



Сергей Кан  
Профессор антропологии  
Дартмутский колледж, США  
Центр Дэвиса по российским и евразийским  
исследованиям Гарвардского университета  
[sergei.a.kan@dartmouth.edu](mailto:sergei.a.kan@dartmouth.edu)

Сфера научных интересов:  
культура и история североамериканских индейцев  
(в особенности Аляски)  
death studies  
история культурной антропологии  
ethnicity and nationalism  
антропология религии  
Россия

**Интервью-дискуссия:  
«Death studies  
и западная антропология»**



**1**



### **Сергей Мохов:**

Сергей, здравствуйте. Я очень рад, что вы согласились сегодня поговорить с нами – со мной и с будущими читателями нашего журнала. Это важно для нас всех – иметь возможность обсудить с заграничным коллегой какие-то действительно важные и структурные вещи. Я надеюсь, что наша беседа пройдет в рамках интересного и насыщенного диалога.

И такой вводный первый вопрос. Он такой очень общий, надеюсь, не испугаетесь – что такое смерть, что это как объект изучения?

### **Сергей Кан:**

Я не терплю одного – это говорить о вещах, которые я не знаю. Я не теоретик широкого профиля, а смерть – это все-таки тема, касающаяся очень многих областей научного знания. Я не Филипп Арьес, чтобы писать большие теоретические работы, я антрополог, прежде всего. А это значит, что я эмпирик, практик и мне ближе поле. Я думаю, вы понимаете, о чем я говорю.

### **Сергей Мохов:**

Я вас понимаю. Это довольно частая проблема социальных исследователей, которые, работая с теоретическими конструкциями, особенно если те им импонируют, пытаются их применить к полю. Я бы даже сказал – насильно встроить в поле. Такая ситуация получается: есть эмпирический материал, есть теоретическая рамка, и вот исследователь начинает пытаться их склеить, воткнуть друг в друга. Поэтому, конечно, разумно, если мы будем говорить о такой grounded theory – поле, которое дает нам теорию.

**Сергей Кан:**

Абсолютно точно. Поэтому я немного расскажу о том, чем я занимался, и как пришел к исследованию смерти. Дело в том, что я этнограф и начинал с изучения индейцев тлинкитов Аляски. Начал в 1979 г. и с тех пор бываю там не реже одного раза в год. Я уже принят в семьи, в кланы. То есть проблем с полем никаких нет, как вы понимаете. Культ предков у них очень развит, они верят в переселение душ. У них очень многое построено на вере в помощь предков – что они наблюдают за тобой и так далее. Но ты, в свою очередь, должен помнить о них, периодически посылать им пищу, сжигая ее, а, главное, тожественно произносить их имена и титулы и передавать их родственникам по материнской линии на мемориальных потлачах. Эти обряды, несмотря на сильную христианизацию, сохраняют очень архаичные черты. Я хотел изучать именно эту сторону жизни. Меня интересовали обрядовые практики, связанные с культом предков, а они, как вы понимаете, сильно пересекаются с похоронно-поминальной обрядностью. Причем у индейцев Аляски заметно заимствование каких-то элементов из православия. Например, поминовение на 40 дней. Они, правда, этого уже не помнят, но продолжают исполнять. У них это все дополняется русской традицией поминальной трапезы с умершим, на которой он незримо присутствует. Такой интересный момент.

Я был тогда очень молод, когда приехал изучать, мне было 26 лет. Я был из большого города, из семьи, где еще, по сути, почти никто на моих глазах не умирал, и поэтому меня это очень потрясло. Я стал думать о смерти, в философском плане в том числе.

Вообще, как я и сказал, тема смерти сильно укоренена в повседневной жизни аборигенов Аляски, но это отнюдь не значит, что на эту тему с ними легко говорить.

Этнограф должен улавливать какие-то тонкие моменты скорби, эмоций, проявлений властных механизмов. Ведь для антрополога очень важно находиться в поле, чувствовать его и знать. Со смертью приблизительно так же — это очень непростая тема для исследований.

### **Сергей Мохов:**

Российский социолог Дмитрий Рогозин, например, писал, что они не могли никак войти в поле, а хотели исследовать отношение к смерти, и тогда они стали задавать простой вопрос респондентам: «А можно ли с вами поговорить о смерти?». Такой этнометодологический эксперимент.

Но все же, есть какие-то границы для death studies? Мы, например, знаем, что смерть инструментально используется в политике как мощное табу. Например, видим, что споры вокруг погибших солдат на Украине, участие или неучастие российских солдат, их захоронения вызывают очень много эмоций. Это тоже интересный предмет для исследования. Тоже объект для death studies.

### **Сергей Кан:**

Ну, не знаю насчет Дмитрия Рогозина, мне это кажется не совсем корректным — вот так выходить к респондентам. Хотя это и является любопытным экспериментом, конечно.

Касательно death studies — я сейчас говорю только об антропологии или близко прилегающих к ней социальных дисциплинах.

Мы не можем тут говорить о литературе, искусстве. Это слишком широкие области. Понимаете, смерть она присутствует везде — во властных отношениях, в социальной структуре. Вы очень верно это подметили. Тут власть на уровне племени, касты, страны, города — любой структуры. Это и ритуалы, и использование культов солдат, умерших и т.д. В Америке есть и такие исследования — как политические партии используют эмоции, вызываемые смертью, в своих целях. В том числе теракты, ксенофобия — это все вопросы одного порядка. «Наших бьют» — это одно, а тут и «наших убивают» — это все очень интересно.

Вот если вы следили за украинским майданом — у них тоже интересно конституировался культ умерших — небесная сотня. Свои герои, свои мертвые.

### **Сергей Мохов:**

Здесь вопросы мертвых очень сильно вплетаются в проблемы конструирования национальных нарративов. Появление своих героев, которые окропили наше будущее кровью — сакральная жертва. Причем все это функционирует в логике коммеморативного дарообмена: получается, что погибшие — они как бы отдали жизнь за нас, а мы теперь их помним за это. Память в обмен на вклад в наше будущее. Такое мощное разрушение социальной ткани времени, темпоральности.

### **Сергей Кан:**

Да-да, именно так. И российский случай с «Бессмертным полком» — это тоже продолжение всей этой истории с покойниками, героями, национальным нарративом. Наши деды погибли, а мы живы, вот мы идем,

а они незримо рядом с нами. Это все очень интересно и, несомненно, ждет своего исследователя. Не понятно, то ли это придумано властями, то ли это идет все снизу, «из народа», так сказать.

Здесь вопросы мертвых очень сильно вплетаются в проблемы конструирования национальных нарративов. Появление своих героев, которые окропили наше будущее кровью – сакральная жертва. Причем все это функционирует в логике коммеморативного дарообмена: получается, что погибшие – они как бы отдали жизнь за нас, а мы теперь их помним за это. Память в обмен на вклад в наше будущее

**Сергей Мохов:**

Или, например, чудесные русские «красные похороны» – революционные демонстрации на похоронах активистов в начале XX века.

**Сергей Кан:**

Да, Кетрин Вердери об очень схожем совершенно замечательно писала – как похороны или что-то связанное с мертвыми превращается в политический акт, в волеизъявление. Такие акты хорошо создают и упорядочивают сообщества, проводя четкую грань между скорбящими и всеми остальными. Смерть оказывается нужна живым, чтобы узнать, кто есть кто.



## Смерть оказывается нужна живым, чтобы узнать, кто есть кто

**Сергей Мохов:**

Давайте вернемся к вопросу об исследованиях. Мне кажется, что тут очень важно максимально корректно входить в поле, когда мы работаем с такой тонкой «материей». Вопрос определенной профессиональной этики.

**Сергей Кан:**

А вы себя кем считаете? Этнографом?

**Сергей Мохов:**

Если можно так сказать, скорее социальным антропологом.

**Сергей Кан:**

Тогда отлично, мы с вами коллеги, вы поймете, о чем я говорю. У нас есть этический кодекс, есть список рекомендаций, что можно и нужно говорить, а что нет. Это правильно и важно. Нужно оставаться человеком, прежде всего. И быть терпимым и внимательным к человеческому горю. Здесь сами методы должны быть очень неформальными. Вы же не будете на похоронах идти с тетрадкой и записывать, что происходит, и заглядывать под крышку гроба. Хотя, справедливости ради, я должен сказать, что мои респонденты очень гордятся своими похоронами, и там много всего интересного и очень открытого для коммуникации. С интервью сложнее. «Можно с вами поговорить о смерти?» – может быть не совсем этично, хотя, повторяюсь, и интересно.

У меня очень интересно с полем получилось – я оказался на одних похоронах, и меня потом стали звать и дальше. На по-

минки, похороны и т.д. «Сергей, ты был на похоронах, теперь ты должен прийти на 40 дней [«forty-day party»]. Побывав на одних похоронах, я как-то незаметно стал частью их сообщества, разделив горе. Informal conversation с методологической позиции.

Нужно оставаться человеком, прежде всего. И быть терпимым и внимательным к человеческому горю. Здесь сами методы должны быть очень неформальными

Вообще можно и починить ограду на кладбище для респондентов, чтобы войти в поле, стать частью, расположить доверие.

### **Сергей Мохов:**

Мне кажется, это и отличает хорошего социального исследователя, как ни парадоксально звучит. Отличает умение сделать поле «своим» — понять и почувствовать своих респондентов, полюбить их. А с темой death studies — разделить их горе, пережить его вместе.

### **Сергей Кан:**

Мне кажется, что есть вообще часть людей, которая, кстати, тему смерти не табуирует. По крайней мере, так показательно. Например, те же пенсионеры, люди пожилого возраста. Мне представляется, что они довольно легко идут на контакт и с ними можно говорить на такую тему — они ее рефлексировать, она им интересна. Молодежь же редко когда думает о смерти, пока с ней не столкнется. Это и логично и нормально.

### **Сергей Мохов:**

Да, у меня был чудесный случай с полем, когда работал с Рогожским кладбищем — самым полезным респондентом оказалась пожилая женщина, которая часто посещает кладбище, причем не только с целью навестить могилы родственников. Эта чудесная дама ходит на кладбище с самыми разными целями — в том числе, чтобы использовать надгробные памятники как своего рода методический обучающий материал для своей внучки: «Вот посмотри, этот парень утонул, потому что купался в неполюженном месте. Так делать нельзя».

Хотя в то же время охранник кладбища, который также был респондентом, гонял меня оттуда, полагая, что я занимаюсь вандализмом.

### **Сергей Кан:**

А вот это очень интересная тема — отношение к своим мертвым. Как с этим обстоят дела в России, как вам кажется?

### **Сергей Мохов:**

Я думаю, что это очень актуальная проблема для России и российского общества. Кровавый XX век с губительными войнами, революциями, репрессиями и ГУЛАГом, как мне кажется, извратил отношение к смерти — обесценил человеческую жизнь, индивидуальность, человеческое горе. Смерть стала повседневностью, абсолютно утилитарной вещью.

Удивительное дело, как советские войска хоронили своих солдат — в общие огромные могилы. Даже не могилы, а рвы. Без опознавательных знаков, без права на имя. Никакого подвига конкретного солда-

та. Все обезличено – 28 панфиловцев (даже несмотря на абсолютную фальсификацию этой истории), неизвестный солдат, павшие герои – даже в дискурсе отсутствует хоть какое-то указание на личность человека.

Об том отлично, кстати, сказано у Моники Блэк в книге «Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии».

### **Сергей Кан:**

Мой дедушка был одним из самых молодых генералов медицинской службы, он служил на украинском фронте. Так вот, он вел дневники, и там есть удивительные заметки, где он удивлялся тому, как советская армия хоронит своих солдат. В общие могилы, без маркеров, без камней. Не говоря уже о мертвых телах врага. Причем речь идет не только о времени, когда приходилось отступать и обороняться, но и уже о 1943 г., о наступлении. Главное «Вперед, на Берлин!» – никакой человечности. Мой дедушка очень по этому поводу переживал. Тотальное равнодушие.

И второй момент: помню, мальчишкой, мы были под Ленинградом, вернее под Выборгом (территорией, захваченной СССР в 1939 г.) и я видел, как русские крестьяне строили из финских могильных плит какие-то укрепления для свинарника, как-то использовали в качестве стройматериалов. Меня это тоже поразило – ведь это крайне показательный момент.

### **Сергей Мохов:**

Да, это грустно. В России даже нет законодательства для сохранения старых кладбищ, для их защиты как архитектурных и историко-мемориальных объектов.

## Сергей Кан:

Как я уже говорил — это очень показательно. То, как мы относимся к мертвым, к смерти — это всем может много сказать об обществе.

