слышали взрыв. Потому что это-то корабль прошел, ему ни шторм не помешал, ничего. А второй сзади шел, и он погиб. Два корабля шли. <...> А крест поставили. Во время войны, тогда и поставили, когда и погибли, может, даже на следующий год или через полгода как поставили крест [Инф. 3]



*Илл. 1. Три креста на берегу Белого моря возле д. Койда. 2014 г.
Фотография А.Ю. Балакина*

В рассказах о крушении «Кагановича» можно отметить несколько моментов.

Подчеркивалось, что корабль был не один: за «Кагановичем» шел «Вьюн». Второй корабль остался невредим, а его пассажиры и моряки стали свидетелями трагедии и вероятными источниками информации о том, «как бот “Каганович” погиб». Очевидцы кораблекрушения, по-видимому, являются необходимым условием для устойчивого нарратива о трагедии, им же зачастую приписывается авторство песни-хроники. С другой стороны, они – чудом спасшиеся, и этот же рассказ становится повествованием о спасении на водах. Однако присутствие второго корабля может интерпретироваться и в негативных тонах: «видели и не спасли». Невозможность или нежелание прийти на помощь тонущему кораблю может истолковываться и как преступление.

Кроме тех, «кто видел», хранителями памяти о событии становятся родственники погибших: к ним зачастую отправляют для

беседы о «Кагановиче» или их указывают как тех, кто может спеть песню о его гибели.

С одной стороны, «Каганович» – это рыболовецкое судно. И в этом случае гибель «Кагановича» описывается в рамках поморской риторики об опасном рыболовном промысле и о героических и отважных рыбаках и морях. С другой стороны, в рассказах присутствует военная тема: по одной из версий корабль подрывался на немецкой мине, и случилось это во время войны. В таком случае память о «Кагановиче» вписывается в меморативные практики, посвященные односельчанам, погибшим в Великой Отечественной войне, мемориалы которым есть в каждой деревне. Однако поминовение погибших в море не совпадает с Днем Победы, а исполнение со сцены клуба песнхроники о гибели судна относят, как правило, ко дню рыбака.

В интервью разнятся обстоятельства установки креста. В одних случаях о трагедии сообщают очевидцы, и крест устанавливается сразу после этого; в других – через некоторое время, после того, как была обнаружена бортовая доска с надписью «Каганович» (это воспринималось как чудо, как требование погибших моряков о поминовении).

В рассказах нашло отражение представление о дурных предчувствиях. Они могут быть описаны в общих словах:

<...> люди-то многие говорят, что вот жены особенно когда провозжают или дети беспокоятся, или даже домашние животные, что вот что-то происходит в тот момент, и потом узнают, что да, вот именно в тот момент корабль погиб. Маленькие дети особенно крепко плачут [Инф. 3].

Или принимать вид конкретных историй с определенными персонажами:

Девчонка одна ведь погибла, вот у ней как-то предчувствовало сердце, что она погибнет, эта девушка. Они вот походили они на этом боте, заходили на Канин на «Кагановиче»-вон. Вот эта девчонка, она на год была меня старше. Чо-то мы идем туда, ну идем, чо-то ходила-гуляла, а не знай, говорит, куда сходить. Я говорю, пойдем ко мне, посидишь тогда у нас. Она немножко посидела

и опять убежала, у нее уже было как предчувствие, и вот погубили, пошли и погубла. Предчувствие, она вроде как чувствовала-то это-вот, не знаю (МЕМ, Койда).

Плохие предчувствия связываются еще с тем, что, по рассказам, «Каганович» вышел в последний рейс на Благовещение, когда по народным приметам «птица гнездо не вьет, девица косу не плетет», то есть существует строгий запрет на начало любой работы¹.

В день поминаения погибших в море (13 июля) ко кресту ходили и служили панихиду:

Мы ходили ко крестам. <...> 13 июля день 12 апостолов. И этот день видели, у церкви даже. Ходили ко крестам, там пели. Ну, молитву, панахиду, панахиду, чем там пели. Может, малый чин панахиды пели. И кадили все. Как поминаение, поминаение тех, кто в море погиб [Инф. 4].

Кресты в честь погибших на кораблях в море односельчан выполняют функции коллективной памяти, способствуют формированию представлений о своей коллективной (поморы) и профессиональной (рыбаки/моряки) идентичности.

В память погибших на море в прошлом году колхоз установил часовню около закрытой и недействующей православной церкви (илл. 2). Часовня сделана из маяка, на ее стенах снаружи прикреплены мраморные доски с перечислением погибших моряков (копии надписей с крестов) и текст песни о гибели «Кагановича» (илл. 3). По приглашению администрации действующего колхоза «Освобождение» приезжал православный священник из Северодвинска и освятил часовню. Часовню посещают, по рассказам, родственники погибших:

У кого свои, когда память, тогда и придут [Инф. 4].

Соб.: А вот у вас часовня из маяка сделанная.

Инф.: Колхоз в прошлом году ставил.

Соб.: А вот туда кто-нибудь ходит?

Инф.: Там открыто наверно. <...> Там она открыта, там постав-

¹ Хочу поблагодарить Н.В. Дранникову за указание на это.

лена икона, кто погиб на море. В основном-то «Кагановичу» все. <...> Да, кто погиб на море, тем [Инф. 5].

На вопрос, кто поставил кресты у берега моря, наиболее частым был ответ, что их сделали родственники погибших, родители *зув* (молодых моряков, юнг). Установка часовни колхозным правлением переносит память в несколько более «официальный» регистр.

В Нижней Зимней Золотице и в Лопшеньге и Яренге на Летнем берегу Белого моря нами была записана песня о гибели в 1930-х годах двух кораблей – «Лопшеньги» и «Культармейца» (см. в приложении вариант песни с Летнего берега, Комелина Н. Г., 2011). Песня о «Кагановиче» написана по такому же поводу и имеет аналогичную структуру. Это песни-хроники. Подобные песни, созданные по горячим событиям и имеющие в своей основе уголовные происшествия или крупные катастрофы, были довольно популярны в 1920-е годы в Ленинграде и Москве. Наиболее близка по сюжету к тексту с Поморья песня «Буревестник», опубликованная В.С. Бахтиным [Бахтин В.С. 1998, 2003].

Часто текст песни является опорой в рассказе о катастрофе:

Инф.1: Мне мама спела один раз, я запомнила с первого раза.

Вот сейчас, друзья, расскажу я вам
Про гибель одних моряков
Только, граждане, не мешайте мне,
Я почтить ихню память готов.
Шли из Тороса три моторика
Впереди Ворошилов спешил
Сзади Лопшеньга кутерьмичная
А моторы у них двадцать сил.

Где-то у меня газетка лежит. Вот газетку надо. Вот эту песню дай, пожалуйста, всю. Я помню, мне мама спела один раз. Я запомнила.

Соб.: А дальше что было?

Инф.: Утонули все. Утонули все моряки эти. Наши лопшари. И хоронили их в Соломбале. В Териберке.



*Илл. 2. Часовня около церкви в д. Койда. 2014 г.
Фотография Е.Л. Капустиной*

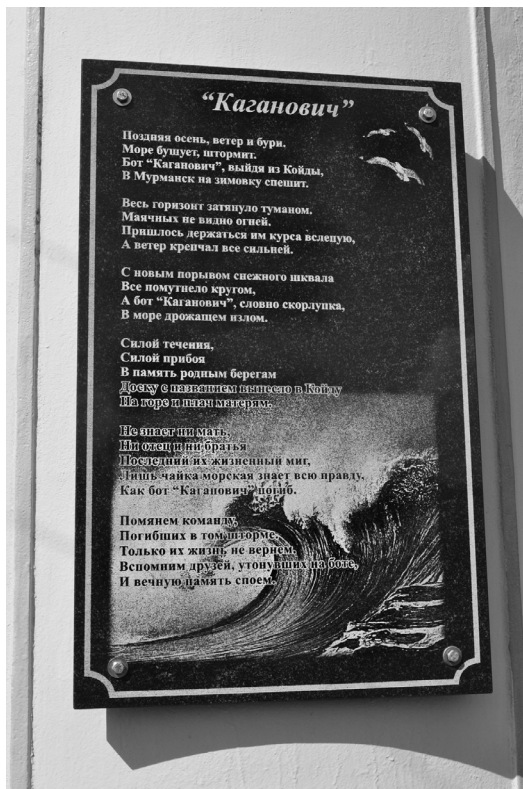
И в Териберке хоронили всех.

Жалко было таких моряков. Ой, вот слова-то я последние.

Инф. 2: А у меня на бумажке есть песня-то.

Инф. 1: Она просто так напела мне. Просто так напела. На припечье ходит, что-то делает и спела эту песню. Вот слагали. Аполлинару там дядя, или кто был?

Инф. 2: Аполлинару отец. Она двух годов осталась. Двух месяцев. Она 18 января родилась. А они в апреле 1936 г. [Инф. 5, Инф. 6].



Илл. 3. Памятная доска на часовни с текстом песни о «Кагановиче». 2014 г. Фотография Е.Л. Капустиной

Песня-хроника, ориентированная на недавно произошедшие события, со временем должна терять свою актуальность. Сохранность песни в репертуаре исполнителя объясняется фактами его личной биографии: как правило, песню исполняют родственники погибших. На Зимнем берегу песню про «Три кораблика» знают в Нижней и Верхней Золотицах, в Ручьях она неизвестна. Эту песню поют в частной ситуации: во время застолья. На Летнем берегу отмечалось, что ее пели в клубе.

Песня про «Кагановича» была записана от нескольких жителей Койды и Майды (см. Приложение).

Соб.: А вот там стихотворение было написано на часовне. Оно поется как песня?

Инф.: Да, поется. <...> Пели на мероприятии, вдруг запели. <...> Кто-то местные кто-то сочинили. Но мотив такой интересный, именно мужественный [Инф. 1].

Кроме памятных крестов, посвященных погибшим в море койдянам, около села недавно был поставлен еще один памятный знак. При бывшем главе администрации на самом высоком месте около Койды был установлен крест в честь отца М.В. Ломоносова, утонувшего около острова Моржевец:

Инф.1: Только недавно поставлен в честь Ломоносова на Ковриге. <...> Якобы погиб он в море на Моржовце. Ну, у острова Моржевец. Восемь километров отсюда поставлен на горе на высокой, на самом высоком месте. <...> Самое высокое место здесь в окрестности.

Соб.: А почему поставили крест в честь отца Ломоносова?

Инф.1: Это посоветовали, а кто посоветовал, я не помню. Половников Станислав Яковлевич.

Инф.2: Да когда-то была гибель отца Ломоносова, а здесь Ковригата – самое близкое место в Моржовцу, восемь километров, дак. Это на Ковригу поднимись в хорошую погоду, так Моржевец-то видно [Инф. 7, Инф. 8].