Есть, кстати, еще один важный аспект для исследователя: как мы должны говорить и писать о смерти?

**То, как мы относимся к мертвым, к смерти — это всем может много сказать об обществе**

Я всем рекомендую ознакомиться со статьей Renato Rosaldo «Grief and a Headhunter's Rage». Дело в том, что Ренато — потрясающий исследователь. Он вместе с женой долгое время занимался исследованием филиппинских горных племен. И они ему долгое время говорили о grief — о некоей скорби, об эмоциях, об агрессии, которая тебя переполняет, когда близкий человек умирает, и даже вдохновляет нападать на враждебные соседние племена. И Ренато долгое время, как такой матерый структуралист, не обращал на это внимания.

Однако случилось страшное горе — у него умерла жена во время их полевых исследований, упала с обрыва. Он страшно был убит горем, более года ничем не мог заниматься. И вот в 1983 г. он делает свой первый доклад, который потом стал статьей, собственно, «Grief and a Headhunter's Rage», где он говорит интересные вещи.

Во-первых, обвиняет антропологов, которые пишут о смерти, в том, что они это делают безэмоционально, холодно. Потому что нельзя так писать, это не обряд посева хлеба — это очень важный эмоциональный

обряд. И писать, и говорить об обрядах смерти надо сопереживая.

Потому что нельзя так писать, это не обряд посева хлеба — это очень важный эмоциональный обряд. И писать, и говорить об обрядах смерти надо сопереживая

Второй момент: он пишет, что понял, о чем говорили эти филиппинские племена — илонготы они называются. Когда он увидел тело жены, понял, что она мертва, его переполняли чувства отчаяния, злости и агрессии. И тут он вспомнил свои племена, которые изучал, как они ему говорили о чувстве ненависти. И вот, собственно, текст об этом.

Ренато ввел такой термин, который мы сейчас используем, «Cultural Force of Emotions». Это о том, что эмоции бывают разные. И это нужно учитывать.

Сейчас антропологи стали писать о смерти более литературно, и это нормально. Не стоит бояться, что это некий уход от академизма, никак нет.

Сейчас антропологи стали писать о смерти более литературно, и это нормально

### **Сергей Мохов:**

А что вообще сейчас в тренде в американских death studies? А то мы говорим о каких-то устоявшихся антропологических областях, я имею в виду исследования

племен, архаичных обществ. А что насчет современной Америки?

### **Сергей Кан:**

Это такая же широкая тема. Сейчас внимание исследователей привлечено к новым методам и формам памяти, в том числе и похоронно-поминальных практик. Я говорю об Интернете прежде всего. Мы видим, как меняется отношение к смерти, к процессу умирания. Например, человек может вести блог, где рассказывает о том, как он борется с болезнью, со своим горем, или с тем, как умирает его близкий, необязательно он сам. Это все, конечно, новые формы и новые модели рационализации смерти.

### **Сергей Мохов:**

Как мне кажется, тут интересно конституируется, как человек начинает задаваться вопросами о репрезентации собственной смерти. Смерть, умирание и память, свои и близких, подчиняются неким потребительским правилам рынка, даже скорее такому символическому статусу по Бурдьё — представлению о «хорошей смерти».

В этих онлайн-дневниках смерти есть даже некий элемент шоу. Все следят, как человек болеет, собирают деньги, обсуждают, конструируют сообщество вокруг этого. Потом человек умирает, группа в социальной сети становится сообществом памяти.

### **Сергей Кан:**

То, о чем вы говорите, это такой вид death tourism. То есть существуют люди, которые как-то нездорово интересуются смертью, смертностью, и они серфят в Интернете в поисках подобной информации. Для них — да, это, прежде всего, некое шоу.

### **Сергей Мохов:**

Но не обязательно death tourism. Мы же видим, как мир следит за войной, терактами, сводками о человеческих жертвах, огромное количество ТВ-передач посвящено катастрофам, авариям. Это все новое медиапространство, которое устанавливает новые правила взаимодействия с ранее табуированной темой. Даже точнее – с вытесненной темой.

### **Сергей Кан:**

Соглашусь, да. Однако некоторые из ранее мной упомянутых сообществ напрямую помогают родственникам переживать горе – они получают возможность обсуждения, рефлексии и как итог – примирения с горем.

### **Сергей Мохов:**

Это факт.

### **Сергей Кан:**

Я вообще могу сказать, что тело как центральный элемент похорон уходит. То есть похороны – это больше не объект манипуляций, обрядов. Если сейчас вы придете на американские похороны (особенно в среде людей среднего класса с высшим образованием), все скорее будут говорить о памяти – чем занимался человек, что сделал. Это интересная трансформация – похороны теперь не ритуальное включение в общность предков, а некая все же коммеморативная процедура.

**В Америке скорее популярны какие-то биологические аспекты изучения умирания – как работают хосписы, клиники, больницы**



Вообще, я не могу сказать, что death studies, в частности в фокусе похоронно-поминальной обрядности, так уж развиты. В Америке скорее популярны какие-то биологические аспекты изучения умирания – как работают хосписы, клиники, больницы. То есть непосредственно то, что связано с процессом умирания, а не похорон, burial, cremation, и т.д.

### **Сергей Мохов:**

Сергей, может быть, вы сможете посоветовать нашим читателям какие-то важные фундаментальные вещи для прочтения?

### **Сергей Кан:**

Ну, опять же, я оговорюсь, что это будут книги по антропологии смерти, то есть death studies, но с антропологическим уклоном.

Как субдисциплина death studies уходят своими корнями к классическим исследованиям погребальных ритуалов – как те, что делали Роберт Герц, Арнольд Ван Геннеп и даже в какой-то степени Эмиль Дюркгейм.

Так, Герцианский анализ физической и символической трансформации мертвого тела и его различной «духовной» атрибутивности вроде души, духа и т.д. привлекает огромное количество исследователей, которых интересуют не только похороны, но и коммеморативные обряды. То, что сам Герц называет secondary treatment of the dead («вторичная обработка мертвых»). Подобные исследовательские работы были распространены в 1960–1980 гг. К их числу можно отнести:

*Loring Danforth. Death Rituals of Rural Greece. Princeton University Press, 1982.*

*Peter Metcalf. A Borneo Journey into*

*Death: Berawan Eschatology from Its Rituals. University of Pennsylvania Press, 1982.*

*Sergei Kan. Symbolic Immortality: Tlingit Potlatch of the 19th Century. Smithsonian Books, 1989.*

А также, конечно, *Peter Metcalf, Richard Huntington. Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Rituals. Cambridge University Press, 1991.* Это идеальный пример того, как проводились исследования в обозначенный временной период в области антропологии смерти.

Более сложной с теоретической точки зрения является работа британских антропологов *Maurice Bloch, Jonathan P. Parry. Death and Regeneration of Life. Cambridge University Press, 1982.* В ней авторы продолжают теоретическую линию Герца – символизм похоронных обрядов, которые они пытаются связать с политической функцией, с властными механизмами. О чем мы как раз сегодня с вами и говорили.

Начиная с 1990-ых гг. стали появляться работы, в фокусе которых оказывается не только обряд как таковой, но и эмоциональная его составляющая. О чем мы тоже уже говорили выше. Во многом это заслуга Ренато Росальдо. Популярными темами исследований становятся связь между духами и живыми, роль ритуальных специалистов, морги, скорбь, опыт умирания. Этого всего мы тоже коснулись сегодня в ходе нашего разговора. Мои любимые работы из этой области:

*Piers Vitebsky. Dialogues with the Dead: the Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India. Cambridge University Press, 1995.*

*Jonathan P. Parry. Death in Banaras. Cambridge University Press, 1994.*

*Conklin, B. Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society. University of Texas Press, 2001.*

*Nancy Scheper-Hughes. Death Without Weeping: the Violence of Everyday Life in Brazil. University of California Press, 1993.*

Еще одна интересная работа, которую необходимо выделить, это книга *Katherine Verdery. The Political Life of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change. New York: Columbia University Press, 1999.* Она заслуживает внимания благодаря своему акценту на связи культа смерти, насилия и современной политики. Вашим читателям может быть очень интересно.

Немало работ в интересующей нас с вами области вышло в Японии. Отмечаю следующие:

*Hikaru Suzuki. The Price of Death: Funeral Industry in Contemporary Japan. Stanford University Press, 2000.*

*Hikaru Suzuki ed. Death and Dying in Contemporary Japan [Collection of essays by various social scientists] Routledge, 2013.*

*Satsuki Kawano. Nature's Embrace: Japan's Aging Urbanities and New Death Rites. University of Hawaii Press, 2010.*

*Sebastien Penmellen Boret. Japanese Tree Burial: Ecology, Kinship and the Culture of Death. Routledge, 2014.*

Монографии Кавано и Борета особенно интересны, так как они посвящены совершенно новым обрядам, идущим в разрез с традиционными японскими. Так, например, Борот описывает и анализирует новую практику, состоящую из захоронения праха умершего на специальном кладбище, на котором нет традиционных могильных маркеров в виде ancestor tablets, а практикуется лишь посадка дерева на

месте захоронения. Такая же практика tree burial постепенно становится популярной и в США и в Англии. Об английских tree burials тоже уже есть антропологические публикации. Такого рода кладбища особенно популярны среди людей, придерживающихся экологических взглядов.

Из области исследований смерти не как обряда, а как социального действия, с упором в медицину, можно выделить следующие работы:

*Margaret Lock. Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death. University of California Press, 2002.*

*Sharon Kaufman. And a Time to Die: How American Hospitals Shape the End of Life. University of Chicago Press, 2005.*

*Susan Long. Final Days: Japanese Culture and Choice at the End of Life. University of Hawaii Press, 2005.*

### **Сергей Мохов:**

Какой шикарный список! Спасибо. Тогда последний вопрос – следите ли вы за русскоязычными публикациями?

### **Сергей Кан:**

Начать следует с того, что русская культура крайне богата на мортальную тематику. Ритуалам уделено огромное внимание. Не говоря уже о той дикой трансформации, которую пережило российское общество в XX веке. Здесь есть над чем подумать и что изучать.

Кстати, вот еще несколько полезных книг вам:

*Catherine Merridale. Night of Stone: Death and Memory in 20th Century Russia. Viking Adult, 2001 and Ivan's War: Life and Death in the Red Army, 1939-45. Picador, 2006.*

*Nina Tumarkin. Lenin Lives: the Lenin Cult in Soviet Russia. Harvard University Press, 1983 and The Living and the Death: the Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia. BasicBooks, 1994.*

Я не очень знаком с работами российских ученых, кроме случайных статей, что мне попадаются в «Антропологическом форуме» и «Этнографическом обозрении». Но я слежу за вашим блогом и сайтом и встречаю очень интересные публикации. Надеюсь, и с вашим журналом у вас все получится.

**Сергей Мохов:**

Спасибо за интересную беседу!



Светлана Еремеева  
Доцент кафедры истории и теории культуры ОСКИ  
(отделения социокультурных исследований) РГГУ  
Кандидат культурологии  
[u5020@yandex.ru](mailto:u5020@yandex.ru)

Сфера научных интересов:  
memory studies  
коммеморативные практики  
death studies

**То, о чем молчим...  
Почему death studies не популярны  
в современной России?**



**2**





Смерть роднит человека с животным миром. Сознание смерти отделяет от него. Формы этого сознания настолько разнятся во времени и пространстве, что становятся дифференцирующим признаком культур и оказываются предметом исследовательского интереса. Так возникают death studies. Моя недавняя попытка разобраться в частном вопросе этого проблемного поля – подходах к изучению некрологов и объявлений о смерти на английском и немецком языке – дала неожиданный побочный результат: оказалось, что исследования имеют столь высокую культурно-языковую корреляцию (немецкие исследователи настаивают и на различии языкового и культурного мира), что интегрировать их в единое описание оказывается невозможным. Разные традиции поминания предполагают разные традиции понимания, и, следовательно, разные традиции изучения. Практика и изучение практики предстают связанными между собой настолько тесно, что отделить их друг от друга невозможно. Поэтому для предположений относительно причин непопулярности изучения смерти в современной России мне придется обращаться как к попыткам этого самого изучения, так и к фактам, демонстрирующим отношение к смерти здесь и сейчас.

Поэтому для предположений  
относительно причин  
непопулярности изучения смерти  
в современной России  
мне придется обращаться  
как к попыткам этого  
самого изучения, так и к фактам,  
демонстрирующим отношение  
к смерти здесь и сейчас

## «Идущие на смерть»

В августе 2014 г. прошли тайные похороны псковских десантников. Внимание к ним привлекли журналисты и блогеры, отметившие сначала внезапное прекращение активности в аккаунтах некоторых десантников, затем появление информации о похоронах одного из них, затем пропажу не только этой информации, но и целых страниц из сети, с последовавшей странной историей с подставными людьми, отвечавшими на телефонные звонки. 25 августа независимая газета «Псковская губерния»<sup>1</sup> опубликовала материал с фотографиями двух могил бойцов псковской дивизии ВДВ, погибших при неизвестных обстоятельствах. На следующий день на журналистов, приехавших из Москвы и Петербурга в Псков, было совершено нападение. С могил десантников пропали таблички с именами, траурные венки и ленты. 29 августа был жестоко избит издатель «Псковской губернии» Лев Шлоссберг<sup>2</sup>.

«Deutsche Welle» писала: *«Тайные похороны российских десантников под Псковом взбудоражили Рунет. Многие блогеры уверены, что это событие доказывает вторжение войск РФ на восток Украины, и возмущены молчанием властей страны»*. Выводы были наивными: *«Последствия истории с гибелью и похоронами псковских десантников для властей России будут самыми трагичными, считают многие участники дискуссий»*. Хотя прогноз из фейсбука Виктора Шендеровича (приводимый тут же), как показало дальнейшее развитие событий, больше соответствовал реалиям современной России: *«Страна молча съела гибель моряков «Курска», молча съела убийство детей Беслана, молча съест и трагедию псковских десантников, посланных на убой анонимно»*<sup>3</sup>.

В течение следующего года были некие движения в сети, выносившие на поверхность новые истории о гибели и пленении российских военнослужащих, они довольно быстро затихали, в мае 2015 г. появилось расследование гибели трех российских спецназовцев в Донбассе<sup>4</sup>, а вскоре — указ президента от 28.05.2015 г.

<sup>1</sup> Семенов А. Война спишет все // Псковская Губерния. 2014, 26 августа — 2 сентября. <[http://gubernia.pskovregion.org/number\\_705/00.php](http://gubernia.pskovregion.org/number_705/00.php)> (дата обращения 01.08.2015).

<sup>2</sup> Пономарев А. В Пскове избит рассказавший о похоронах десантников оппозиционер // Слон. 2014, 30 августа. <<http://slon.ru/fast/russia/v-pskove-izbit-rasskazavshiy-pro-pokhorony-desantnikov-oppozitsioner-1150155.xhtml>> (дата обращения 02.08.2015).

<sup>3</sup> Виноградов Е. Блогозрение: за что погибли псковские десантники? // DW. 2014, 30 августа. <<http://www.dw.com/ru/блогозрение-за-что-погибли-псковские-десантники/a-17890014>> (дата обращения 01.08.2015).

№ 273 «О внесении изменений в перечень сведений, отнесенных к государственной тайне», запретивший обсуждать подобные истории<sup>5</sup>. Разговор был окончен, так, по сути, и не начавшись. Смерть по приказу власти была обезличена. Ave, Caesar, morituri te salutant!

<sup>4</sup> <http://yodnews.ru/news/2015/05/21/donbass>, <http://ruslanleviev.livejournal.com/36035.html>

## Смерть по приказу власти была обезличена Ave, Caesar, morituri te salutant!

### Что для немца смерть, то для русского...

Норберт Элиас в начале 1980-х гг., подводя итог (как ему казалось) понимания смерти в европейской культуре эпохи модерности, заметил: «*Особенность превалирующего отношения к смерти сегодня воспринимается только тогда, когда поведение сравнивается с другими временами или другими обществами*»<sup>6</sup>. То есть изнутри определенного культурного сообщества социальные рамки кажутся естественными, природными, заданными изначально. Насколько может быть исследована проблема изнутри культуры – еще вопрос. Тем интереснее попытки увидеть ее как бы со стороны.

Весной 2015 г. в Москве вышла из печати книга американки Моника Блэк «Смерть в Берлине» – неожиданная для российского книжного рынка новинка.

Основанная на чрезвычайно внятно проговоренных посылках («*Через ритуалы и обычаи смерти и через меняющееся отношение к своим покойникам жители Берлина формулировали новое понимание того, что они являли собой как общность. <...> Смерть... показывает нам роль человеческого воображения, коллективных структур морали и эмоциональных паттернов в истории*»)<sup>7</sup>, книга рассматривает практики, окружающие смерть (в конкретной культуре, в конкретное время), как способы, которыми люди определяют коллективную идентичность. Вывод автора касается происходящих в течение XX века изменений в обществе: «*...история смерти служит одним из способов понима-*

<sup>5</sup> Указ Президента Российской Федерации от 28.05.2015 № 273 «О внесении изменений в перечень сведений, отнесенных к государственной тайне, утвержденный Указом Президента Российской Федерации от 30 ноября 1995 г. № 1203» // Официальный интернет-портал правовой информации. 2015, 28 мая. <<http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201505280001>> (дата обращения 01.08.2015).

<sup>6</sup> Elias N. The loneliness of the dying/ trans. by E.Jepson. N.Y., London: Continuum, 2001. P. 11.

<sup>7</sup> Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии / Пер. с англ. В.А. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 15.

ния этого непрерывного изменения. Более того, история смерти обладает тем преимуществом, что позволяет нам понять моральные коды, обычно невысказанные и неписанные, которые определяют общество и становятся основой для его трансформации в меняющихся контекстах»<sup>8</sup>.

Исследование это, несомненно, принадлежит к полю *death studies*, которое не имеет дисциплинарных границ. «По идее мы обладаем полнотой научных и социокультурных способов, готовых пролить свет на отношения между человеческим существованием и смертью, это: философия – в смысле отражения конечности и временности, история – как наука о прошлом, литература – как способ исследования воображаемого и символических корней смерти, религия – в смысле производства надежды, медицина – как инструмент отсрочки смерти, социология и психология с их специфическим научным инструментарием»<sup>9</sup>. Список открыт – в него еще как минимум должны войти антропологи, этнографы, экологи, искусствоведы и лингвисты. У разных подходов – разный инструментарий, разные методы, разные источники, однако общность предмета анализа оказывается структурирующей чертой. Собственно, смерть оказывается здесь не только предметом, но и самим инструментом анализа, препарирующим мораль, общество, человека, искусство и т.д. Мы не можем изучать смерть, но мы можем изучать с разных (дисциплинарных) точек зрения процесс выстраивания отношений со смертью.

Книга американского исследователя о немецком опыте, конечно, имеет неафишируемый и неизбежный кросс-культурный подтекст: взгляд автора все время ищет сходное и различное в двух культурах, пытаясь через это описать особенности немецкой идентичности. Но взгляд с нашей (с третьей) стороны при этом оказывается еще интересней: он выявляет лакуны, то, чего у нас нет, с чем нет сравнения, к чему нет собственного отношения. И базовыми понятиями в этом случае оказываются «достойная смерть» и «благоприятное обращение с мертвыми». Блэк проверяет, как

<sup>8</sup> Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии / Пер. с англ. В.А. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 348.

<sup>9</sup> Rotar M., Teodorescu A. Steps in the cold shadow // Dying and death in the 18th-21st century Europe / Ed. Marius Rotar and Adriana Teodorescu. Cambridge, 2011. P. 1.

они работают у немцев в разные времена, при разных политических режимах; но ей не приходит в голову, что они могут быть нерелевантными для иной культуры. Страх перед массовой, обезличенной смертью кажется ей, также как и немцам, естественным. Необходимость этого опыта для идентичности не проблематизируется. М. Блэк только (как само собой разумеющееся) упоминает о том, что для немцев русские были варварами просто потому, что они хоронили своих солдат в братских могилах, а с этим у немцев ассоциировалось бесчестие.

## Часто вполне конкретные death studies приводят к довольно широким выводам

Часто вполне конкретные death studies приводят к довольно широким выводам, и книга Моники Блэк содержит ряд интересных высказываний о XX веке, сильно изменившем порядок смерти. Отношение к смерти дает неожиданную точку зрения на многое происходившее в XX столетии не только в Германии. Казалось бы, экстраполяция этого немецкого опыта на отечественный при чтении неизбежна. Как минимум, для нас могли бы быть интересны и невольно возникающие параллели обновления ритуалов смерти при новом порядке в 1930-е гг., и дискретный характер самой возможности разговора о смысле массовых смертей, приведший к «удобной памяти», преодоление которой заняло потом многие десятилетия.

Нельзя сказать, что книгу не заметила читающая публика (что для научного труда бы не было неожиданностью). Несомненно, она вызвала интерес. Научных рецензий мне не попало, но ряд уважаемых ресурсов разместил у себя отрывки из монографии (без комментариев). На одном из файлообменников за несколько месяцев книга набрала более 2,5 тысяч скачиваний (при рейтинге 7 из 10). Попала она и в топ-лист рекомендаций критиков в модном ныне жанре «что почитать на этой неделе», хотя оценить ее авторы затруднились.

Лев Данилкин в «Афиша-Воздух» предложил ее как «альтернативную историю Берлина»: *«Очерк широко распространившейся, по объективным причинам, в немецкой столице между 1920-ми и 1960-ми годами одержимости смертью и особой культуры смерти. Нюансы погребальных обрядов, устройство кладбищ и военных мемориалов, смерть и психология проигравших, смерть в поп-культуре»*. Это полный текст. Петербургское издание «Собака.ру» (Артем Лангенбург) было так же лаконично: *«Лучший гуманитарный научпоп последнего времени из числа переведенных текстов. Особенно накануне 70-летия капитуляции нацистской Германии во второй мировой войне. Немецкий историк (sic! – С.Е.) написала параллельную историю Берлина, начиная с нищей вольницы веймарских 20-х и заканчивая временами строительства Стены и разделения города. Важный для формирования нацистского культа смерти фон она рисует, рассказывая о кладбищах, военных мемориалах и прочих атрибутах почитания Танатоса»*.