Несмотря на то, что инициатива установки креста исходила от архангельского краеведа и историка, личность Ломоносова вызывает благосклонный интерес у местного населения. По словам жительницы села, она посетила могилу М.В. Ломоносова в Санкт-Петербурге, так как считает его «святым человеком Русского Севера», потому что он умер в Пасху, когда звонили колокола. Исполнение песен-хроник со сцен клубов и установка креста в память отца Ломоносова на месте его смерти – плод деятельности культурных работников и краеведов.

«Смерть на море» предполагает несколько аспектов: религиозный и меморативный. Индивидуальные кенотафы представляют собой реализацию частной памяти, коллективная па-

мать и коллективное горе проявляются в случае с установкой трех крестов в честь погибших судов. Однако в потенциале любой крест может вызвать религиозное почитание и переинтерпретироваться из памятного в обетный и наоборот. Индивидуальное почитание также может перерасти в коллективное. Так или иначе, неправильная смерть вызывает беспокойство и способствует «производству сакрального».

Общественная мемориализация смерти находит свое отражение в установке памятного креста на берегу Белого моря морякам бота «Каганович» в 1940–1950-х годах и часовни погибшим на море, освященной в прошлом году. Память о событии реализуется в сочинении и исполнении песен-хроник («Три кораблика», «Каганович») и практиках поминовения в определенные дни (13 июля), когда родственники приходят к кресту или в часовню.

Хочу выразить благодарность всем участникам экспедиций ИРЛИ РАН на Белое море: Д.В. Агафоновой, А.Ю. Балакину, А.Б. Бильдюг, А.И. Васкул, Я.В. Зверевой, Е.Л. Капустиной, А.А. Савкину, Г.Н. Щупак.

Информанты

- Инф. 1 – М.Н.А., жен., 1952 г.р., Койда, зап. Н.Г. Комелиной, Е.Л. Капустиной, А. И. Васкул, Г. Н. Щупак, А.Ю. Балакиным 15.07.2014.
- Инф. 2 – М.Е.М.,жен., 1926 г.р., Койда, зап. Н.Г. Комелиной и Е.Л. Капустиной 16.07.2014.
- Инф. 3 – П.А.А., жен.,1957 г.р., Койда, зап. Е.Л. Капустиной, Н.Г. Комелиной 17.07.2014.
- Инф. 4 – М.К.М., жен., 1933 г.р., Койда, зап. Е.Л. Капустиной, Н.Г. Комелиной 24.07.2014.
- Инф. 5 – В.М.В., жен., 1925 г.р., Койда, зап. Е.Л. Капустиной, Н.Г. Комелиной, 16.07.2014.
- Инф. 6 – Ю.М.Я. – жен., 1933 г.р., Лопшеньга, зап. Я. В. Зверевой, Н. Г. Комелиной 18.07.2012.
- Инф. 7 – П.П.А., жен., 1934 г.р., Лопшеньга, зап. Я.В. Зверевой, Н.Г. Комелиной 18.07.2012.

- Инф. 8 – М.Н.К., муж., 1942 г.р., Койда, зап. Е.Л. Капустиной, Н.Г. Комелиной 22.07.2014.
- Инф. 9 – М.Н.Н., жен., 1948 г.р., Койда, зап., Е.Л. Капустиной, Н.Г. Комелиной 22.07.2014.
- Инф. 10 – З.А.С., жен., 1938 г.р., Лопшеньга, зап. Я. В. Зверевой, Н.Г. Комелиной 18.07.2012.

Литература

- Бахтин В.С.* «Вышел в Кронштадт пароход...» // Нева. 1998. № 9. С. 214–215.
- Бахтин В.С.* Песня о гибели «Буревестника» // Живая старина. 2003. № 4. С. 15–16.
- Березович Е.Л., Кривошапова Ю.А.* Утопленник // Славянские древности. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица). М., 2012. С. 383–386.
- Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Комелина Н.Г.* «Не пришлось рыбакам-то пожить...» (городская песня на Зимнем берегу Белого моря) // Живая старина. 2011. № 1. С. 61–64.
- Овсянников О.А., Чукова Т.А.* Северные деревянные кресты (К вопросу о типологии) // Язычество восточных славян. Сборник научных трудов. Л., 1990. С. 60–76.
- Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности. «Крестыанская агиология» и религиозные практики в России нового времени. М., 2012.
- Соколова А.Д., Юдкина А.Б.* Памятные знаки на местах автомобильных аварий // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 150–164.
- Сперанский М.* Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки. 1895. № 12. С. 393–413.
- Шевченко Е.А., Канева Т.С., Мехреньгина З.Н.* Часовни и кресты Малопинежья // Живая старина. 2004. № 2. С. 2–6.
- Spontaneous shrines and the public memorialization of Death / Ed. By Jack Santino. New-York, 2006.

ПРИЛОЖЕНИЕ. Песни-хроники

«Три кораблика»

Вот, товарищи, расскажу я вам
Про гибель одних моряков.
Только, граждане, не мешайте мне,
Я почтить их память готов.

Море тихое и спокойное
Привлекало своей красотой,
Шли из Тороса три моторика,
Награждёны несчастной судьбой.

Шли на промысел рыболовные.
Впереди Ворошилов спешил,
Сзади Лопшеньга кутерьмичная.
<Кутерьмичник шёл>
А моторы у них двадцать сил.

Жить хотелось им по-новому,
Жить хотелось, как Ленин велел.
<Ленин, во!>
Жизнью сытую, жизнью радостной
Не пришлось морякам тем пожить.

И случилось то в тот апрельский день.
Это было уж третье число.
И с неведомой силой тайною
Ураган тут со снегом пришел.

И неведома сила тайная
Их в открытое море влекла,
И не думали, горемычные,
Что погубит морская волна.

Дома матери оставались,
Слезы горько-соленые льют.

Знало сердце их материнское –
Сыновья их домой не придут.

И в Териберке хоронили их
Хоронили морских мертвецов
В общую яму их положили всех
Жалко было таких молодцов.

Там оркестр играл похоронный марш
И ручьем у всех слезы текли
Плачут девушки, знать знакомые,
Плачут даже и все моряки.

И домой пошли точно пьяные
И не знали, почему, почему
Сердце каждого опечалилось
Словно что-то мешало ему.

Зап. д. Лопшеньга, Летний берег
[Инф. 6, Инф. 10, Инф. 7].

«Каганович»

Поздняя осень, ветер и бури,
Море бушует, штормит.
Бот «Каганович», выйдя из Койды,
В Мурманск на зимовку спешит.

Весь горизонт затянуло туманом.
Маячных не видно огней.
Пришлось держаться им курса вслепую,
А ветер крепчал все сильнее.

С новым порывом снежного шквала
Все помутнело кругом,
А Бот «Каганович», словно скорлупка,
В море дрожащем и злом.

Силой течения,
Силой прибоя
В память родным берегам
Доску с названием вынесло в Койду
На горе и плач матерям.

Не знает ни мать,
Ни отец и ни братья
Последний их жизненный миг,
Лишь чайка морская знает всю правду,
Как бот «Каганович» погиб.

Помянем команду,
Погибших в том шторме.
Только их жизнь не вернем.
Вспомним друзей, утонувших на боте,
И вечную память споем.

*Дер. Койда, Зимний берег
(текст с таблички на часовне).*

МЕМОРИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Могила Неизвестного солдата в советском мемориальном ландшафте

Анна Юдкина

24 октября 2014 г. Госдума РФ установила 3 декабря Днем памяти неизвестного солдата для «увековечения памяти, воинской доблести и бессмертного великого подвига российских и советских воинов, погибших в боевых действиях на территории нашей страны или за ее пределами, чье имя осталось неизвестным» [Госдума]. Почему именно 3 декабря, и как эта дата связана с историей мемориализации неизвестного солдата России и мире? В данной статье будет реконструирована история памятников Неизвестному солдату, проанализированы место Могилы Неизвестного солдата в Москве в советском мемориальном ландшафте, версии создания мемориала, а также связанные с ним символы и ритуалы.

Под мемориальным ландшафтом я вслед за В. Каганским [Каганский] я понимаю культурный ландшафт, т.е. земное пространство, жизненную среду определенной группы людей, одновременно цельное и структурированное, которое содержит природные и культурные компоненты и освоено утилитарно, семантически и символически, главным культурным компонентом которого при этом является память. Для меня важно подчеркнуть связь реального физического пространства памяти, в котором сосуществуют и взаимодействуют люди, здания, памятники и другие объекты, и нематериального – символов, ритуалов и практик.

В фокусе данной работы – мемориал Могила Неизвестного солдата у Кремлевской стены в Москве и история создания памятников такого типа в мире. Вслед за М. Габовичем я при-

меню биографический подход к изучению памятника, т.е. буду стараться понять не только то, что мемориал говорит о событиях прошлого или о современном восприятии этих событий, но и пытаться проследить разные этапы его жизненного пути [Gabowitsch 2014].

Создание традиции

Ян Ассман полагает, что «обращаясь в воспоминаниях к мертвым, общность подтверждает свою идентичность. <...> Там, где, как в случае воинских памятников, имена исчисляются тысячами, или увековечивающее сообщение остается анонимным, как в случае памятника Неизвестному солдату, на передний план явственно выходит идентификационный момент» [Ассман 2004: 66–67]. Добавлю, что, помимо этого, создание памятника Неизвестному солдату может также являться маркером демократичности общества, признающего роль и заслуги не только великих известных военных лидеров, но и безымянного, никому не известного солдата, отдавшего свою жизнь, сражаясь за Родину.

Одним из первых память о Неизвестном солдате в литературе увековечил американский поэт Уолт Уитмен после своего участия в Гражданской войне в США. В его сборнике «Избранные дни» есть эссе «Безымянный остается храбрейшим воином», где звучит мысль о том, что «храбрейший солдат раскрошен в родной земле, захороненный и неизвестный»¹ [Whitman 1995: 36]. В 1986 г. на кладбище в Кембридже, штат Массачусетс, была установлена мемориальная урна, посвященная «неизвестному умершему», как «дань благодарности тем (воевавшим на стороне Севера – А.Ю.) солдатам и морякам Гражданской Войны 1861–1865 гг., чье последнее пристанище неизвестно» [Inglis 1993: 9]. Подобные урны устанавливались и на других кладбищах в США, не говоря уже о братских могилах с неидентифицированными телами солдат – этом обыч-

¹ The Bravest Soldier crumbles in mother earth, unburied and unknown.

ном виде захоронения после крупных кровопролитных сражений¹. Таким образом, были пустые мемориальные урны и были братские могилы с реальными захоронениями неопознанных солдат, но пока не существовало объединяющего памятника – Могилы Неизвестного солдата, однако идея его создания уже витала в воздухе и в США, и в Европе. Мысль о том, что погибшие солдаты заслуживают индивидуальных почестей при погребении, а при физической невозможности захоронения должны почитаться как неизвестные (т.е. признание их гражданской ценности), стала утверждаться во многих национальных государствах. По одной из версий, во Франции еще после Франко-Прусской войны обсуждали создание подобного монумента [Там же], в итоге эта инициатива воплотилась в Великобритании и Франции почти одновременно только в 1920 г.

В 1916 г. преподобный Дэвид Рэйлтон, который служил капелланом в британской армии на Западном фронте, увидел могилу с простым крестом, на которой карандашом было написано «Неизвестный британский солдат». Он поделился с Епископом Вестминстерским идеей того, чтобы в Великобритании была создана подобная могила как национальный памятник. В начале октября 1920 г. епископ предложил королю Георгу V сопроводить запланированное открытие постоянно-го Кенотафа² на Уайтхолле с перезахоронением в Аббатстве

¹ Об истории обращения с неопознанными останками солдат в Европе и США см.: [Капдевила, Вольдман 2002: 39-43].

² *Кенотаф* (др.-греч. κενotáφιον, от κενός – пустой и τάφος – могила) – надгробный памятник в месте, которое не содержит останков покойного, символическая могила. Лондонский кенотаф является площадкой проведения главной церемонии в День перемирия – 11 ноября. Формально считается, что боевые действия были завершены в 11 часов утра одиннадцатого дня одиннадцатого месяца, то есть 11 ноября 1918 г. В это время по всей территории Соединённого Королевства воцаряется минута молчания. Однако основные мероприятия проходят в ближайшее к этому дню поминальное воскресенье. Они включают в себя церемонии возложения маковых венков к многочисленным памятникам и мемориалам, связанным с войной. В ней участвуют пер-

останков неопознанного солдата. Идея получила поддержку короля, а ее осуществление было поручено премьер-министру Дэвиду Ллойд Джорджу [Там же: 10]. В возведении кенотафа в Лондоне можно проследить определенное влияние Франции. Дело в том, что после подписания Версальского договора 28 июня 1919 г. 14 июля в Париже прошел Марш мира, на время которого под Триумфальной аркой был установлен символический катафалк с пустым гробом, который символизировал всех французов, погибших в войне; таким образом, все марширующие чествовали их. Когда об этом узнали в правительстве Великобритании, было решено также возвести на пути следования Марша мира, который должен был состояться в Лондоне 19 июля, временный кенотаф. Этот памятник воинам, которые не были погребены на родине или их останки не были обнаружены, так полюбился жителям Соединенного Королевства, что было решено создать его постоянную дополненную копию, оба проекта выполнил архитектор Эдвин Лаченс. В итоге прямоугольную призму-пьедестал из портлендского известняка стал венчать символический саркофаг, пьедестал украшают рельефный венок и эпитафия, предложенная Дэвидом Ллойд Джорджем: «Славная смерть» («The Glorious Dead»). На кенотафе нет никаких христианских символов, таким образом, захоронение 11 ноября 1920 г. праха Неизвестного солдата в Вестминстерском Аббатстве рядом с усыпальницами королей

вые лица государства, лидеры основных политических партий, представители духовенства основных британских конфессий, высшие чины всех родов войск, представителей торгового флота, береговой охраны и других служб. Члены королевской семьи шествуют мимо Форин-офиса к кенотафу. После чего все присутствующие ждут, когда Биг-Бен пробьёт 11 часов утра, затем следует пушечный выстрел Королевской конной артиллерии и наступает двухминутная тишина. По окончании минуты молчания, под звуки горнов, королева и старшие члены королевской семьи возлагают венки к подножью кенотафа, за ними следуют остальные участники процессии. Торжественная часть завершается всеобщим исполнением государственного гимна [Великобритания].

стало ответом Англиканской Церкви на светский кенотаф [The Cenotaph Whitehall].

Как я уже упоминала, параллельно идея создания национального монумента в честь Неизвестного Солдата обсуждалась во Франции, одним из главных моментов дебатов был выбор политически правильного места для нового национального мемориала Третьей Республики¹. Французский неизвестный солдат, в отличие от английского, не мог покоиться рядом с королями: королевская усыпальница Сен-Дени ассоциировалась с Церковью и старым режимом, никто не предлагал захоронить останки в соборе Нотр-Дам из-за разделения государства и церкви. Еще 3 ноября 1920 г. в качестве места погребения был утвержден Пантеон – бывшая церковь Св. Женеьевы, которая во время и после Французской Революции стала усыпальницей великих мужей Франции. После жарких дебатов в Национальной Ассамблее идею Пантеона все же отвергли, так как там хоронили великих людей, а Неизвестный солдат – это не великий человек, а символ бесчисленного количества граждан, принесших свои жизни в жертву Родине, это символ победы. В результате утвердили Триумфальную Арку, так как арка отмечала национальные триумфы, хотя республиканцев всё же смущал тот факт, что арка являлась имперским проектом двух монархий. Тем не менее, ее сакральный характер усиливала память о Марше мира 1919 г., во время которого кенотаф, посвященный всем погибшим в войну французам, находился под ее сводами [Inglis 1993: 13–14].

С Могилой Неизвестного солдата под Триумфальной аркой связана еще одна мемориальная традиция, в последствии широко распространенная в СССР, а затем и на постсоветском пространстве. В годовщину перемирия в Первой мировой войне 11 ноября 1923 г. на Могиле Неизвестного солдата² под Три-

¹ Третья французская республика – политический режим, существовавший во Франции с 4 сентября 1870 по 22 июня 1940 года.

² Подробнее о культе Неизвестного солдата см.: [Cochet, Grandhomme 2012; Jagielski 2005; Le Naour 2008; Winter 1995; Wittman 2011].

умфальной Аркой в Париже был зажжен первый со времен Римской Империи постоянный огонь в публичном пространстве. Во Франции Вечный огонь называют Пламенем Памяти (*Le Flamme du Souvenir*), такое название предложено инициатором зажигания журналистом Габриэлем Буасси. В память о нем в подземном переходе, ведущем к Триумфальной Арке – Переходе Памяти – установлена доска, надпись на которой гласит: «В честь Габриэля Буасси (1879–1849), которому принадлежала идея огня на Могиле неизвестного солдата». Военный министр Андре Мажино и министр образования Леон Берард при участии Поля Леона, директора Академии изящных искусств, поддержали эту идею. Для оформления пламени был выбран проект архитектора Анри Фавьера. Пламя выходит из дула пушки, проткнувшего насквозь щит, к поверхности которого прикреплены мечи, направленные лезвиями к дулу, образуя таким образом звезду.

Габриэль Буасси так сформулировал его назначение:

Пламя как дикий огонь вырвется из земли. Оно будет как душа воскресшего мертвого, будет трепетать и бодрствовать <...>. Его биение достигнет высокого результата – оно поможет прохожим сосредоточиться, побудит их к незамедлительной проверке совести, напомним о необходимых добродетелях, когда долг, честь или простая нужда нас позовут [*Histoire*].

Однако для многих ветеранов Первой мировой войны зажигания Пламени было недостаточно. Жак Перикард, журналист и автор книг о Верденском сражении, предложил, чтобы ветераны каждый вечер «возрождали» пламя Неизвестного солдата. При поддержке ветерана и инвалида Мориса Брюне он учреждает церемонию возрождения Пламени. Благодаря их усилиям ветеранские ассоциации обязались «возрождать» каждый вечер пламя в установленное время и по установленному ритуалу, а впоследствии была создана ассоциация Пламени под Триумфальной Аркой [Там же].

С тех пор каждый вечер под Триумфальной аркой Комитет Пламени проводит торжественную церемонию Возрождения Пламени, которая не прекращалась даже во время

нацистской оккупации. Самую активную роль в церемонии играют представители молодежных организаций и учебных заведений, индивидуальное и спонтанное участие туристов или горожан не предполагается. Помимо них участие принимают ветеранские организации, военнослужащие, входящие в антитеррористический комитет Франции, а также просто туристы, наблюдающие за происходящим. Принять участие в церемонии можно, подав заявку на сайте Пламени¹. Церемония начинается в 18:00, состоит из четырех частей и проходит в сопровождении военного духового оркестра. Сначала три представителя организации-участника медленно и торжественно возлагают венки и гирлянды к Могиле Неизвестного Солдата. Далее они подходят к Комиссару Комитета Пламени, тот передает юным участникам меч и приглашает их сделать жест возрождения – вставить меч в паз на горелке – это кульминация церемонии. Дело в том, что на горелке установлена специальная задвижка, до церемонии пламя горит в полсилы, когда меч вставляется в паз на задвижке и поворачивает ее на несколько градусов, пламя возгорается с удвоенной силой, так происходит возрождение пламени. Затем гремит возглас: «Мертвым!», и флагоносцы склоняют флаги Пламени и ассоциаций. Следует минута молчания, после которой все собравшиеся поют «Марсельезу». Далее Комитет Пламени приветствует всех гостей церемонии и пожимает им руки. В конце церемонии ее участники расписываются в Золотой книге, которая в обычное время хранится в Ассоциации [Déroulé type d'une cérémonie].

Пламя Памяти и Могила Неизвестного солдата являются символами жертвы всех тех, кто погиб на поле боя за то, чтобы французы жили в свободной стране, символами вечной памяти о них. Со времен Второй мировой войны Пламя также стало символом надежды и веры в будущее. Для молодого поколения участие в церемонии Возрождения Пламени – это прежде

¹ Официальный сайт Комитета Пламени доступен по адресу: <http://www.laflammesouslarcdetriomphe.org/contact/>.

всего долг памяти и гражданская жест. Как заявлено на сайте Пламени: «Своим присутствием они демонстрируют свою готовность вступить в сообщество граждан, в котором они скоро будут движущими силами» [Le symbole de la Flamme]. Таким образом, церемония возрождения – это мощный гражданский ритуал, в котором участвует несколько поколений французов, это своего рода вступление во французскую нацию подрастающего поколения под предводительством ее зрелых и достойных представителей.

В.П. Некрасов, писатель, лауреат Сталинской премии, впоследствии высланный из СССР, в своем рассказе «Первое знакомство» так вспоминает свои впечатления о Триумфальной арке в апреле 1957 г.:

Триумфальная арка. Под аркой могила. В ней лежит человек, которого никто не знает. В дни национальных торжеств здесь произносят речи. Все произносят. <...> Только он, лежащий в могиле, молчит... Триумфальная арка. Памятник великих побед. Двенадцать авеню, расходящихся во все стороны звездой, напоминают о них. Авеню Ваграм, Иена, Великой Армии, Фридланд. Авеню Марсо, Ош, Клебер, Карно – великих полководцев Франции. И менее великих – Мак-Магона и Фоша. Нет только побед и героев последней войны... А может, о них, о победах и героях этой последней войны, могут рассказать те двое парней в коротеньких курточках, подпоясанных ремнями? Они застыли у изголовья чугунной плиты, на которой написано: «Неизвестному солдату Франции». Лица их озарены пламенем, горящим на могиле солдата. <...> Кто они? У того, что постарше, синие точки на лице. Не шахтер ли? Но с ними нельзя разговаривать: они в почетном карауле. А как хотелось бы поговорить. Мне кажется, они могли бы кое-что рассказать. О днях Соппротивления, о спущенных под откос эшелонах, о взорванных мостах, о маки, о франтирерах – о том, о чем молчат двенадцать авеню. Но не только с ними хотелось бы мне поговорить. Хотелось бы поговорить и с другими людьми, теми, которые не в этот день, а в другой, через две недели – 19 апреля, стояли у этой же могилы. С теми, другими, мне легче было

бы говорить – они знали русский, – но, вероятно, куда труднее было бы найти с ними общий язык. Этих, других, я так и не увидел. Я о них прочел в эмигрантской газете «Русская мысль», которую купил в киоске на бульваре Сен-Жермен, – она висела рядом с московской «Правдой». В небольшом объявлении на шестой странице сообщалось, что «на торжественную церемонию возжжения пламени на могиле Неизвестного солдата приглашаются Преображенцы, Измайловцы, Егеря – офицеры и солдаты 3-го Его Императорского Величества стрелкового полка, стрелки Императорской фамилии, кавалергардская семья, все члены Союза русских офицеров – участников первой мировой войны на французском фронте, в парадной форме, при всех орденах... [Некрасов 2012: 24–25].