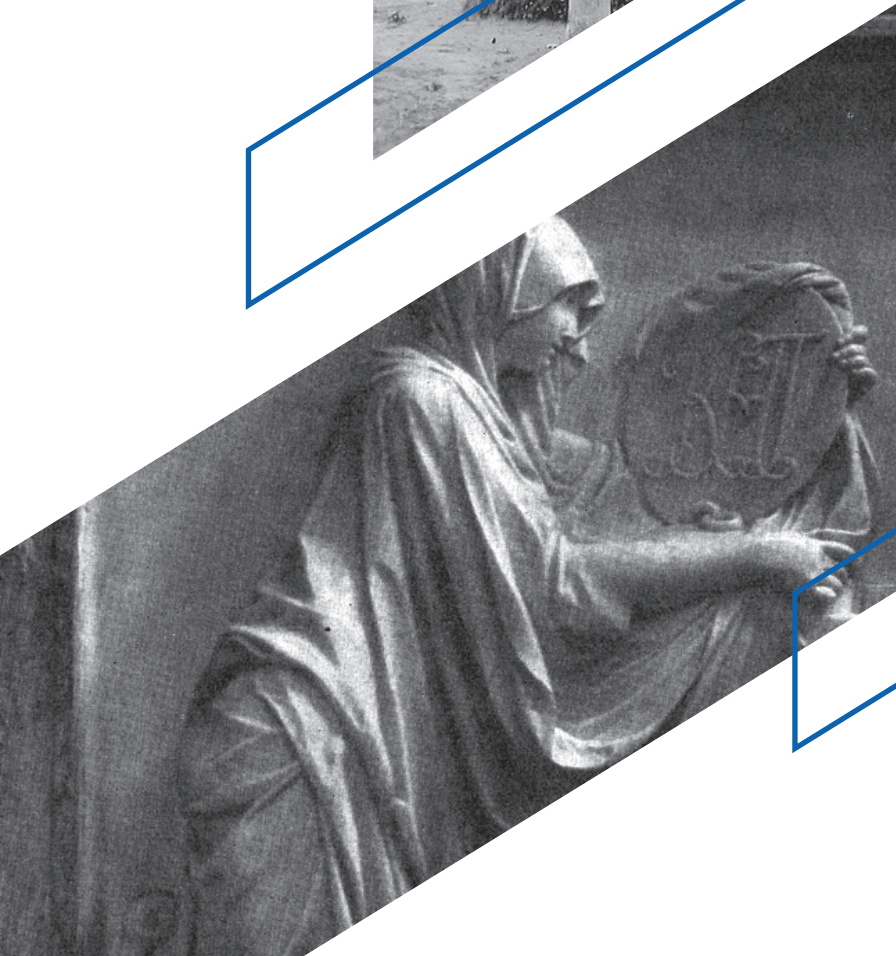
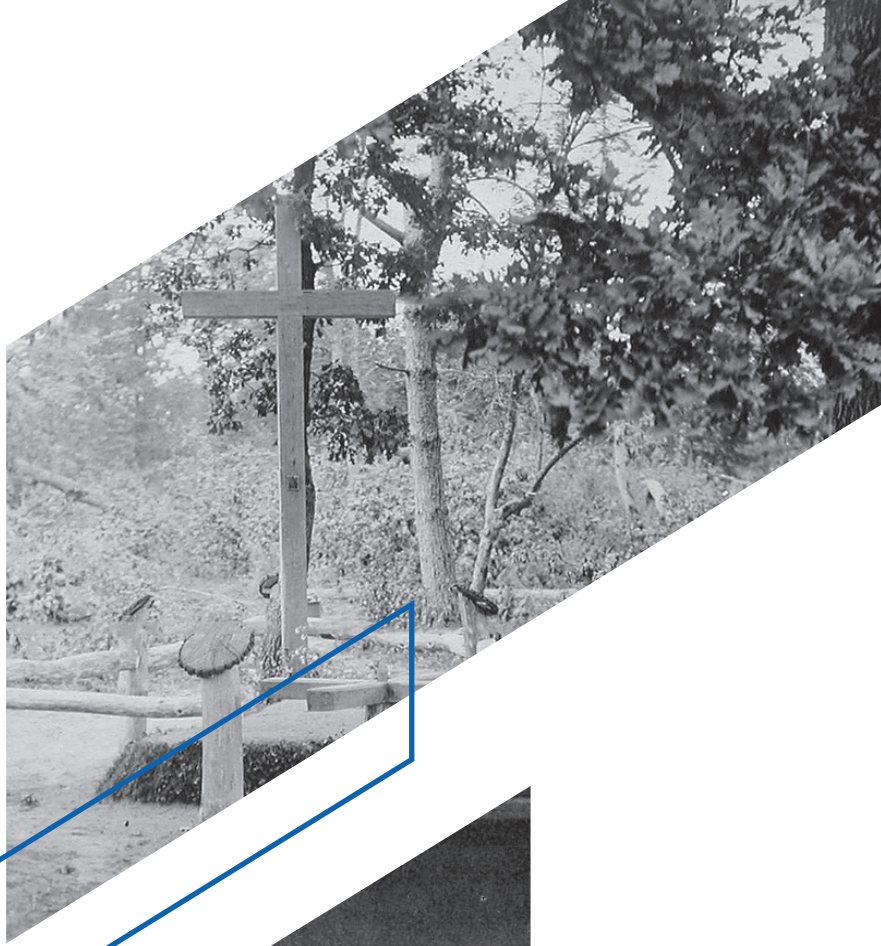
В сухом остатке: специфические немецкие проблемы.

## Рефлекторное vs рефлексивное

Реакция на книгу М. Блэк засвидетельствовала как интерес к теме смерти, так и интуитивное рефлекторное нежелание признать ее существование внутри собственной культуры. Поэтому стоит поговорить о единственной в своем роде и отчаянной попытке системного представления смерти как предмета разговора в журнале «Отечественные записки». Тема номера была обозначена как «Последний довод». При всей смелости этого шага уже во вступительной редакционной статье обнаружилась некоторая растерянность: *«Правда, следует признать, что на последнем этапе работы возникла нешуточная трудность: как можно написать редакционную статью о смерти?»*<sup>10</sup>. Изящно обошлись стихами.

В рамках разговора о смерти были представлены взгляды философа, генетика, теолога, религиоведа, пси-

<sup>10</sup> Отечественные записки. 2013. №5.



холога-позитивиста, психоаналитика, юриста, социолога, биолога, филолога, востоковеда, этнографа, медика, патологоанатома-масона, нейрофизиолога, искусствоведа. Тексты были частично переводными, частично оригинальными, написанными, как я понимаю, специально для этого номера. Основной жанр – размышления на тему со ссылками на Филиппа Арьеса<sup>11</sup> (классика жанра, основоположник death studies как специфического и структурированного знания). Общим местом оказались упорные утверждения (априори, за очевидностью не нуждающиеся в доказательствах), что тема смерти табуирована в современном обществе.

<sup>11</sup> Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс-Академия, 1992. 528 с.

## Тема смерти табуирована в современном обществе

Для западной культуры это утверждение опоздало на несколько десятилетий. Перелом был явственно замечен современникам. Переиздавая книгу 1979 г. в 1991 г., американские антропологи посчитали необходимым дополнить текст теорией исследований смерти и начать с констатации: *«В последние годы смерть снова стала предметом внимания на Западе. После трех поколений молчания наша смертность снова обсуждаема. Семинары, курсы, телевизионные ток-шоу на тему смерти и смертности стали распространенным явлением, хотя еще некоторое время назад это могло бы казаться признаком плохого вкуса»*<sup>12</sup>.

Британский социолог Тони Уолтер приблизительно в эти же годы заговорил о «возрождении смерти» (как предмета интереса и растабуированной темы для разговора). Он предложил различать этапы отношения к смерти и говорить о традиционной смерти, смерти модерна и смерти постмодерна. Если о традиционной смерти писал Ф. Арьес, то Т. Уолтер представляет анализ того, что случилось с культурой (культурами) смерти в последующие десятилетия. Во времена модерна люди дистанцировались от смерти. Об этом типе смерти пишет Н. Элиас, книга которого появилась

<sup>12</sup> Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge, 1991. P. XI.



в 1982 г. Смерть постмодерна отличается тем, что она стала предметом рефлексии, и субъект – в силу роста индивидуализма и изменения границ личной чувствительности – стал проявлять активность в отношении смерти: «в связи с современными медицинскими и бюрократическими достижениями возникает болезненный конфликт и этот конфликт мотивирует болезненную попытку «вернуть» смерть в новой форме»<sup>13</sup>. Т. Уолтер связывает «возвращение смерти» с распадом семейных связей, с революцией выражения (экспрессии), свидетелями которой мы стали (как реакцией на утилитаризм раннего и среднего капитализма) и потребностью самовыражения как последней потребительской стадией. Это свидетельствует о преобразовании общества, которое становится менее иерархичным и более неформальным<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Walter T. The Revival of Death, London: Routledge, 1994. P. 22.

<sup>14</sup> Walter T. The Revival of Death, London: Routledge, 1994. P. 27.

**Т. Уолтер связывает «возвращение смерти» с распадом семейных связей, с революцией выражения (экспрессии), свидетелями которой мы стали (как реакцией на утилитаризм раннего и среднего капитализма) и потребностью самовыражения как последней потребительской стадией**

Уже в 1992 г. Зигмунд Бауман описывал параметры третьего типа отношения к смерти<sup>15</sup> и, хотя и грустил о том, что постмодерное общество не интересуется бессмертием (оно конвертировалось в известность), отмечал, что это не значит, что современное общество стало безразлично к смерти. Деконструкция бессмертия не отменяет претензии на социальную значимость памяти, хотя и меняет формы ее производства и сохранения.

<sup>15</sup> Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity Press, 1992. 211 p.

В сфере отношений со смертью за полвека многое изменилось не только ментально и интеллектуально, но и институционально. В США, например, с 1970 г. выхо-

дит журнал OMEGA – Journal of Death and Dying<sup>16</sup> с философско-медицинским акцентом; ADEC (Association for Death Education Counseling) проводит конференции с 2005 г. В Европе с 1996 г. существует журнал Mortality<sup>17</sup> и с 1993 г. каждые два года проходит конференция «Death, Dying and Disposal Conference» (DDD); первые 9 конференций состоялись в Великобритании, 10-я конференция в 2011 г. прошла в Нидерландах, 12-я конференция в сентябре 2015 г. должна первый раз пройти в Восточной Европе, в Румынии, под названием «Особенности умирания и смерти на Востоке и Западе». Таким образом происходит интеграция с собиравшимся в Румынии с 2008 г. вокруг ежегодной конференции «Dying and Death in 18th-21st Century Europe International Conference» (ABDD) восточноевропейским научным сообществом, занимающимся проблемами смерти. С этими конференциями связана и международная Association for the Study of Death and Society (ASDS)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> <<http://www.omegajournal.net/index.php/Omega>>.

<sup>17</sup> <[http://www.tandfonline.com/loi/cmrt20#.Vb3e\\_vntmko](http://www.tandfonline.com/loi/cmrt20#.Vb3e_vntmko)>.

<sup>18</sup> <<http://www.deathandsociety.org/>>.

В подобном мировом контексте выпуск «Отечественных записок» грешил провинциализмом. Просветительский же пафос не сработал из-за некоторой социальной экзотичности темы для широкой публики, вызывающей ту самую рефлекторную реакцию («это не наши проблемы»). При этом оглавление российского журнала вполне могло быть оглавлением какого-нибудь рядового европейского сборника – только тогда за ним стояло бы несколько десятилетий рутинных исследований. Здесь же появление подобной подборки публикаций выглядит своего рода проявлением карго-культа.

## Особенности национальной смерти

Едва ли не единственное, что внешне отличает содержание «Отечественных записок» от обычного сборника по death studies, – это малое количество конкретных исследований. Это, в свою очередь, заставляет задуматься о причинах дефицита эмпирического материала. Несмотря на общее убеждение авторов в по-

всеместной табуированности темы смерти, явление это локальное. У нас нет дискурса о смерти. Ссылки на традиционную целомудренность русской культуры здесь неуместны – в любой работе, пытающейся осмыслить отношение к смерти в эпоху модерности в европейской культуре, по частоте упоминания вторым после Арьеса оказывается Лев Толстой. Писатель много говорил об этом, обладал языком, способным выразить трудно выразимое, и читатели этот язык понимали.

## У нас нет дискурса о смерти

Теперь о смерти не говорят. Точнее, попытки говорить о ней наталкиваются на стену молчания. Нюта Федермессер, президент благотворительного Фонда помощи хосписам «Вера», видит тему широко: *«...если мы боимся обсуждать с детьми смерть, болезни и старость, то потом мы имеем в обществе такое отношение к старикам, к умирающим, к инвалидам, которое имеем. Отсутствие информации и правды – это лицемерие. Мы так прикрываем наш страх перед табуированными темами. Вот две темы – секс и смерть»*<sup>19</sup>.

В Советском Союзе, как известно, секса не было.

В Советском Союзе,  
как известно, секса не было.  
И смерти тоже не было.  
Потому что здесь смерть  
не принадлежала человеку,  
она принадлежала государству

И смерти тоже не было. Потому что здесь смерть не принадлежала человеку, она принадлежала государству. Если процесс национализации героев, связанный со становлением национальных государств, был со второй половины XIX века общеевропейским явлением, то тотальный контроль над смертью, установленный большевиками, был беспрецедентным.

<sup>19</sup> Родикова Н. Нюта Федермессер: Детям нужна правда, даже о смерти // Розовый жираф. 2015, 29 января. <[http://pgbooks.ru/blogs/life\\_with\\_kids/view/nyuta-federmesser-detyam-nuzhna-pravda-dazhe-o-smerti/](http://pgbooks.ru/blogs/life_with_kids/view/nyuta-federmesser-detyam-nuzhna-pravda-dazhe-o-smerti/)> (дата обращения 02.08.2015).

Процесс начался с определения параметров «своих мертвых» (и одновременно бессмертных), конструирования и трансляции «идеального типа» смерти. Так возникли некрополи в центре городов — на Марсовом поле и Красной площади (точности ради: захоронения в Петрограде были сделаны после Февральской революции, но осмыслены по-новому уже после Октябрьской). Мемориальные торжества вокруг захоронений способствовали формированию культа привилегированных мертвецов, объявленных властью значимыми для всего общества и обреченных на бессмертие в коллективной памяти. На центральных площадях множества российских городов в 1918–1919 гг. возникли небольшие кладбища как культовые центры (могила погибших за правое дело обязательно должна была быть братской: в Устюжне, например, всего трое красноармейцев, но надпись сообщает — «братская могила»; в Касимове, напротив, могилы индивидуальные, но поставлен общий памятник).

7 декабря 1918 г. был принят «Декрет о кладбищах и похоронах», который передал весь комплекс вопросов, связанных с захоронением, в ведение государства и установил для всех граждан «одинаковые похороны». При этом любые похороны становились возможны только с ведома и разрешения местных властей. Как пишет по другому поводу М. Блэк, «Контроль над размещением мертвых — это сильный жест власти в любом контексте»<sup>20</sup>.