Вскоре после создания Могил Неизвестного солдата в Лондоне и Париже подобные мемориалы были открыты в Европе и США: в 1921 г. – в Риме, Вашингтоне, Лиссабоне, Брюсселе; в 1922 г. – в Праге и Белграде; затем в Будапеште, Варшаве и Бухаресте, а в дальнейшем во многих других странах на разных континентах [Капдевила, Вольдман 2002: 38]; на многих из них зажгли и Вечные огни¹. Однако в СССР мемориал подобного типа появился только после окончания Второй Мировой войны. Первая Мировая война считалась империалистической и увековечение памяти о ее жертвах и героях не входило в планы советского государства.

¹ Подробнее см.: Maria Amelia Ferreira Martins, *The unknown warrior and the perpetual flame*. Lisbon, 1937; Charles Vilain, *Le soldat inconnu: histoire et culte*, preface by Gabriel Boissy. Paris, 1933; *Le soldat inconnu, la guerre, la mort et la mémoire*, Jean-Yves Le Naour, Gallimard, 2008; *Le soldat inconnu, invention et postérité d'un symbole*, Jean-François Jagielski, Editions Imago, 2005; *Les soldats inconnus de la Grande Guerre, la mort, le deuil, la mémoire*, François Cochet et Jean-Noël Grandhomme, Editions SOTECA, 2012; Jay Winter *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Wittman, Laura *The Tomb of the Unknown Soldier, Modern Mourning, and the Reinvention of the Mystical Body*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

Открытие мемориала Могила Неизвестного солдата в Москве, 1966–1967 гг.

Примечательно, что сначала в СССР так же, как и в США, был создан литературный памятник Неизвестному солдату: в 1937 г. О. Мандельштам написал страшные и пророческие «Стихи о Неизвестном солдате»:

Будут люди, холодные, хилые,
Убивать, холодать, голодать –
И в своей знаменитой могиле
Неизвестный положен солдат.

[Мандельштам 2009: 228].

Могила Неизвестного солдата появилась в Москве почти через 30 лет после написания этих строк – 3 декабря 1966 г., несмотря на то, что предложения о создании мемориала такого типа поступали к советскому руководству задолго до окончания войны, еще в 1943 г.¹

Первый подобный памятник в СССР был открыт в Киеве – 6 ноября 1957 г. в центре парка Вечной Славы; он называется Памятник Вечной Славы на могиле Неизвестного солдата. Его открытие было приурочено к 40-летию Октябрьской Революции, память о которой была главным мемориальным советским проектом того времени. Неизвестный солдат, а также идентифицированные военные, захороненные на аллее, ведущей к обелиску, сражались за идеи Революции, память о них соединялась с памятью о героях 1917 г. Дизайн памятника отражает основные тенденции мемориальных комплексов первых полевоен-

¹ Так, лауреат сталинской премии Иван Яковлевич Кошечкин предлагал в записке И. Сталину создать при Совнаркоме СССР Комитет по делам увековечения героики Отечественной войны, на который возложить создание в городах монументов, памятников, достойных времени, например, по типу: московского Мавзолея, парижской Стены Коммунаров, гранитных глыб Марсового поля в Ленинграде или «даже» Могилы Неизвестного солдата (но «в другом значении и форме») (РГАСПИ. Ф.17. Оп. 125. Д. 216. Л. 137–138. Цит. по [Памятник Победы 2004: 13]).

ных лет. Советские памятники Воину-освободителю создавались в основном на освобожденных и подконтрольных СССР территориях, при этом в одних случаях советские архитекторы работали совместно с иностранными, а в других памятники проектировали архитекторы на местах [Gabowitsch 2014]. Все эти нюансы отражались на внешнем виде памятников. Обелиск в Киеве выполнен в советской мемориальной стилистике, в оформлении Вечного огня чувствуется влияние европейской традиции, что может объясняться знакомством А.М. Милецкого с европейскими вариантами мемориалов. Памятник представляет собой обелиск высотой около 27 метров, у его подножия, на могиле Неизвестного солдата горит Вечный огонь, оформление «горелки» которого отсылает к французскому оригиналу: пламя выходит из дула пушки, от которого расходятся стволы залповых орудий, по внешнему краю окружности расположена надпись: «Неизвестному солдату слава». «Горелку» обрамляет скульптурный лавровый венок. Главным архитектором проекта памятника был А.М. Милецкий, автор Монумента на месте встречи советских и американских войск-союзников в Торгау на Эльбе, Германия (1945) [Милецкий, Памятник].

Уже упомянутый писатель В.П. Некрасов присутствовал на открытии памятника в своем родном городе – Киеве:

Именно о них я невольно вспомнил ровно через полгода, стоя над другой могилой, в другом городе, в моем родном городе. Восемь генералов бережно и неумело опустили в могилу совсем легонький гроб. Припали к земле знамена. Грянул салют. О крышку гроба ударились мерзлые комья земли. Над крутым днепровским обрывом высится сейчас обелиск – стремительный, немногословный. У подножия трепещет пламя. Гранитная плита. Под ней солдат. Никто не знает, кто он. Простой солдат. Тот, что вытянул войну. Месил фронтовую грязь сапожищами, бил немца, грел озябшие руки у печурки, стучал в «козла», материл нерадивого старшину, брал города, форсировал реки. Может, ты с ним и воевал вместе, лежал в одном окопе, докуривал его сигарку... Ветер рвет пламя над могилой. Кругом венки – большие, торжественные, с красными лентами. И маленькие трогательные букетики. Стоит паренек,

рыженький, в ремесленной курточке. Двое морячков в коротеньких бушлатах. Женщина с ребенком. Стоят, молчат... Каждый думает, вспоминает свое <...> [Некрасов 2012: 26].

Вернемся к дате – 3 декабря, в этот день в 1966 г., в преддверии 25-летия разгрома гитлеровских войск под Москвой, возле Кремлевской стены в Александровском саду были погребены останки Неизвестного солдата, павшего при защите столицы в декабре 1941 г. Накануне, 2 декабря, к братской могиле на 41-м километре Ленинградского шоссе прибыла группа представителей Моссовета, а также солдаты и офицеры Таманской дивизии. Солдаты извлекли из братской могилы останки одного из воинов и уложили в дюралевый гроб, обвитый оранжево-черной лентой ордена Славы [Муравьев 1987: 34–35]. Эта братская могила была случайно обнаружена при строительстве в подмосковном Зеленограде. Останки солдата соответствовали всем необходимым и жестким требованиям: они покоились в месте, куда немцы не дошли – значит, солдат точно не погиб в плену; на нем хорошо сохранилась форма со знаками различия рядового – Неизвестный солдат должен был быть простым бойцом; на нем был ремень, а значит, погибший не был дезертиром или человеком, совершившим иное воинское преступление, и расстрелянным за него, так как с преступника перед расстрелом снимали ремень; при нем не было никаких документов, идентифицирующих его личность [Сидорчик 2013].

Гроб пронесли по шоссе к бывшей передней линии обороны Москвы и установили на постаменте будущего памятника, всё это время до утра следующего дня его сопровождал почетный караул. Утром 3 декабря гроб погрузили в открытую машину, на которой он прибыл в Москву. У въезда на ул. Горького останки Неизвестного солдата перенесли на артиллерийский лафет, на котором их доставили к Кремлевской стене. На улицах Москвы траурный кортеж (впереди лафета следовали военные машины с венками) встречали толпы людей, на Манежной площади состоялся митинг. Перед погребением останков с правительственной трибуны выступили маршал К.К. Рокос-

совский, представитель рабочих – вальцовщик завода «Серп и молот» и мать Зои Космодемьянской – Л.Т. Космодемьянская. Открытие мемориального архитектурного ансамбля Могила Неизвестного солдата состоялось через полгода, 8 мая 1967 г. [Муравьев 1987: 36–41].

Большинство исследователей называют главным идейным вдохновителем создания данного мемориала в столице СССР не Л.И. Брежнева, а первого секретаря Московского горкома партии Н.Г. Егорычева [Митрохин 2003: 251; Егорычев, Сидорчик 2013; Tumarkin 1999: 128]. Инициатива была одобрена в ЦК, но Л.И. Брежнев сомневался, подходит ли Александровский сад для подобного памятника: в том месте, где сейчас расположен Вечный огонь, ранее находился обелиск к 300-летию Дома Романовых, переделанный в памятник революционным мыслителям. В итоге по приказу Н.Г. Егорычева обелиск перенесли и проект был утвержден.

В результате проведенного конкурса предпочтение было отдано проекту архитекторов Д.И. Бурдина, В.А. Климова, Ю.Р. Рабаева и скульптора Н.В. Томского. К могиле, которая расположена между Арсенальной угловой башней и гротом, ведет гранитная аллея. Слева от нее находится гранитная стена, на которой выбито: «1941 – Павшим за Родину – 1945»; справа, вдоль Кремлевской стены – гранитная аллея, где расположены темно-красные порфировые блоки с замурованными в них капсулами с землей городов-героев: Ленинграда (взята с Пискаревского кладбища), Киева (от подножия Обелиска участникам обороны города), Сталинграда (с Мамаева кургана), Одессы (с рубежей обороны), Севастополя (с Малахова кургана), Минска, Керчи, Новороссийска, Тулы (земля взята с передовых рубежей обороны этих городов) и крепости-героя Брест (земля от подножия стен). Впоследствии эта практика копировалась на локальном уровне при создании разного типа памятников, посвященных Великой Отечественной войне – курганов, обелисков, Могил Неизвестного солдата и т.д. На гранитной плите надгробия, возвышающегося за Вечным огнем, находится

бронзовая композиция – солдатская каска и лавровая ветвь, лежащие на боевом знамени, установленная в 1975 г.