Смерть Ленина и дискуссия вокруг его захоронения и памятника приводят к переопределению не только пространства Красной площади, но и к смене мифологии: коллективной жертвенной безымянной смерти противопоставлено бессмертие героя. «Присущее советскому руководству тонкое ощущение иерархии после 1924 года изменяет некрополь, определяя подходящие места не только героям с именами, занимающим место за Лениным, но главным образом тем, кто похоронен в братских могилах»<sup>21</sup>.

Герои властвуют над смертью — как оказалось, и над смертью других. Практика террора закрыла возможность обсуждения смертей, власть предложила эвфе-

<sup>20</sup> Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии / Пер. с англ. В.А. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 193.

<sup>21</sup> McNeal Robert H. The birth of the myth of the individual hero in the USSR: the Red Square memorials. // Il mito dell'URSS. La cultura occidentale e l'Unione Sovietica. Milano: Franco Angeli, 1990. P. 255.

мизм для описания нового типа смерти: «десять лет без права переписки».

Вопрос о смерти со всей очевидностью проясняет наиболее важные культурные ценности, определяющие жизнь и оценки людей. Жизнь становится прозрачной на фоне смерти, и выявляются фундаментальные социальные и культурные проблемы: *«Традиционный человеческий ответ на смерть предоставляет важную возможность тонкого зондирования природы человеческой жизни»*<sup>22</sup>. Смерть в обществе всегда больше касается живых, чем мертвых. Смерть (равно как и бессмертие), существуя на границе земного и небесного, профанного и сакрального, является привилегированной зоной для создания символических систем, объясняющих и поддерживающих осмысленность человеческого существования. Но эти системы – дело рук живых, которые могут использовать (пере)осмысление смерти как эффективный инструмент формирования новых представлений о мире. Изменение публичного отношения к смерти работает как своего рода психотехника, в пределе своем имеющая намерение через новые отношения человека к смерти изменить самого человека.

Рефлексия смерти была упразднена в России довольно быстро и эффективно – даже в академических некрологах в конце 1920-х гг. она сменяется стереотипными формулами. Над смертью больше не думают, смерть больше не обсуждают. Уважение к личностному пространству человека – как умершего, так и оставшегося – больше не стоит на повестке дня.

<sup>22</sup> Metcalf P., Huntington R. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, 1991. P. 25.

## Скорбное бесчувствие

Непризнание значимости смерти маскирует непризнание значимости жизни. Неумение говорить о смерти обедняет возможность разговора о жизни. Сама возможность такого разговора – одно из условий существования общества сегодня. При этом рефлексия носит личностный характер. *«Согласованные конвенции жизни соединяют народ и институты власти в обще-*

*стве, представляя картину мира и реальности самой Вселенной, в которой смерть есть лишь часть большого целого. Скорбящий индивидуум стоит между двух сил: с одной стороны, биологические факты жизни демонстрируют смерть как распад с подтекстом, что жизнь просто заканчивается – это история, которая уже рассказана; с другой стороны, культурные факты жизни показывают смерть как обладающую своей собственной значительностью»<sup>23</sup>.*

<sup>23</sup> Davies D. J. A Brief History of Death. Blackwell publishing. 2005. P. 13.

Отношения к смерти (или – со смертью) – способ (само)диагностики состояния общества и человека. Возвращение к понятию достойной смерти – признак поиска нормы жизни. Создание дискурса о смерти – признак жизни.

В последние годы в России стали появляться люди, которые борются за право говорить о смерти. Первая брешь в молчании пробита онкобольными (блогер и общественный деятель Антон Буслов) и связанными с ними людьми (основатель хосписного движения в России Вера Миллионщикова, ее дочь Нюта Федермессер).

Поэтому есть и надежда на полноценные death studies. Однако их появление и развитие зависит не только от социального запроса, но и от личностной зрелости формирующих его субъектов, с одной стороны, и от отказа власти от давления, связанного с привычным с советских времен полным контролем над смертью

Движение снизу встречает симметричный ответ сверху – в виде запретов. Роскомнадзор запретил СМИ описывать причины самоубийства онкобольных. Хотя эти суициды можно рассматривать как попытку коммуникации в ситуации молчания, и надо сказать, что в случае адмирала Апанасенко эта коммуникация

состоялась — он был услышан, проблемы обезболивания обсуждались в Минздраве и по ним принимались решения. Как сказал сотрудничающий с хосписом священник: «Это не было самоубийство. Это было самопожертвование». В Библиотеке иностранной литературы в марте 2015 г. был проведен круглый стол «Как освещать в СМИ проблему самоубийств онкологических больных». Директор библиотеки Екатерина Гениева начала свое выступление с таких слов: «Я тяжелая онкологическая больная, у меня 4-я стадия». Это был невиданный для нас открытый и серьезный разговор гораздо шире заявленной темы: о страхе боли, приятии и неприятии смерти, об одиночестве умирающего, о человеческом достоинстве. И праве людей публично говорить о смерти.

Потребность в дискуссии о смерти очевидна. Поэтому есть и надежда на полноценные death studies. Однако их появление и развитие зависит не только от социального запроса, но и от личностной зрелости формирующих его субъектов, с одной стороны, и от отказа власти от давления, связанного с привычным с советских времен полным контролем над смертью. Э. Гидденс считает, что «ритуал укоренен в дискурсе», и, значит, сопротивление навязанному ритуалу означает отказ от прежнего дискурса. В этом смысле показательна история с недавними похоронами бывшего премьер-министра Е. М. Примакова, когда, судя по всему, родственники не дали власти присвоить его смерть, несмотря на однозначно выраженную попытку сделать это.

*«Неуловимая смерть не заключена в жизни, как содержимое в сосуде, драгоценность в шкатулке или яд в пузырьке. Нет! Жизнь облечена в смерть и вместе с тем пронизана смертью; она с начала до конца окутана смертью, проникнута и пропитана ею. Итак, лишь при поверхностном и чисто грамматическом прочтении бытие говорит только о бытии и жизнь — только о жизни. Жизнь говорит нам о смерти, более того — только о смерти она и говорит»<sup>24</sup>.*

<sup>24</sup> Янкелевич В. Смерть / Пер. с фр. М.: Издательство Литературного института, 1999. С. 58–59.

## Источники и литература

Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс-Академия, 1992. 528 с.

Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии / Пер. с англ. В.А. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 408 с.

Отечественные записки. 2013. № 5.

Янкелевич В. Смерть / Пер. с фр. М.: Издательство Литературного института, 1999. 448 с.

Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity Press, 1992. 211 p.

Davies D. J. A Brief History of Death. Blackwell publishing. 2005. 212 p.

Elias N. The loneliness of the dying/ trans. by E.Jepson. N.Y., London: Continuum. 2001. 96 p.

McNeal Robert H. The birth of the myth of the individual hero in the USSR: the Red Square memorials. // Il mito dell'URSS. La cultura occidentale e l'Unione Sovietica. Milano: Franco Angeli, 1990. P. 245-255.

Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge, 1991. 258 p.

Rotar M., Teodorescu A. Steps in the cold shadow // Dying and death in the 18th-21st century Europe / Ed. Marius Rotar and Adriana Teodorescu. Cambridge, 2011. 365 p.

Walter T. The Revival of Death, London: Routledge . 1994. 240 p.





Михаил Алексеевский  
Руководитель Центра городской  
антропологии КБ «Стрелка»  
Кандидат филологических наук  
[alekseevsky@yandex.ru](mailto:alekseevsky@yandex.ru)

Сфера научных интересов:  
городская антропология  
прикладная антропология  
современные формы фольклора  
обрядовая культура  
молодежная культура  
методика полевых исследований

# Похоронно-поминальные причитания Селивановского района Владимирской области в современных записях





Похоронно-поминальные причитания — один из самых необычных жанров обрядовой лирики, отличительной чертой которого является импровизационный характер. Не существует двух одинаковых плачей, причем в данном случае речь идет не об обычном для традиционной культуры варьировании фольклорного текста — каждое причитание складывается одновременно в процессе совершения обряда. Хотя плакальщица активно использует «общие места», устойчивые мотивы и поэтические формулы, характерные для местной традиции причетов, каждый порождаемый ею плач уникален, так как посвящен определенному человеку-покойнику, конкретные обстоятельства жизни и смерти которого нередко упоминаются в тексте.

**Каждое причитание складывается одновременно в процессе совершения обряда**

Причитания, сопровождающие различные этапы похорон и поминок, встречаются у многих народов мира<sup>1</sup>. Исполнение причитаний нередко путают с оплакиванием, когда родные и близкие покойника плачут со слезами над телом или на могиле. Выражение горя по поводу смерти человека в виде слез является одной из культурных универсалий и обычно объясняется эмоциональным состоянием скорбящих, потерявших близкого человека. Слезы на похоронах естественны, однако исполнение причитаний сложно объяснить одними эмоциями. Современному человеку, не владеющему этой традицией, сложно понять, почему скорбь по поводу смерти близкого человека надо выражать в стихотворной форме, используя ограниченное количество устойчивых мотивов и образов, да еще и исполнять эти плачи на определенный мотив.

Полемика по поводу прагматики похоронно-поминальных причитаний ведется уже почти два столетия, однако современные исследователи склонны рассма-

<sup>1</sup> Ajuwon B. Lament for the Dead as a Universal Folk Tradition // *Fabula*. 1981. Vol. 22. P. 272–280.

тривать причитания не только как выражение горя и скорби, но и как особую форму ритуальной речи, способ коммуникации с миром мертвых<sup>2</sup>, а также как «инструмент посвящения» в новый для вольницы социальный статус «сиротства», «сложную форму социального взаимодействия, результатом которой оказывается новое распределение социальных позиций между членами коллектива»<sup>3</sup>. Более глубокое изучение мифологических представлений и ритуальных практик, связанных с похоронно-поминальными причитаниями, затруднено из-за недостатка введенного в научный оборот материала. Приходится признать, что для русских похоронно-поминальных причитаний эта проблема особенно актуальна, что связано с негативным воздействием, которое оказала публикация самой известной коллекции причитаний в России – книги «Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым».

**Современному человеку, не владеющему этой традицией, сложно понять, почему скорбь по поводу смерти близкого человека надо выражать в стихотворной форме, используя ограниченное количество устойчивых мотивов и образов, да еще и исполнять эти плачи на определенный мотив**

Первый том этого знаменитого сборника был опубликован в 1872 г. и произвел сильное впечатление не только на ученых, но и на самые широкие круги читающей публики того времени. Фактически именно Е. В. Барсов познакомил общество с русскими причитаниями, подобно тому как П. Н. Рыбников ранее «открыл» русские былины. Разумеется, о существовании народной традиции оплакивать покойника было известно

<sup>2</sup> Толстая С.М. Обрядовое голошение: семантика, лексика, прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян М., 1999. С. 135–148; Алексеевский М.Д. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра // Рябининские чтения-2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267-270.

<sup>3</sup> Адоньева С.Б. Прагматика причитания // Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 217.

и раньше, однако тексты причитаний никогда прежде не привлекали столь широкого внимания. На фоне малочисленных и кратких записей предшественников «Причитания Северного края» поражали своим богатством и объемом, однако увлечение сборником Барсова сыграло с исследователями злую шутку: как писал К. В. Чистов, *«впечатление от него оказалось столь сильным, что смогло создать общее деформированное представление о причитании в русской фольклористике»*<sup>4</sup>. Хотя сборник назывался «Причитания Северного края», большая часть записей была сделана не только на очень небольшой территории, но и от одного исполнителя — знаменитой плакальщицы Ирины Федосовой.

Для текстов причитаний Федосовой характерны богатство поэтических образов, особая эмоциональная напряженность, психологизм, обилие бытовых подробностей, социальная острота некоторых сюжетов. Благодаря этим особенностям плачи Федосовой сильно выделялись на фоне более серых с поэтической точки зрения причитаний, записанных от других исполнителей, что привлекло к ним особое внимание как профессиональных фольклористов, так и простых ценителей народной поэзии.

Большинство фольклористов второй половины XIX века воспринимали причитания Федосовой как вполне традиционные, однако в дальнейшем ученые усомнились в их аутентичности. Так, М. К. Азадовский писал: *«Причитания, записанные и собранные Е. В. Барсовым, значительно отличаются не только от малорусских или белорусских, но даже и от прочих севернорусских»*<sup>5</sup>. К сожалению, общее влияние сборника Е. В. Барсова на русскую культуру оказалось столь сильным, что и сейчас, почти полтора столетия спустя, причитания Ирины Федосовой продолжают восприниматься как наиболее характерные образцы русских причитаний, и именно их разбирают на занятиях по литературе в школе и на лекциях в рамках курса по русскому фольклору на филологических факультетах.