В центре мемориала – красная гранитная площадка, в середине которой в углублении на черных мраморных плитах – большая бронзовая звезда. В середине звезды горит Вечный огонь славы [Могила]. В день открытия мемориала в Москву на бронетранспортере был доставлен огонь, зажженный в Ленинграде от мемориала Борцам Революции на Марсовом поле. Торжественно-траурную эстафету факела принял Герой Советского Союза летчик Алексей Маресьев, который передал его главе СССР Леониду Брежневу. Советский генсек, сам являвшийся ветераном войны, зажег Вечный огонь у могилы Неизвестного Солдата. Вечный огонь у могилы Неизвестного солдата гасили лишь раз, в 2009 году, когда проводилась реконструкция мемориала. В это время Вечный огонь был перенесен на Поклонную гору, к Музею Великой Отечественной войны. 23 февраля 2010 года, после окончания реконструкции Вечный огонь вернулся на прежнее место¹ [Сидорчик 2013; Конрадова 2013].

Есть несколько версий авторства эпитафии на мемориале. По одной, ее предложил С.В. Михалков, по другой версии это результат совместного творчества поэтов и писателей М. К. Луконина, С.В. Михалкова, К.М. Симонова и С.С. Смирнова. По третьей версии, Н.Г. Егорычев помогал в этом деле творческой команде. Он попросил тех же поэтов и писателей, что и во второй версии, но не М.К. Луконина, а С.С. Наровчатова, высказать свои предложения; остановились на варианте «Имя его неизвестно, подвиг его бессмертен». После обсуждения надписи Н.Г. Егорычев долго думал и решил, что подходящие к могиле люди, многие из которых потеряли близких и не знают, где они захоронены, будут обращаться к этому неизвестному солдату на ты, скажут ему: «Спасибо ТЕБЕ, солдат! Подвиг ТВОЙ бессмертен!». Он предложил «его» заменить на «твое»: «Имя твое

¹ Подробнее о традициях зажжения Вечного огня см.: [Юдкина 2013: 249–257].

неизвестно, подвиг твой бессмертен» [Сидорчик 2013; Могила; Воин; Егорычев].

С момента открытия архитектурного ансамбля в 1967 г. постоянного поста охраны у могилы Неизвестного солдата не было. Часовые выставлялись лишь на период проведения торжественных и памятных мероприятий, возложения венков. Праздничные мероприятия, приуроченные к датам, связанным с Днем Победы, освобождением крупных городов, решающими битвами и снятием блокады Ленинграда широко освещались по телевидению. На церемониях возложения венков и цветов к Могиле Неизвестного солдата всегда подчеркивалась связь старшего и младшего поколений: сначала цветы возлагали партийные деятели, потом ветераны, а за ними комсомольцы, пионеры и иногда октябрята. У Могилы Неизвестного солдата устанавливался пионерский или комсомольский караулы, иногда пионеры и комсомольцы стояли вместе с солдатами, таким образом, молодое поколение перенимало мемориальные традиции у старшего. Это был жестко нормированный, не допускающий вариаций ритуал [Инф. 1].

Пост № 1 (главный караульный пост) находился в то время у Мавзолея В. И. Ленина, он был учрежден приказом начальника Московского гарнизона 26 января 1924 г. и упразднен после Октябрьского путча 1993 г. 6 октября 1993 г. В соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 8 декабря 1997 г., с 12 декабря 1997 г. – в День Конституции РФ – у Вечного огня на могиле Неизвестного солдата был установлен постоянный пост почетного караула из состава Президентского полка. Согласно указу, смена караула на посту должна происходить ежедневно каждый час с 8 до 20 часов, в исключительных случаях, по решению ФСО России, и в другое время. Для почетного караула утвердили порядок несения службы и ритуал смены часовых, разработали новую военную форму одежды. Кроме того, посты были оборудованы и оснащены необходимыми техническими средствами и коммуникациями [Президентский полк]¹.

¹ В этом смысле примечателен юнармейский Пост № 1 у Вечного огня Славы мемориала «Павшим воинам» в Ростове-на-Дону, который от-

«Гражданская религия» и «гражданские святыни»

Первыми памятниками, созданными на советской территории еще во время войны, являлись надгробия на братских и индивидуальных могилах красноармейцев, они выполнялись в основном в виде пирамид-обелисков, увенчанных звездой, часто присутствовала ограда. Материалы, из которых они делались, были самыми доступными на тот момент: дерево, камень, кирпич, гипс, бетон, иногда железо. 18 февраля 1946 года Совет Народных Комиссаров СССР принял постановление № 405-1650 «О взятии на учет воинских захоронений, о благоустройстве и сохранении братских могил и захоронений бойцов и командиров Красной Армии, партизан и партизанок Великой Отечественной войны». В постановлении военным отделам комитетов партии, местным Советам предписывалось до 1 июня 1946 г. взять на учет все имеющиеся на подведомственной территории воинские захоронения и до 1 августа 1947 г. принять меры по их благоустройству. Уже в мае 1947 г. в советском военном издательстве вышел в свет альбом «Типовые проекты памятников братских и индивидуальных могил воинов Советской Армии и Военно-морского флота и партизан, погибших в боях с немецко-фашистскими захватчиками в годы Великой Отечественной войны». Первые советские военные скульптурные памятники были установлены в его западных регионах и на европейских территориях, освобожденных советской армией.

крыт к 30-й годовщине Победы в 1975 г., и с момента первого заступления на Пост служба не прекращалась ни на один день. Почетный караул несут учащиеся старших классов различных образовательных учреждений города. Продолжительность несения вахты Памяти одной школой – 1 неделя (с понедельника по понедельник следующей недели). Время работы поста – с 8:00 до 16:00 ежедневно, кроме каникул. Смена часовых и патрульных на мемориале происходит каждые 15–20 минут. В первый день, во время мемориального часа, юнармейцы принимают торжественную клятву. После окончания юнармейцам, сдавшим Пост, выдается почетная грамота. Юнармейцы одеты в парадную военную форму; вооружены модернизированными автоматами Калашникова [Пост № 1].

Исследователи отмечают различные тенденции в мемориальной мемориализации каждого послевоенного десятилетия. Например, считается, что в 1950-е наиболее распространенным было создание индивидуальных памятников погибшим героям (Александру Матросову в Великих Луках, молодогвардейцам в Краснодаре, Зое Космодемьянской в Москве, «Алеше» в Софии) [Ковчинская 2007: 65]. А вторую половину 1960-х (после масштабного празднования 20-летнего юбилея Победы) называют временем повсеместного создания мемориальных комплексов с определенным набором визуальных образов [Воронцова 2009; Конрадова, Рылева 2005].

Во второй половине 1960-х начинается мемориализация Великой Отечественной войны на государственном уровне, так как в этот период в СССР наметился сильный идеологический кризис, поскольку к этому времени практики государственных торжеств, учрежденные вскоре после Революции, уже во многом себя изжили и необходимость в поиске новых форм и смыслов, которые могли бы сплотить народ, была очевидна. Недаром грандиозное празднование 100-летия Ленина в 1970 году дало такое количество скепсиса и анекдотов типа «Мыло “По ленинским местам”» – этот дискурс уже «не работал». Надо сказать, что ставка на мемориализацию ВОВ была очень грамотной и работает до сих пор. И здесь очень важно, что, создавая новый ритуал, ЦК стремилось максимально акцентировать преемственность с мемориальными практиками революции. Так, Вечный огонь на Марсовом поле изначально являлся символом памяти исключительно о борцах и жертвах Революции, не имея отношения ко Дню Победы. Зажжение огня на Пискаревском кладбище, где покоятся жертвы блокады Ленинграда, и на Могиле неизвестного солдата у Кремлевской стены в Москве связало героев революции и героев войны; пламя Вечного огня стало олицетворять «бессмертие подвигов поколений борцов идей за торжество социализма» [Адоньева 2001: 130]. Таким образом, Великая Отечественная война была символически инкорпориро-

вана в мифическую историю основания Советского Союза [Tumarkin 1999: 128].

Со второй половины 1960-х гг. начинают выходить специальные программы на телевидении, проводятся парады, создаваться Вечные огни, Могилы Неизвестного солдата, Курганы Славы и Бессмертия, Холмы Славы, Пояса Славы. Помимо этого запускается активная кампания по военно-патриотическому воспитанию молодежи: союзные походы молодежи по местам боевой славы, придуманная отделом пропаганды ЦК ВЛКСМ игра «Зарница», встречи с ветеранами, начинают работать поисковые отряды и т.д., – для преодоления «идейного разрыва между поколением участников ВОВ и молодежью» [Митрохин 2003: 251].

Это вовсе не означает, что в течении всего послевоенного двадцатилетия не создавалось памятников и не происходило празднований Победы на местах. День Победы праздновался, создавались локальные мемориальные традиции (фото-выставки, пикники в парках, митинги и т.д.) и памятники с уникальными биографиями, открытие которых чаще всего приурочивали к годовщинам Революции; т.е. 9 Мая не было самостоятельной мемориальной датой [Tumarkin 1999: 104]. Более того, День Победы с 1948 г. по 1965 г. являлся рабочим днем, что либо сказывалось на продолжительности праздничных мероприятий, либо приводило к тому, что их переносили на ближайшие выходные. Еще во время войны в ЦК и лично И. Сталину присылались проекты грандиозных мемориалов, увековечивающих память о Победе и ее героях, часть из них утверждалась, однако их дорабатывали бесконечное число раз, в итоге часть из них реализовалась во второй половине 1960-х (например, мемориальный комплекс «Героям Сталинградской битвы» в Волгограде), а некоторые только в 1990-е (самый известный долгострой – Мемориальный комплекс на Поклонной горе в Москве).

По сути, Могила Неизвестного солдата в Александровском саду – это первый памятник такого масштаба, посвященный

ВОВ в Москве, перенос останков неопознанного солдата и открытие архитектурного ансамбля на его могиле были приурочены к самостоятельным датам; хотя второе произошло в год 50-летия Октябрьской Революции, но подчеркнуто связанным только с войной (разгром немецких войск под Москвой и собственно Победа). Помимо прочего, этому памятнику было отведено отдельное место в Александровском саду, а не в революционном некрополе Красной Площади. Утверждение в 2014 г. 3 декабря Днем памяти всех неизвестных солдат Советского Союза и России, погибших на территории страны и за ее пределами, приурочено именно к переносу праха неизвестного солдата в Александровский сад в 1966 г. Таким образом, символически подчеркивается преемственность неизвестных солдат Великой Отечественной войны и последующих военных конфликтов советского и постсоветского периода.

Некоторые публицисты (например, ответственный редактор «Журнала Московской Патриархии» Сергей Чапнин) не раз писали о том, что сегодня празднование Победы превращается в подобие «гражданской религии», в основе которой лежат языческие ценности, смыслы и символы, лишь отчасти модернизированные коммунистической пропагандой, и что «огонь, выходящий из земли, есть образ ада, геены огненной, гнева Божия... Но даже представители Церкви, включая иерархов, продолжают участвовать в этом странном для сегодняшнего дня ритуале. Отдельные священники готовы пойти еще дальше и признать, что вечный огонь — это гражданская святыня» [Чапнин 2011].

Однако глава синодального информационного отдела РПЦ Владимир Легойда опровергает тезис о том, что священники, возлагающие цветы у памятников воинской славы, участвуют в языческом ритуале. По его словам, они

отдают дань памяти тем, кто проливал свою кровь в годы Великой Отечественной войны <...> Вечный огонь остается символом памяти павших в боях за Отечество для огромного количества людей, всех тех, кто в годы государственного атеизма был вынужден

объединяться вокруг пятиконечных звезд <...> выходящий из земли – не христианский символ <...> в этом вопросе чувства людей, которые кроются за символами выше, ценнее самой символики как таковой. <...> Традиция зажжения огня – лампы, свечи – в память об усопших была принята Церковью много раньше советской эпохи [В русской церкви].

Элементы язычества в почитании Вечного огня усматривают и современные российские неоязычники. По мнению некоторых из них, Могила Неизвестного солдата выполнена на основе археологических изысканий и научных реконструкций академика Б.А. Рыбакова. Авторы подобной направленности недвусмысленно (однако бездоказательно) намекают на то, что в руководстве СССР и в Политбюро ЦК КПСС происходила борьба разных сил за возрождение культа Перуна [Вечный огонь]. Несмотря на то, что историк Н. Митрохин в книге «Русская партия» причисляет первого секретаря МК КПСС Н.Г. Егорычева к т.н. «группе Шелепина», основному политическому объединению во власти в 1960–1970-х гг., поддерживающему идеи русского национализма, для которого характерны радикальное антизападничество и милитаризм, этого недостаточно, чтобы причислить данную группу к неоязычникам [Митрохин 2003: 251].

Однако, на мой взгляд, достаточно оснований для того, чтобы рассматривать мемориалы ВОВ, в том числе Могилу Неизвестного солдата, как составляющие «гражданской религии». Этот термин, введенный французским философом Ж.-Ж. Руссо в 1771 г., обозначал религию, у которой «свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, предписываемый законами; исключая ту единственную нацию, которая ей верна, все остальное для нее есть нечто неверное, чуждое, варварское; она распространяет свои обряды не далее своих алтарей» [Руссо 1998: 317]. В XX в. Эту идею развил американский социолог Роберт Белла, в статье 1967 г. «Гражданская религия в Америке» он рассматривает понятие «гражданская религия» как форму религии, которая объединяет совокупно в себе всех граждан США

вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, на основе совокупности существующих символов, ритуалов и верований, которые отражают как общественные, так и частные взгляды [Bellah 1967]. В постсоветской России, стремящейся сформулировать национальную идею, Великая Отечественная война остается главным смыслообразующим мемориальным проектом со своими «алтарями», праздниками, символами и ритуалами, но главным является то, что подавляющее число граждан страны разделяет своего рода религиозное отношение к этому «священному» событию истории и памяти своих предков.

Информанты

Инф. 1 – Е.Л., жен., 51, зап. автором в июне 2014 г.

Литература

- Адоньева С.Б.* Категория настоящего времени: (антропологические очерки). СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. (Ethnographica Petropolitana, VIII).
- «Воин, пред коим многие пали стены...» Пантеон воинской славы в центре Москвы // <Электронный ресурс>. URL: <http://his.1september.ru/article.php?ID=200400208>. (дата обращения: 12.10.2014).
- В Русской церкви считают вечный огонь символом памяти павших в боях за Отечество. <Электронный ресурс>. URL: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=40811> (дата обращения: 21.10.2014).
- Великобритания в Первой Мировой войне // Википедия. [2014–2014]. Дата обновления: 18.01.2014. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=60834305> (дата обращения: 12.10.2014).
- Вечный огонь – Культ Перуна. <Электронный ресурс>. URL: <http://www.kramola.info/vesti/letopisi-proshlogo/190> (дата обращения: 12.10.2014).
- Воронцова Т.* Юбилей Победы // «Уроки истории», 2009. URL: <http://urokiistorii.ru/history/trad/2009/yubilei-pobedy> (дата обращения: 19.09.2013).

- Егорычев Николай Григорьевич // <Электронный ресурс>. URL: <http://glory.rin.ru/cgi-bin/person.pl?act=more&id=669&surname=&father=&name=&word=&ids=&start=31&page=35>. (дата обращения: 12.10.2014).
- Каганский В. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии. URL: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/reiting_09/material_sofiy/7853-kulturnyj-landshaft-osnovnye-konceptii-v-rossijskoj-geografii.html (дата обращения: 09.10.2014).
- Капдевила Л., Вольдман Д. От личного номера до генетического кода: обращение с останками лиц, погибших на войне, личность которых требуется установить // Международный журнал Красного Креста. № 848. С. 38 // <Электронный ресурс> URL: <http://www.icrc.org/rus/resources/documents/misc/5hvgrl.htm> (дата обращения 07.10.2014).
- Ковчинская С.Г. Формирование монументального облика советских военных мемориалов. 1941–1991 гг. // Государство и общество в увековечении памяти защитников Отечества: опыт, проблемы, перспективы: Материалы межрегионального научно-практического семинара-совещания «Организация поисковой и музейной работы в образовательных учреждениях». (Сыктывкар, 3–4 ноября 2007 г.). Сыктывкар, 2007. С.64–71.
- Конрадова Н., Рылева А. Герои и жертвы. Мемориалы Великой Отечественной // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения: 14.01.2014).
- Мандельштам О.Э. Стихи о Неизвестном солдате // Мандельштам О.Э. Полное собрание сочинений и писем: В 3-х тт. Т. 1. М., 2009. С. 228–231.
- Милецкий Авраам Моисеевич // Википедия. [2014–2014]. Дата обновления: 10.10.2014. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=66064923> (дата обращения: 10.10.2014).
- Митрохин Н. Русская партия. Движение русских националистов в СССР. 1953–1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Могила Неизвестного Солдата // Википедия. [2014–2014]. Дата обновления: 24.10.2014. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=66399311> (дата обращения: 12.10.2014).
- Муравьев В.Б. Могила Неизвестного солдата. М.: Московский рабочий, 1987. – (Биография московского памятника)

- Памятник Вечной Славы (Киев) // Википедия. [2014–2014]. Дата обновления: 31.01.2014. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=61121240> (дата обращения: 20.10.2014).
- Памятник Победы. История сооружения мемориального комплекса Победы на Поклонной горе в Москве. Сборник документов 1943–1991 гг. М., 2004.
- Пост №1 в Ростове-на-Дону // Википедия. [2014–2014]. Дата обновления: 12.04.2014. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=62493575> (дата обращения: 07.02.2014).
- Президентский полк // <Электронный ресурс>. URL: <http://www.rpolk.ru/istoriya-polka/istoriya-posta-%E2%84%961.html> (дата обращения: 07.02.2014 г.)
- Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998.
- Чапнин С. Церковь, культура и русский национализм. 2011. <Электронный ресурс>. URL: <http://polit.ru/article/2011/05/05/culture/> (дата обращения: 12.10.2014).
- Юдкина А.Б. «Огонь войны и огонь мира»: первые «вечные огни» в СССР // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / Сост. А. Архипова. М.: РГГУ, 2013. С. 249–257.
- Bellah R.N. Civil Religion in America. // <Электронный ресурс>. URL: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm (дата обращения 21.10.2014).
- Cochet F, Grandhomme J.-N. Les soldats inconnus de la Grande Guerre, la mort, le deuil, la mémoire, 2012.
- Déroulé type d'une cérémonie // <Электронный ресурс>. URL: <http://www.laflammesouslarcetriomphe.org/la-ceremonie-du-ravivage/deroule-type-dune-ceremonie/> (дата обращения: 05.03.2014).
- Gabowitsch M. Soviet war memorials: a few biographical remarks // Chto delat' № 37: Face to Face with the Monument. URL: https://www.academia.edu/7096741/Soviet_war_memorials_a_few_biographical_remarks.
- Histoire // <Электронный ресурс>. URL: <http://www.laflammesouslarcetriomphe.org/lassociation/histoire/> (дата обращения: 05.03.2014).
- Inglis K. S. Entombing Unknown Soldiers: From London and Paris to Baghdad // History and Memory, Vol. 5, No. 2 (Fall – Winter, 1993), pp. 7–31.

- Jagielski J.-F.* Le soldat inconnu, invention et postérité d'un symbole, 2005.
- Le Naour J.-Y.* Le soldat inconnu, la guerre, la mort et la mémoire. Gallimard, 2008
- Le symbole de la Flamme sous l'Arc de Triomphe // <Электронный ресурс>. URL: <http://www.laflammesouslarcdetriomphe.org/larc-de-triomphe/le-symbole-de-la-flamme-sous-l%E2%80%99arc-de-triomphe/> (дата обращения: 05.03.2014).
- The Cenotaph, Whitehall // <Электронный ресурс>. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Cenotaph,_Whitehall.
- Tumarkin N.* The living and the dead: the rise and fall of the cult of World War II in Russia. N.Y., 1999.
- Whitman W.* Specimen Days & Collect. N.Y., 1995.
- Winter J.* Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History, 1995
- Wittman L.* The Tomb of the Unknown Soldier, Modern Mourning and the Reinvention of the Mystical Body, 2011.

Некрополи российских правителей: пять веков традиции

Дмитрий Громов

В России традиция создавать официальные некрополи верховных правителей составляет пять веков. Собственно государство за это время значительно видоизменилось. Первоначальным государственным образованием, положившим начало современной России, было Московское княжество. Разросшись и собрав вокруг себя русские земли, оно превратилось в Московское царство; затем, поочередно, возникли Российская империя, Советский Союз, постсоветская Российская Федерация. Однако при смене культурно-исторических формаций, идеологий и экономических строев, при неоднократном переносе столицы традиция создания централизованного официального пантеона продолжалась.

Первым пантеоном будущей России была усыпальница московских князей (позже – царей) в Архангельском соборе Кремля. Собор был построен и освящен в 1333 году. В начале XVI века обветшавшее здание было разобрано, и на его месте зодчий Алевиз Фрязин Новый возвел собор в его нынешнем виде. Еще в первом здании собора производились захоронения – известно, что на момент перестройки здесь было 24 гробницы. Новый Архангельский собор был задуман как усыпальница московских князей – вскоре после освящения сюда были свезены останки князей от Ивана Калиты до Василия Темного. С Ивана III до Алексея Михайловича здесь погребались государи московские (последнее захоронение – Иван V, брат Петра I), а позже, в XVIII веке, был погребен император Петр II. Царские и великокняжеские гробницы находятся в соборе по сей день. Архангельский собор стал частью комплекса Соборной площади. Три собора, находящихся здесь, соответствуют трем возрастным состояниям правителя: в Благовещенском соборе государи московские принимали крещение, в Успенском – вен-

чались на царство, а Архангельский был их усыпальницей. В целом комплекс вокруг Соборной площади представлял собой центр государственной и религиозной власти Московского государства. Московский некрополь стал одним из многих княжеских некрополей средневековой Руси: в Киеве захоронения производились в Софийском соборе и Михайловском Златоверхом монастыре; в Великом Новгороде – в Софийском соборе и Георгиевском соборе Юрьева монастыря; во Владимире, в Рязани и Ростове – в местных Успенских соборах; в Нижнем Новгороде – в Михайлоархангельском храме Кремля.