Причитания из сборника Е. В. Барсова не только способствовали возникновению «деформированных пред-

<sup>4</sup> Чистов К.В. «Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. С. 413.

<sup>5</sup> Азадовский М.К. Ленские причитания. Чита, 1922. С. 10.

ставлений о причитаниях в русской фольклористике», но и сильно помешали записи аутентичных причитаний. Другие собиратели, пытавшиеся после выхода книги Барсова записывать похоронно-поминальные причитания, очевидным образом ориентировались на плачи Федосовой как на эталон. Попытки записать столь же поэтичные причитания обычно терпели крах, и, судя по всему, собиратели не решались публиковать свои «плохие» записи, которые столь блекло смотрелись бы на фоне плачей Федосовой. Можно констатировать, что за четыре десятилетия, которые прошли с момента выхода первого тома собрания Барсова, было опубликовано лишь несколько совсем небольших подборок похоронно-поминальных причитаний.

**Можно было бы предположить, что в Центральной России причитания на похоронах действительно были редкостью**

Другим негативным последствием оказалось то, что после публикации «Причитаний Северного края» среди исследователей сложилось устойчивое представление, что Русский Север является не только «Исландией русского эпоса», но и территорией, где причетная традиция развита в максимальной степени. Собственно, большинство попыток записать причитания предпринималось именно на территории Русского Севера, а в Центральной и Южной России собирательская работа в этой области практически не велась; в результате записей похоронных плачей из этих регионов ничтожно мало. Можно было бы предположить, что в Центральной России причитания на похоронах действительно были редкостью, однако против этой гипотезы свидетельствуют как те немногочисленные публикации причитаний этого региона, которые были записаны и опубликованы<sup>6</sup> в конце XIX – начале XX вв., так и новейшие полевые записи.

<sup>6</sup> Следует отметить, что немало ценных записей причитаний этого времени хранятся в архивах и остаются неопубликованными. Самым характерным примером являются материалы неизданной коллекции «Причитания Ростовского края», собранной в 1880-е гг. краеведом А.А. Титовым под впечатлением от сборника Е.В. Барсова. Подробнее об этой коллекции см.: Васильева Е.Е. Фольклорно-этнографические материалы в собрании А.А. Титова // История и культура Ростовской земли, 2007. Ростов, 2008. С. 310-322.

<sup>7</sup> Алексеевский М.Д. Изучение похоронных причитаний в современной российской фольклористике: проблемы и перспективы // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. С. 38-49.

<sup>8</sup> Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания (программа-вопросник по сбору материала) // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 85-86.

Неравномерный интерес исследователей к причетным традициям различных регионов России и недостаточное количество введенных в научный оборот записей причитаний затрудняют изучение этого жанра, поэтому собирание и публикация похоронно-поминальных причитаний, особенно в тех регионах, где подобных записей было сделано мало, являются одной из актуальных научных задач<sup>7</sup>. Автор данной публикации начал работу по системному сбору материалов по похоронно-поминальным причитаниям в начале 2000-х гг., работая над кандидатской диссертацией. Для этого был составлен специальный опросник<sup>8</sup>, ориентированный не только на запись текстов похоронно-поминальных причитаний, но и на фиксацию обрядового контекста и мифологических представлений, связанных с оплакиванием покойника. По результатам этих исследований, проведенных в 2002–2005 гг. на территории Каргопольского района Архангельской области, Пудожского и Медвежьегорского районов Карелии, были опубликованы коллекция собранных текстов<sup>9</sup> и большая аналитическая статья, посвященная особенностям современного бытования похоронно-поминальных причитаний на Русском Севере<sup>10</sup>. Кроме того, была осуществлена экспериментальная публикация полной записи интервью с пожилой жительницей Пудожского района, которая считала себя наследницей традиций своих старших родственниц-плакальщиц и осознанно «сочиняла» причитания на стыке между фольклорной традицией и наивной поэзией<sup>11</sup>.

В 2006–2010 гг. автор получил возможность продолжить свои исследования в этой области на территории другого региона – во Владимирской области. Сбор материалов по похоронно-поминальным причитаниям проводился в рамках работы комплексных экспедиций Государственного республиканского центра русского фольклора (ГРЦРФ), которые с 1994 г. регулярно проходили в различных районах области<sup>12</sup> при поддержке Комитета по культуре Владимирской области и Областного центра народного творчества.

<sup>9</sup> Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 113-139.

<sup>10</sup> Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера: проблемы собирания и современного состояния традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 36-45.

<sup>11</sup> Алексеевский М.Д. Рассказы о причитаниях Марии Модестовны Сахатаровой // Фольклор: текст и контекст. М., 2010. С. 151-166.

<sup>12</sup> Результатом этой работы стало издание сборников материалов экспедиций: Фольклор Судогодского края. М., 2001; Традиционная культура Гороховецкого края. В 2 т. М., 2004; Традиционная культура Муромского края. В 2 т. М., 2008.



Следует отметить, что причетная традиция Владимирской области на фоне всей Центральной России изучена сравнительно неплохо. Самая известная публикация похоронных причитаний Владимирской губернии была осуществлена А. Соболевым. В 1911 г. он опубликовал коллекцию причитаний по покойнику в журнале «Этнографическое обозрение»<sup>13</sup>, а год спустя она была издана в виде небольшой книжки<sup>14</sup>. Чуть менее известна, но не менее ценна подборка из семи причитаний, записанная писателем и краеведом Ф. Д. Нефедовым<sup>15</sup>. В конце XX в. огромный вклад в дело собирания и изучения владимирских похоронно-поминальных причитаний внесла этномузыковед Н. Ю. Данченкова, посвятившая этой теме кандидатскую диссертацию<sup>16</sup> и несколько крупных работ<sup>17</sup>. Небольшая подборка текстов похоронных причитаний Судогодского района была записана в экспедициях ГРЦРФ во второй половине 1990-х гг. и опубликована в итоговом сборнике фольклорных материалов<sup>18</sup>. Хотя для Центральной России столь значительное количество статей и публикаций, посвященных похоронно-поминальным причитаниям, можно назвать исключительным, потребность во введении в научный оборот новых записей, осуществленных на этой территории, все равно очень высока.

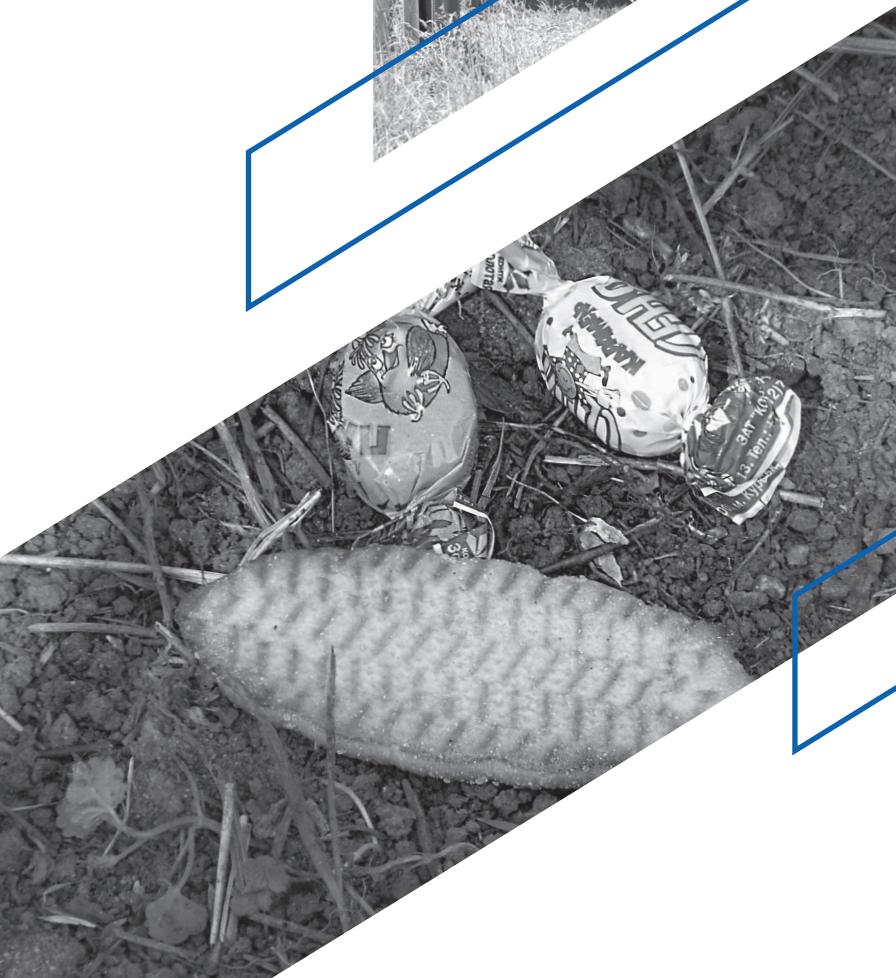
<sup>13</sup> Соболев А. Причитания над умершими Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1911. № 3/4. С. 191–202.

<sup>14</sup> Соболев А. Причитания над умершими Владимирской губернии. М., 1912.

<sup>15</sup> Нефедов Ф. Д. Причитания Владимирского уезда // Владимирские губернские ведомости. 1897. № 28. С. 1–3. Подробнее об этой публикации и ее значении для фольклористики см.: Алексеевский М. Д. Похоронные причитания Владимирской области: к вопросу о специфике фольклорной традиции Центральной России // Российская провинция: история, традиции, современность. Рождественский сборник. Вып. 15. Ковров, 2008. С. 243–248.

Автор смог взять интервью и записать фрагменты причитаний с напевом от профессиональной деревенской плакальщицы, которую до сих пор специально приглашают на похороны для оплакивания умерших, а также стать свидетелем живого бытования похоронных причитаний при выносе гроба из многоэтажного дома в пгт. Красная Горбатка.

<sup>16</sup> Данченкова Н. Ю. Традиционные причитания Владимирской области. Автореферат кандидатской диссертации на соиск. уч. ст. канд. искусствоведения. М., 1997.



В данной публикации в систематизированном виде представлены экспедиционные записи, посвященные похоронно-поминальным причитаниям, которые были сделаны автором во время экспедиций ГРЦРФ в Селивановский район Владимирской области в 2007 и 2009 гг. Эти тексты готовились для публикации в сборнике «Традиционная культура Селивановского края», который формировался на рубеже 2000–2010-х гг., однако так и не увидел свет.

Сравнение современных записей причитаний из Владимирской области и из русских районов Карелии (где причетная традиция считалась особо развитой) показывает, что в настоящий момент причитания значительно активнее бытуют в Центральной России, нежели на Русском Севере. Работая в Селивановском районе Владимирской области, автор смог взять интервью и записать фрагменты причитаний с напевом от профессиональной деревенской плакальщицы, которую до сих пор специально приглашают на похороны для оплакивания умерших, а также стать свидетелем живого бытования похоронных причитаний при выносе гроба из многоэтажного дома в пгт. Красная Горбатка.

Можно подумать, что на Русском Севере в свое время была более богатая традиция причети, но затем она по какой-то причине стала быстрее разрушаться, так что сейчас находится в худшей сохранности, нежели традиция Центральной России. Однако более вероятным кажется предположение, что изначально причитания Центральной России были ничуть не хуже северорусских, просто в свое время исследователи не уделяли им должного внимания.

В публикации представлены расшифровки аудиозаписей интервью с информантами, где в цельном виде воспроизводятся и вопросы собирателя, и полученные ответы, куда вплетаются многочисленные отрывки из причитаний, для удобства восприятия выделенные курсивом. Фрагменты интервью разбиты на два основных блока, посвященных похоронным и поминальным причитаниям, а завершают публикацию комментарии, где можно найти биографические сведения об информан-

<sup>17</sup> Данченкова Н. Ю. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993. С. 70–90; Данченкова Н. Ю. Причетный ареал междуречья Клязьмы и Оки в их нижнем течении (Владимирская область) // Картографирование и ареальные исследования в фольклористике. М., 1999. С. 147–169; Данченкова Н. Ю. Народная религиозность и поэтика причитаний. Мастерство плачи. Плачи М. А. Королевой // Религиозный опыт народной культуры. Народная вера и народное творчество. СПб., 2011. С. 34–121.

<sup>18</sup> Добровольская В. Е. Похоронные обряды // Фольклор Судогодского края. М., 2001. С. 230–244.