Второй пантеон возник в связи с переносом в начале XVIII века столицы Российской империи в Санкт-Петербург. Теперь российских царей хоронили в Петропавловском соборе – первом соборе Санкт-Петербурга. В 1725 году здесь было положено тело Петра I.

Третий пантеон возник уже при советской власти в Москве, вновь ставшей столицей, – он разместился на Красной площади, у Кремлевской стены.

Однако надо заметить, что концепция пантеона заметно изменилась. Если предыдущие пантеоны создавались исключительно для правителей и членов правящих родов, то в революционной Москве пантеон был создан для выдающихся представителей народа. Сначала здесь хоронили погибших героев революции – так, в середине ноября 1917 года были захоронены 240 человек, погибших при установлении советской власти в Москве (о большинстве похороненных не известно ничего, даже имен). Затем начались планомерные захоронения видных деятелей коммунистической партии и государства, героев войны и труда. Захоронение в новом пантеоне стало восприниматься как акт признания заслуг, как своеобразная посмертная награда. Что касается собственно правителей государства, то для них был выделен особо почетный участок; в отличие от политических деятелей и героев, чьи тела подвергались кремации, а урны замуровывались в кремлевскую стену, усопшие «первого ряда» хоронились без кремации. Главным объектом советского некрополя стал

мавзолее В.И. Ленина. За ним в ряд были похоронены правители государства (И.В. Сталин, Л.И. Брежнев, Ю.В. Андропов, К.У. Черненко) и наиболее крупные государственные деятели (Я.М. Свердлов, М.В. Фрунзе, Ф.Э. Дзержинский, А.А. Жданов, М.И. Калинин, К.Е. Ворошилов, С.М. Буденный, М.А. Суслов и др.). Последним правителем, похороненным в данном некрополе, на настоящий момент является К.У. Черненко.

Добавим, что в советское время ставился вопрос о создании новой, более масштабной усыпальницы. 6 марта 1953 года, на второй день после смерти И.В. Сталина, решение о создании такого пантеона было принято совместным постановлением ЦК КПСС и Совета Министров СССР. Был проведен конкурс архитектурных проектов; в них была заметна ориентация на формы зданий римского и парижского Пантеонов. Со временем об этих планах было забыто.

Как видно из вышесказанного, непрерывная традиция создания некрополей правителей в географическом центре государственной власти существовала в России с начала XVI века – с возведения нового Архангельского собора в Кремле, призванного стать великокняжеской усыпальницей (1509 г.). Старейшим правителем, охваченным этой традицией, был Иван Калита (ум. 1340 г.). Собственно, Иван Калита считается первым правителем, который придал Москве статус столичного города; соответственно, он был первым правителем России, органично возникшей из Московского княжества, а значит, – в некрополях покоятся правители России, начиная с самого первого.

Смена некрополей совпадала со сменой политического курса страны: в первом случае – с реформами Петра I; во втором – с социалистической революцией. Смена идеологической парадигмы в конце XX века тоже привела к смене центрального некрополя, но об этом пойдет речь в конце статьи.

Присутствие в пантеоне становилось актом политической борьбы; известны случаи, когда правители, похороненные в некрополе, выносились оттуда противниками. Так, в 1606 году Лжедмитрием было убрано из Архангельского собора упокоен-

ное здесь тело Бориса Годунова (его вынесли через отверстие, специально пробитое в стене). Перезахоронению подвергся и И.В. Сталин – сразу после смерти он был положен в Мавзолей вместе с В.И. Лениным, но вскоре вынесен. Оба случая связаны с кризисными, переломными ситуациями в стране: в первом случае с началом Смутного времени; во втором – с развенчанием «культ личности» и началом политической оттепели.

В кризисные эпохи традиция захоронения правителей могла прерываться – правители погибали вдали от трона, становились жертвой трагических обстоятельств. Примечательно, что после окончания кризисной ситуации обществом прилагались усилия к тому, чтобы вернуть «неправильно» похороненного правителя в полагающийся ему некрополь. Так, в годы Смутного времени царь Василий Шуйский скончался в польском плену и был похоронен близ Варшавы; но в 1635 году царь Михаил Федорович, заключив с Польшей мир, перевез тело царя в Архангельский собор. В новейшей российской истории произошло перезахоронение последнего российского императора Николая II. Он с семьей был убит в Екатеринбурге, останки были спрятаны в одном из ближайших лесов, он в годы перестройки найден, идентифицирован и перевезен в усыпальницу семьи Романовых – Петропавловский собор Санкт-Петербурга. В обоих случаях «неправильное» захоронение произошло в кризисных исторических ситуациях (Смутное время, Октябрьская революция и последующая гражданская война), а «восстановление справедливости» – в годы политической стабилизации (восстановление государственности после Смутного времени; разрушение советской идеологии с «реабилитацией» царизма).

Из длинного ряда российских правителей, погребенных в «государственных некрополях», выпадает разве что Н.С. Хрущев, похороненный на Новодевичьем кладбище в Москве. Причина «невключенности» этого видного политического деятеля в общую для всех традицию очевидна – будучи отстраненным от власти, он скончался на покое, в то время как все остальные правители заканчивали жизнь «на троне».

Является ли уникальным случай России с ее пятивековой традицией поддержания пантеонов правителей? Чтобы прояснить этот вопрос, сопоставим российский материал с зарубежным, сделав особый упор на западноевропейскую и позже – свойственную «западному» миру в целом традицию.

Захоронения правителей государства в культовых сооружениях – практика, часто встречающаяся во многих культурно-исторических ситуациях. Для «государственного некрополя» выбираются центральные, высокостатусные храмы. Некрополи правителей становятся одной из общегосударственных святынь; в них воплощается, с одной стороны, идея исторической преемственности, славы и доблести предков, а с другой – идея божественного покровительства государственной власти и державе в целом. Сакрализация царской власти – явление, уходящее корнями в глубокую древность – обзор информации об обожествлении правителей в разных обществах (от примитивных племен до развитых государств) можно встретить, например, в классическом труде Дж. Фрэзера «Золотая ветвь».

В средние века традиция образования пантеонов правителей процветала. Королей Англии хоронили в Вестминстерском аббатстве, а также в часовне Святого Георга Виндзорского Замка; Шотландии – в бенедиктинском аббатстве Данфермлин; Испании – в Эскуриале; Арагона – в монастыре Санта Мария де Побет; Норвегии – в кафедральном соборе Святого Олафа (Трондхейм); Польши – в Вавельском кафедральном соборе (Краков) и т.д.

Значительно модернизировался подход к созданию официальных государственных некрополей в Новое время. Они стали восприниматься как места захоронения не столько правителей (хотя здесь могут присутствовать и они), сколько выдающихся людей государства. Похороны в официальном пантеоне – скорее как посмертная награда за заслуги перед Отечеством. Например, в парижском Храме Славы, созданном в годы Великой Французской революции, предполагалось хоронить выдающихся людей Франции. В 1806 году Наполеон снова вернул здание во владение церкви, однако традиция захоронения

была продолжена. В XIX веке здание снова обрело статус Пантеона – места захоронения великих людей страны. Важно отметить, что правителей Франции среди них нет.

В XX веке традиция создания пантеонов правителей в целом мало поддерживалась. Мавзолеи для правителей устанавливались преимущественно в социалистических странах; помимо мавзолея В.И. Ленина, существуют мавзолеи Мао Цзэдуна (Китай, Пекин), Ким Ир Сена и Ким Чен Ира (КНДР, Пхеньян), Иосипа Броз Тито (Сербия, Белград) и Хо Ши Мина (Вьетнам, Ханой). В данном ряду можно упомянуть мавзолей Кемаля Ататюрка в Турции.

В нескольких западных странах созданы мемориальные кладбища для выдающихся людей страны, в том числе для правителей. Однако захоронение на них не является обязательным. Так, в США захоронение президентов предполагается на Арлингтонском национальном кладбище. Однако в реальности здесь похоронены только два президента – У. Тафт и Дж. Кеннеди. В Израиле для этого предназначено кладбище на горе Герцля, но из правителей здесь похоронен только Ицхак Рабин. Правители мало представлены или отсутствуют вовсе на государственных мемориальных кладбищах: Бичвуде (Канада), Народном кладбище в Мартине (Словакия), Турецком государственном кладбище, в Пантеоне имени Комитаса (Армения), Пантеоне великих поляков. Обращает на себя внимание, что среди правителей, похороненных на мемориальных кладбищах, высока доля погибших на руководящем посту; возможно, такая гибель является важным фактором для подобной мемориализации.

Сравнивая «западную» и российскую традиции создания мемориальных пантеонов, мы видим, что в средние века они, в принципе, идентичны – официальные некрополи создаются для правителей и членов правящих родов; они располагаются в наиболее значимых культовых сооружениях. В Европе в XVIII веке, а в России – в 1917 году произошла модернизация традиции, пантеоны начали восприниматься как места захоронения выдающихся людей; правители – только одни из них. Однако в России погребение правителей в некрополях сохранялось в течение XX века.

Продолжается ли данная традиция сейчас? До смерти в 2007 году Б.Н. Ельцина можно было ответить утвердительно, так как последний на тот момент умерший правитель государства К.У. Черненко лежал у кремлевской стены. Однако Ельцин был похоронен уже за пределами главного пантеона – на Новодевичьем кладбище.

Однако традиция оказалась устойчивой, сейчас можно говорить о создании четвертого по счету пантеона правителей. Указом Президента Российской Федерации от 11 июля 2001 года № 829 было принято решение о Федеральном военном мемориальном кладбище. В марте 2008 года началось строительство, а 22 июня 2013 года состоялось открытие. На настоящий момент здесь всего два захоронения – неизвестного солдата Великой Отечественной войны и конструктора стрелкового оружия М.Т. Калашникова. Площадь комплекса – 55 га, он рассчитан на 40 тыс. захоронений и предполагается, что на ближайшие 200 лет будет главным кладбищем России. Среди категорий граждан, имеющих право быть похороненными на ФВМК, упомянуты и президенты Российской Федерации. Однако данный мемориал построен в русле общемировых тенденций – он сделан не для правителей, а для выдающихся людей России (в основном военных) в целом.

Как мы уже говорили, создание пантеонов правителей стоит рассматривать как одну из форм символической сакрализации власти – некрополь создается как объект, имеющий высокую общественную значимость; он находится в центре столичного города («центре мира»), часто встроен в культовое здание. Создается символ сакрализованной власти, высокостатусная святыня, призванная стать историческим и идеологическим фактором для сплочения народа, выработки исторической концепции существования. Наличие в России столь долгой непрерывной традиции поддержания подобных пантеонов говорит об определенном устойчивом восприятии обществом государства. Однако нельзя не отметить, что эти традиции со временем трансформируются в общемировом ключе.