тах (из соображений собирательской этики их фамилии скрыты), а также краткие характеристики записанных текстов с указанием на устойчивые мотивы и интересные особенности контекста бытования. В случае, когда в беседе принимают участие несколько информантов, реплики каждого предваряются трехбуквенным шифром, составленным на основе первых букв фамилии, имени и отчества.

## Похоронные причитания

### № 1

ФВВ: Ну как? Вот, например, вот у меня умер муж, и я плачу: «Милый ты мой...». Вот сын. У меня задавило сына. Я вот причитала: «Милый ты мой сынок, несчастный ты у меня, видно, я тебя, мать-горюша, родила на крутой горушке...»

ИГВ: Ты запой.

ФВВ: Да я сейчас, я сейчас не... <...> Даже не могу никак.

ИГВ: Ладно, вспомни Колю! Коленьку маленького.

ГАИ: Какой у тебя Коля...

ФВВ: <Причитает>

*А дорогой ты мой, сынушка!*

*Какой ты у меня милый несчастный!*

*Видно, тебя Господь наградил несчастной судьбой!*

*Потеряла я тебя с юных лет, не пришлось тебе пожить...*

<Обращаясь к СЕЛ> Он ведь тебе, Ленушка, был бы, это... ровесник. Я не могу уже, так причитаю вот хорошо, а не могу вот...

*Зачем я тебя на вольный свет пустила?*

*Видно, я, мать-горюша, такая несчастная,*

*Потеряла... Науродила я тебя на крутой горушке и под горькою осиною,*

*Приходится мне тебя теперь страдать, переживать за тебя,*

*Не пришлось тебе на вольном свете...*

*Видно, ты, милый мой сынок, угоден Богу, а не маме родной...*

ИГВ: *А, мила мамонька, видно, ты родила меня под осинной горькою.*

*Я такая несчастная-разнесчастная.*

ФВВ: Это уж надо прямо плакать. Вот когда плачешь, это уже идут такие...

СЕЛ: Да, зайдет вглубь.

**А говорят, что еще иногда в причитании просят передать привет тем, кто умер раньше.**

ФВВ: А-а-а, это да. Например, вот я... <Причитает речитативом>

*А милая ты моя мамонька,*

*Прошу я тебя, когда ты пойдешь к Царю Господнему,*

*Не увидишь ли ты там мово закона милого?*

*Передай ты от меня земной поклон.*

*А еще ты не увидишь ли*

*Моего дитя любимого,*

*Сынка Коленьку разнесчастливого?*

*Передай ты от меня, от матери-горюши,*

*Горький земной поклон.*

<Плачет в голос>

*И моим родители-и-и-им,*

*А моему да-а-арогому папе*

*И бра-а-атцу Володе.*

*А с и-и-им и брату Коленьки.*

*И ему несчастному. <Всхлипывает>*

*А он у нас ро-о-о-ос несчастной,*

*А и не ходил ногами,*

*А болел он у нас. <Всхлипывает>*

*А и всем мо-и-и-им родители,*

*А передай земной поклон,*

*А и от моих детей,*

*А и моих внучат...*

*Вот я заплакала. <Смеется>*

СЕЛ: Конечно, это вообще переворачивает.

ФВВ: Сначала не плачу, а когда я плачу, не знаю, сколько течет.

ИГВ: А бабушка-то у нас вообще... Я Ваньку когда хоронила, я тоже плакала. Но я не так, а уж они вообще...

СЕЛ: Потому что я тогда слышала... Знаешь, наверно, Вованьку, наверно, хоронили... у него сестра, наверно, да, была?

ИГВ: Да.

СЕЛ: Вованьку наверно, вот хоронили. Вот у него, наверное, сестра. Я тогда тоже дома была. И это на всю деревню [причитала], говорю, и перечисляет и перечисляет... Ну я не знаю, сестра ли, кто? Ну, женщина. Это, я так поняла, сестра.

ИГВ: Женька плакала, Женька.

СЕЛ: И перечисляется прям... Я думаю – как? Ведь как по стихам идет. Ну, вот с плачем, со всем...

ФВВ: Оно вроде не умеешь плакать, вот не умеешь. Я не умела плакать. А когда вот у меня задавило сынка, и у меня уже... тут и не знаю, откуда какие причеты. И не знаю. Тут и в ноги кланишься, уж когда вот провожают, кланишься в ноги: *«Спасибо Вам, люди добрые, что Вы пришли потрудились проводить в последний путь сынка!»*.

СЕЛ: Да, благодарят у нас.

ФВВ: Вот такие благодарности идут за это.

СЕЛ: И приглашаются на помин.

ФВВ: Да, «Приходите помянуть наших родителей всех».

**А те, кто гроб делал, могилу копал, — им не было такой благодарности?**

ИГВ: Нет, а им расплачиваются.

ФВВ: Им... Они копали... Вот лично я, когда это... Они копают могилу, выкопают и закапывают уже этих... покойника, я вот кланяюсь, падаю на колени и причитаю: *«Спасибо тебе там, например, Николай, за твои труды великие, что ты потрудился, пришел, не покинул меня при таком большом горе»*. И каждому этому могильщику, который копает, каждому кланяешься: *«Спасибо там тебе, Саша, спасибо тебе большое, Володя, за твой труд великий. И за все ваши труды большие, чтобы вы не покидали нас при таком горе»*. И старушки, когда молятся: *«Спасибо, рабы Христовы, что вы пришли помолиться по моим родителям. Что не покидаете, когда вас ни попросят, вы всегда не отказываете нас при таком большом горе»*.

Вот это все такое.

**А причитать начинают, когда в доме еще лежит покойник?**

ИГВ: Да.

СЕЛ: Выносят, наверное.

ФВВ: Ну, это когда в доме лежит, плачем мы, когда лежит он. А уж потом, когда старушки молятся. А уж как старушки отмаливаются, уже мы тут в ноги плачем, в ноги кланяемся: *«Спасибо вам, рабы Христовые, что вы пришли помолиться, потрудиться по нашим – там... Коле. Спасибо за ваш труд великий»*. Дескать, что вы тут... *«Трудно вам молиться, очень трудно стоять»*. Я вот не могу стоять. Я прям не могу. Я им всегда плачу за их труд великий.

ГАИ: И на могиле, когда зарывают... каждому, который могильщик роет, ему падаешь в ноги и его благодаришь. Вот так вот. Тоже, да. За их труды тяжелые.

СЕЛ: А плач вот, когда несут. То есть вот когда выносят, вот я насколько знаю, то есть плач... Из дома...

ИГВ: Плач. Из дома вообще рев.

СЕЛ: Просто из дома когда...

ИГВ: Кто с плачами, а кто с причетами.

ФВВ: Например: *«Куда вы моего сынка выносите, что вы его это... Дайте хоть он маленько еще постоит. И оставляешь ты меня, сынок, в этой комнате, в этой светлой горнице одну-однихоньку, горяшугорькую. Буду я тебя плакать-поминать, вспоминать всю жисть»*. А я вот мальчишку прям полтора года плакала. Все приду с работы: *«Милый ты мой сыночка, видно, тебя я, Господи, мать-горюша тебя родила несчастного, видно, или ты, может, Богу угоден»*. Вот такие, ребята, причеты бывают.

СЕЛ: Вот это причет, когда выносят. <...> А в последнюю ночь когда говорят: *«Ну, все – последнюю ночь ты ночуешь в доме»*.

ФВВ: А сидят, сидят... Ну вот, например, как умрут, ведь, кто спит. А мы вот ни у одного покойника не спали, ночами мы все время около гроба сидели.

СЕЛ: Вот уже, например, все, кто-то произносит: *«Все, последнюю ноченьку ты дома находишься, все... То есть завтра тебе уже другой дом там уготован»*. Ну, в общем, вот такие... <...>

## **А как причитают? Стоя?**

ИВГ: Да, стоя.

ФВВ: Стоя. А ну другой раз прям присядешь на колени... около могилки если. А дома причитаешь... Я вот паду вот так вот на колени, падаю, и вот и хожу... *«А Бог спасет вам, раба Христовые, что вы потрудились...»*

## **То есть подходят на коленях к каждому?**

ФВВ: Да, я к каждому подхожу, к каждой старушке, кланяюсь ей и вот пропою и опять к другой перехожу. Мне там скажут: «Валя, хватит! Что ты тут плачешь? Хватит, теперь уж не вернешь». Я вот по сынку-то плакала, я полтора года плакала, у меня его сшибло машиной. И я по нему все время плакала. И вот я... Раз он мне снится сон, будто вот в Мальшеве он идет, и, вроде, в пруде. И он плавает, и у него вот только маковку видать, волоски тут чуть-чуть. И я вот повстречала старушку на главной... она тетка Тони [нрзб.] Мы едем в Муром на автобусу. И я ей говорю, я вот ей говорю: «Тетка Анисья, мне сегодня Коленька приснился, — я говорю, — он плавает в пруде, и у него вот только маковка...». А она говорит: «Валенька, миленька, не плачь, ты его в слезах затопила». И я вот после этого прекратила свои слезы. Ну, там поплачу когда... А то ведь каждый день прихожу и плачу-плачу-плачу. С работы иду, прихожу и начинаю голосить: *«А милый ты мой сынок, пришла я с работушки, а ты меня не встречаешь, нигде тебя я ни в каком углу не вижу»*. А он у меня пошел... Я пошла на работу дояркой <С трудом сдерживает слезы>, а он пошел за морковкой, попросился. И побежал на дорогу, и его сшибло машиной. Я как увидела — выбежала на дорогу-то, а у него кровь фонтаном изо рта, из носу, из ушей. Я его подхватила, а ему было 4 года 3 месяца. Я его подхватила, на обочину с ним легла и села и над ним тут плачу: *«Милый ты сынок...»*. А боялась, конечно, был муж сердитый. Боялась его. Говорю: «Сейчас придет...». Сашка-то он сердитый был все же... И сейчас ведь он хватится... Таня





бежит: «Мам, чего Коленька?» Я говорю: «Доченька, беги за врачом, за Ниной, за медсестрой». Она уж вот тут прибежала, говорит: «Мам, как Коленька?» Я говорю: «Сынок мертвый, дочка». И с ней самой плохо, с Таней-то. И там народ кричит: «Нина Васильевна, вы уж... Коленька-то мертвый, идите Таню спасайте, с Таней плохо». Вот такие... У нас проблем много: у нас и папа умер, вот два брата, потом племянник, вот у меня муж умер, вот сынок тоже умер. Сынок вот у меня умер, ему было где-то 4 года 3 месяца, 5... 5 лет 3 месяца было. Горя хватило немало, переживаний.

**А первый раз вы когда причитали? Когда умер Коля?**

ФВВ: Нет. Первый раз я причитала, как у нас Володя сгорел. Володя сгорел, брат сгорел.

ИВГ: А потом Ваня у меня. Тоже причитала...

ФВВ: Ну, по Ване я не плакала, Галина, а... Ну, так плакала, а причитать... я не причитала. А вот по братцу. Он у нас сгорел, и вот я по нему. А уж потом вот у меня сшибло машиной мальчика – сынка. Вот я по нем плакала. А тут... через сколько мне... в семьдесятом его, а в семьдесят шестом вот попал в кир [?] муж. Вот тоже, вот я уж по нем тоже плакала. Потом папа, Коля. Тут уже мы по всем... Тут уже я научилась плакать. <...>

ФВВ: Горе заставит плакать. Конечно, кто не может, а я вот... я могу плакать. Я могу и по чужим поплакать.

ИВГ: А я стесняюсь.

СЕЛ: Ну, я вот к чему говорю, есть люди, я как раз про них и говорила. Они приходят, и венки несут, и все... То есть мы даже не переживаем, мы знаем, придет тетя Валя, эта... Галина Васильевна придет и вот все... Что помогать – сделают что. То есть вот это все...

ФВВ: Колька Кузнецов, когда умер... И он вот тоже умер тогда, и вот, вот сюда к нашему повороту поднесли его, и я вот ему [нрзб.] стала: «Милый Коленька, иди зайди ко мне в последний раз в гости. Ходил ты ко мне, приходил, все просишь, скажешь: «Тетя Валя, да принеси мне, налей сто грамм». Налью. Я говорю:

*«Пойдем последний раз ко мне в гости. Я тебя угощу». «Я привечала, – говорю, – вас. А ты, мол, уж и не хочешь ко мне в последний раз на последнем пути, не можешь ко мне в гости зайти». И вот... Я могу и по чужим поплакать.*

### **А бывает так, что вы приходите на чужие похороны и там тоже плачете?**

ФВВ: Ну, обычно, когда это... Свои уж, по чужим-то больно не... Это двоюродный брат он мне был...