English summaries

Balashova Aleksandra

Relations of poiskoviki (Searchers) and world of the Dead: folklore motives and plots

The article describes the most common among Searchers representations about interaction with the world of the Dead. So, Searchers often see prophetic dreams and images, hear voices. Parts of them believe that their souls will meet the souls of soldiers found by them. The souls of fallen soldiers want to be found and reburied in traditional way. At the same time they do not tolerate to scoffremains of soldiers and punish walking in the woods for artifacts with greed. Lo-cus of excavations has own special life, which affects the thoughts and feelings of diggers, draws them to himself.

Biryukova Nadezhda

Transformations of funeral and commemorative rites in the world of living people and way to the Lower world: the case of Shuryshkarsky Khanty

Modern lifestyle becomes more familiar for minor indigenous peoples of Russia including Shuryshkarsky Khanty in Yamalo-Nenets Autonomous district. Nevertheless their commemorative and funeral rites are very conservative and transforming very slightly. In this article the most important elements of these rites of will be considered. As well different kinds of cemeteries, burial places, features of religious syncretism and funeral traditions will be analyzed.

Elutina Marina

Thanatological patterns in gerontological dimension

The ways of determining tanatosituations by elderly people and their attitude to death are regarded based on the use of qualitative methodology.

Ermolin Denis

Between Sunna, Tradition and Trend: Contemporary Death Rites among the Islamized Slavs in Albania

The article negotiates norms, practices and some reflection towards contemporary death and commemorative rites among the Islamized

Slavic-speaking population in Albania (regions of Golo Bordo and Gora). The first part of the article presents the ethnographic data registered by the author during his fieldwork trips to the regions in 2009–2011: it consists of the short description of death and commemorative rites (with basic terminology in the Slavic dialects) and the analysis of tombstones' evolution. In the second part of the article the author claims that the death of a community member (as a factor) and succeeding death rites (as a response) influence different levels of physical, social and mental space of the community and beyond.

Gromov Dmitry

The Necropolises of Russian Rulers: Five Centuries of Tradition

The practice of creating necropolises for the state rulers exists in Russia for five centuries. Within this period three necropolises have been changed: at Archangel's Cathedral in Kremlin (XIV–XVII centuries), at Peter and Paul's Cathedral in St. Petersburg (XVIII–XIX centuries) and near the Moscow Kremlin Wall on Red Square. Changing of necropolis depends on radical shifts of socio-political situation in the country. We can see some sort of regularity: during the political crisis remains of ruler are buried outside the necropolis (Basil IV, Nicholas II), but finally their remains had been placed inside the necropolis. It's perceived as return to stability in the country. During the crisis remains of the rulers could be removed from the necropolis (Boris Go-dunov), or could be leaved but with lower status (Joseph Stalin). The tradition continues up now: the Federal Military Memorial Cemetery was created recently, where offered to bury Presidents of the Russian Federation.

Komelina Natalia

“How the boat ‘Kaganovich’ perished”: texts and practices related to shipwreck in the White Sea

The article deals with texts and practices concerning shipwrecks in the White Sea. It focuses on the story of a 1945 fishing-boat ‘Kaganovich’, which belonged to a collective farm (*kolkhoz*) ‘Liberation’ (*Osvobozhdeniye*) in the village Koida. To memorize the disaster villagers erected three memorial crosses and composed a chronicle song about the shipwreck. A similar song was composed at the Summer Shore (*Letny Bereg*) of the White Sea about the wreck of ‘Lopshen’ga’ and ‘Kultarmeyets’ in 1938.

Kriukova Svetlana

“...We need to say goodbye”: socionormative notions and funeral practice of modern old-believers of Altai (Ust-Koksinsky area of Altai Republic)

The article is based on material collected in Ust-Koksinsky area of Altai Republic and is devoted to the funerary practices of modern old-believers (Bespopovtsians). Our main attention is focused on socionormative mechanisms that lie in the roots of compliance to “corporate” tradition in conditions of variegated ethno-religious environment of Altai. The imperative of the notion connected with the necessity of holding the main stages of funeral ceremony provides its preservation and stability. As collected material had shown the renewal of religious life in Russia contributes to old believers’ maintenance of their regulatory specificity that becomes the main form of actualization of their identity in a surrounding multicultural space.

Levkievskaja Elena

Popular burial service in Saratovskij region (Samojlovskij district)

The article analyzes the modern funeral ceremony in Ukrainian enclave in Saratovskij district. The popular burial service was formed as a part of the local funeral ceremony during Soviet atheist period when church burial service was impossible. The article examines the structure of this custom, participants, and sacral texts are used during ceremony.

Listova Tatiana

Holiday for the meeting of living and dead at cemetery. Modern calendar of commemoration at the Russian-Ukrainian-Belarusian Borderlands

The article is devoted to the study of the funeral and commemorative traditions of the Russian-Ukrainian-Belarusian borderlands. The main attention focuses on analysis of the customs and rites of *Radonica* – the main commemorative day. The specificity of this holiday is determined by the ideas of human existence after death, in which naturalism and irrational perception of life are combined. The article is based on the fieldwork data collected at the border region.

Milenina Miliena

Necrotic texts of the contemporary city: context and pragmatics

The article describes Ukrainian folk burial text as a set of coding of the plan content and expression: verbal, mental, actional, objective codes through folk, ethnological, linguistic, sociological discourse. The modern Ukrainian text fixes a departure from traditional forms. Modifications affected not only the structure of the rite and burial text, but also traditional folk thanatology in a wide sense as a system of national opening up of necrosphere, which semiotic and narrative structures are realized through discursive semantics. Necrotic narratives collected by participant observation are considered in the context of spoken communicative situation as a part of ordinary speech. Analysis of texts is devoted to consideration of the verbal code of burial text within certain subcultures and actional code that reflects the conception of death by a certain group, ways of interacting with the deceased, ideas about afterlife, etc., which greatly differs from the same in traditional culture.

Razumova Irina

Thanatological motives in the documentary texts about the time of socialist construction in the Arctic

The article examines the thanatological motifs and themes in essays, biographies, memoirs literature dedicated to the history of industrial development of the Kola Peninsula in the Soviet period. Presentation of death determined political-ideological evaluation of historical processes and events authors.

Schanina Yulia

Acoustic code of the Rodoma cemetery (Leshukonsky district, Arkhangelsk Oblast)

This article analyzes the audio signal in the cemetery of the Rodoma village. The study was carried out on the data of the folklore archives of SPSU in accordance with the scheme of the communicative act. This article describes mostly non-verbal forms of communication: a bell when visiting the cemetery, banging, shooting, car alarm. Apart from the communication scheme, the article considered singing in the cemetery and funeral accompanied by the accordion as a tribute to the last will of the deceased.

Stepanova Eila

Laments of Praskovja Saveljeva for Her Own Funerals in the Context of the Karelian Lament Tradition

This paper presents laments composed by the talented Karelian lamenter Praskovja Saveljeva (1913–2002) in anticipation of her own funeral in the context of funeral laments collected from her. This paper also addresses the problem of improvisation in the tradition.

Yudkia Anna

The Tomb of Unknown Soldier in The Soviet memorial landscape

In this paper I will reconstruct the history of monuments dedicated to Unknown Soldier. Besides the place of the Tomb of Unknown Soldier will be examined in Soviet memorial landscape, as well ‘neo-pagan’ version of its creation, symbols and practices surrounded this type of memorial.

Zmeyerova Olga

“Was online yesterday...”: the death of the journalist in a small town

The article is devoted to the some stages of the burial ritual. The combination of traditional and contemporary events accompanying the stage funeral ritual, as well as new practices of modern goodbyes are the subject of our consideration.

Сведения об авторах

- Балашова Александра Федоровна* – фольклорист, соискатель МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва; alya_philol@mail.ru.
- Бирюкова Надежда Андреевна* – этнолог, младший научный сотрудник кафедры ЮНЕСКО «Международное образование и интеграция детей-мигрантов в школе» Московского института открытого образования; biryukova.nadezda@yandex.ru.
- Громов Дмитрий Вячеславович* – социальный антрополог, д.и.н., ведущий научный сотрудник Центра по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии РАН, Москва; gromovdv@mail.ru.
- Елютина Марина Эдуардовна* – социолог, д. соц. н., профессор, заведующая кафедрой социологии социальной работы Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, Саратов; elutina133@mail.ru.
- Ермолин Денис Сергеевич* – антрополог, к.и.н., младший научный сотрудник отдела европеистики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург; denis.ermolin@gmail.com.
- Змеева Ольга Васильевна* – этнолог, к.и.н., старший научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН, Апатиты; zmeyeva@rambler.ru.
- Комелина Наталья Геннадьевна* – фольклорист, к. филол. н., Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; komlmg@mail.ru.
- Крюкова Светлана Станиславовна* – этнолог, к.и.н., старший научный сотрудник Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН, Москва; krjukova@list.ru.
- Левкиевская Елена Евгеньевна* – этнолингвист, д. филол. н., ведущий научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва; elena_levka@mail.ru.
- Листова Татьяна Александровна* – этнолог, к.и.н., старший научный сотрудник Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН, Москва; listova.ta@mail.ru.
- Миленина Милена Михайловна* – филолог, к. филол. наук, научный сотрудник отдела антропологии человеческого интеллекта, Институт одаренного ребенка Национальной академии педагогических наук Украины, Киев; dead_dahlia@ukr.net.

Разумова Ирина Алексеевна – антрополог, д.и.н., главный научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН, Апатиты; irinarazumova@yandex.ru.

Соколова Анна Дмитриевна – антрополог, к.и.н., научный сотрудник Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН, Москва; annadsokolova@gmail.com.

Степанова Эйла Петровна – фольклорист, магистр философии, докторант кафедры фольклористики Хельсинкского университета, Хельсинки; eila.stepanova@helsinki.fi.

Шанина Юлия Сергеевна – филолог, студентка III курса филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург; ulia_shan_93@mail.ru.

Юдкина Анна Борисовна – антрополог, соискатель Института этнологии и антропологии РАН, Тула; a.b.yudkina@gmail.com.

Научное издание

**Memento Mori:
похоронные традиции
в современной культуре**

Составители

Соколова Анна Дмитриевна

Юдкина Анна Борисовна

Утверждено к печати

Ученым советом

Института этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Компьютерная верстка: Д.В. Громов

Редактор Д.В. Громов

Художник Е.В. Орлова

Подписано в печать 5.03.2015.

Формат 60 × 84 $\frac{1}{16}$. Усл.-печ. л. 18,4.

Тираж 300 экз. Заказ № 57

Участок множительной техники

Института этнологии и антропологии РАН

119991 Москва, Ленинский проспект 32А