ИВГ: По дяде, по теще, по деверю... По Лешке плакала, по Дусе вот плакала.

ФВВ: Да, и по Лешке плакала. Ну, по своим родным вот плачем, плачем мы.

ИВГ: По близким. По чужим-то вот так... По чужим-то нет, конечно.

ФВВ: Вот так. Приходится. Жалко. Другой раз и никто... вот у Дуси тоже никто, девки-то свои не плакали, а я вот: «Там, милая ты моя...»

ИВГ: Так тревожно. Ужас один.

ФВВ: *«Наташенька, кричи ты свою маменьку. Может быть, она тебя... Я кричу – кричи, она мне не откликается. Может быть, она тебе и откликнется. Мож, она тебе накажет, как тебе раньше... дальше жизнь свою продолжать. Она своим советом тебе поможет». Вот так вот и...*

### **Это обращались к кому?**

ФВВ: Это я вот, например, вот к племяннице. Я сноха... Мы сношельницы с ней.

ИВГ: К дочке.

ФВВ: И вот я к ее дочке...

ИВГ: Мама умерла, а вот к дочке она обращалась.

ФВВ: И вот я к ее дочке: *«Плачь ты, милая Наташенька, кричи ты ее, посули. Может быть, она тебя и услышит, может быть, она тебе чего прикажет, как тебе дальше жить, как тебе дальше поживать». Вот все такое.*

## **№ 2**

Причитали.

Голосом, у нас голосом. Тетя Шура – она очень голосила. Любила голосить, тоже голосила.

Кто умрет, все меня: «Теть Шур, поголоси маненько, поголоси».

Да уж забыла все. <...>

*«Уж открой-ка ты, Вася милый наш,  
Свои-то очи ясные.*

*Ох, да распечатай-ка уста сахарные,*

*Да скажи-ка нам по-прежнему*

*Хоть одно слово ты ласково». Вот.*

Голосом. Голосом. Не знаю уж как.

### **№ 3**

Вот выносят покойника, тут прощаются и начинают голосить. Там хоть че там. Если че, об матери я голошу:

*Уж прощайсь-ко ты, родна мамонька,*

*Со всеми с людьми добрыми,*

*С собранищем-то приближенными,*

*Може, ты кому была, родна мамонька,*

*Порой-времен досадницай.*

*Может, была кому грубиянницей.*

*А попроси у них ты прощения.*

*Ох. Попроси еще благословения.*

*Благословили бы тебя люди добрыи,*

*Ой, во путь, во дороженьку во дальнюю.*

*Во дальнюю да не в знакомую.*

Ну а там уж все дальше, дальше, дальше, дальше.

**Это по матери, а вот по отцу так же причитали?**

Да все так же.

**А вот по младшим, допустим, по братьям, сестрам?**

Ну, так же причитают. Эти же слова. Токо ж не «мамонька», а «братец», что ли, или «сынок». Как уж.

**А вот по детям причитали тоже?**

У меня не умирали дети.

### **№ 4**

Причитать я не умею голосом, но горе подскажет.

*Лешка, разве я тебя так ждала,*

*Разве мы тебя б так встречали.*

*Мы тебя ждали не так,*

*С хорошим, с счастьем.*

Да нет, я не могу.

## № 5

Моего мужика завод хоронил. Я боюсь уж вспоминать. Сейчас плачут, да не так.

«На кого ты меня оставил?!» – так причитали. <...> Я его с Горбатки привезла. Он неделю пожил и умер. Поплакать надо как-то культурненько, тихо. Это причитания от души.

## № 6

**А еще нам рассказывали, что как прощание, прощаются с покойником, то вот женщины плачут со словами?**

Ну, это кто умеет. Я вот, миленькой, я не умею плакать-то. Говорить-то – язык-то вот толовый, а плакать не умею. Мне и жалко, а я не умею. Я не умею причитать. А у меня сестра вот во Владимире живет, тоже я говорю: «Ты ведь говорить-то горазда». Все равно, говорит, я не умею плакать. А некоторые, знаешь, на них наревесся, как причитают! Вроде бы и в жизни те ничево не было этово, но как это сумеют – я не знаю. А я вот душой-то жалею, а плакать-то вот не умею. Ну, че сделаешь? А мне вот сестра-то говорила. Вот я, говорит, во Владимире слышала, некоторые, говорит, нанимают плакать-то, нанимают плакать-то. Я вот... у нас хоронили, дочь хоронила мать, две снохи приехали, из Владимира, приехали хоронить. Ну и, значит, помолились мы, простились все, после... первы мы прощаемся, которы молимся, а потом родные идут кругом гроба. Ну и вот две снохи подошли. Одна подошла... Подошли обе вместе. Одна и вот ревет-причитает. Прямо подошла и начала плакать и причитать-причитать. Она причитала-причитала – эта стояла. Эта начала. Я говорю: как это [нрзб.], а тут ни с того ни с сего заплакать. И вот они и причитают. А я вот не умею, чего ж сделать.

**А что они словами говорят?**

Ну, что, а кто их знает, у кого чего, на разные тут это... Жалеют. Вроде бы... жалко. Вот.

**Ну, то есть они про покойного? Или к нему обращаются?**

Про жизнь, как прожили, как все чево, кем он тут – вот это все вспоминают.

**А вот эти снохи, они как, от своего имени причитали или как?**

Они от себя. Они от себя. Свекровь хоронили, от себя. А мужья-то померли рано, все в одночасье. Остались молоденьки. Вот такая история.

**№ 7**

**А еще говорят, что можно как-то в причитании привет передать?**

А! Это когда прошаимся и это... *«Прости меня Христа ради, увидишь там моево суженого или чево ли там как, кто как скажет, передай ему привет от меня или вечну память, вечну память – привет не передают покойнику... а... земной поклон. Вот. Земной поклон – это лучше всего. Передай ему вот это... Который [человек] так только, головой качнет. Ну, вот чужие-то. А которые – так, передают своим, своим: *передай там вот, я скажу, скажу – Федору – земной поклон. Увидишь там его – передай ему земной поклон.**

**№ 8**

**Нам говорили, что в некоторых деревнях, например, там, если муж умер у жены, то она на похоронах как-то плачется словами...**

Да, раньше плакались все время со словами, ясное дело. Это сейчас уж плачут без слов. Молодые. А раньше со словами плакали. Причитали. Изливали свою душу. А сейчас про себя плачут.

**А что они плакали?**

Ведь раньше, как говорят, плакальщиц специально нанимали, плакальщицы специальные были. А сейчас, вот, кто умеет плакать, а кто не умеет плакать. Правильно – как тут? В душе-то он болеет, переживает, душа вся черная, а не может вот вылить-то, высказать. Легче, конечно, когда человек изливает все словами, слезами.

**От этого легче становится?**

От этого легче становится, а пока ты в себе-то держишь все... Никак им, может. А сейчас молодые – тем более. Что там говорить.

**А вот эти плакальщицы, которых нанимали, про-**

## **сто свои деревенские были?**

Конечно.

### **То есть, вот кто хорошо умеет плакать...**

Кто хорошо умеет... Вот, все говорят, кто хорошо поет, тот хорошо плакать, бывает, умеет плакать. Это я так, так я слышала, как говорю... говорится. Вот такие дела.

### **А правда, что в таких плачах еще просят передать привет умершим?**

Вот привет именно просят, но надо... Именно плачут, и – передай ему от меня земной этот привет, поклон, что ли. Надо просить: «Передай ему вечную память».

А не земной поклон. «Вечную память» – надо говорить.

### **А почему «земной поклон» нехорошо?**

Не знаю, не знаю. О нем уже – «вечная память», мы ему... Земной поклон – здравому человеку, живому можем послать. А так – вечная память им только. Может, я и не права, конечно. Я, может, и не права...

### **Это так говорили, да?**

Это так говорят. А больше-то... Сейчас я читаю, раньше-то я не читала, и все время говорят – «Передай земной поклон от меня» в народе-то. А надо – «вечную память». «Передай от меня ему вечную память».

### **Это вот в причитании так, да?**

Да, да. Мы же... Именно, он у нас в памяти, вечной памяти, в наших сердцах, да. А не земной поклон. Ну, здесь я не знаю, конечно. Этих правил я нигде не читала, а раньше читать... Не видела я этого. Не слышала, не читала. Вот мое только понимание такое.

### **А причитают в какой момент вот? Когда умирает человек, можно причитать?**

Конечно, конечно, всегда можешь! А когда опускают гроб, опускают в землю, тут вообще плачут как некоторые – до истерики. Были случаи – и могилу держут, а то и в могилу прыгнет.

### **То есть, прямо за гробом?**

Да. Знают всегда родные, что этого человека, близкого, всегда под руки держат его, не пустят. А некоторые могут и бросится в эту, в могилу, если ты искренне его... ценишь, жалеешь. Вот так.

### **А этим наемным плакальщицам как-то платили**

### **за это?**

Да у нас-то я не знаю, у нас-то... Это наемные плакальщицы были, мне кажется, у богатых. Это все при царе. А уж при нашей-то власти, при Советской-то власти, этого не было, конечно.

### **Вы слышали об этом в деревнях?**

Это я в деревне слышала, что раньше богатые люди нанимали – специальные были плакальщицы. Это богатые. Они сами не плакали так, как говорится, а вот нанимали плакальщиц. А у нас, нет, конечно, не нанимали. У нас каждый сам плакал, как может. Это только при царе. При царе богатые нанимали плакальщиц специальных.

### **А если вот несколько дочерей хоронят мать, они одновременно причитают по ней или по очереди?**

Ну, это как уж они могут. Могут по очереди, могут и вместе, тут не запрещает никто никому. Никто никому не запрещает.

### **А как это делают — сидя, стоя?**

Ну, сидят у этой... Скамеечка у гроба. Сидят и... Можно и сидя. Можешь ты и встать – это уже дело твое, тут правила такого нету строгого. Как можешь, так и делай.

### **Причитают, вот когда зарыли уже могилу, причитают?**

Нет. Зарыли – все. Вот уже начинают спускать – тут плачут, все – самый вот момент. А когда уже зарывают, тут уже все... Немножко стараются уж успокоиться.

## **№ 9**

### **А еще вы говорили, что раньше как-то плакали покойнику с наговорами, со словами?**

Ой, кто чего? Вспоминают все хорошее. *Золотой ты мой, хороший ты мой*, все вот так... Родителей так же. <...>

### **Это по родителям так, да?**

Ну, хоть вот... Это вот по сынке-то вот, хоть мать, хоть бабушка-то вот... [нрзб.] *Такой молодой, и током убило. Только бы жить. Оставил жену молодую, мать одну. Он – единственный сынок, еще-то нет никого! Какого вот матери терпеть!*

### **А это только мать причитает, да?**

Кто хочешь – и тетка придет. Жалеет его – и они причи-



тает. Родной, и она причитает. Все хорошее вспоминает, все ему тут скажет. Ох, Господи...

**А это когда вообще причитают? Это пока дома лежит?**

Прямо у гроба, прямо у гроба. Дома. Еще вот он, он там в гробу, он еще не схоронен. Еще вот только сообщили еще, что убили, убило его... И на дороге, он там в... повезли его, а теперь все телефон – сразу скажут. Тут бабушке позвонили. Она тут на всю деревню плакала.

**Она выходила на улицу прямо плакала?**

Кто без слов, кто – со словами. Плачут. Каждому своего жалко – не знаю как...

**№ 10**

**Вот как прощаются с покойником, плачут со словами?**

Ага, ну, причитать... Каждый на своем причитает, каждый уж в своем покойнике причитает. Как же не... Я уж вот по маме-то как плакала, она у нас умерла пятьдесят пяти лет! Ой, у меня уж только Валя... Нет, Валя-то была, наверное, Вале только год было. Я уж по ней плакала, не знай как, я уж, наверное, и причеты причитала. Наверное, все ей рассказывала-рассказывала. Не знай, и... Каждый о своем плачет, причетов всяких найдет. Если кто жалеет. Кто не жалеет, конечно, не плачут. А причет... уже... о своем, которого жалеешь, найдешь, найдешь всяких причетов.

**А это только женщины причитают или мужчины тоже могут?**

И мужчины могут. Это, кто это, кто это – жена померла, ревел больно уж, плакал с причетами. Вот я не помню, батюшки. И вот тоже: *«Что ты, миленька моя, ты что оставила меня...»* Ну, как же, то он причитает. Бывает, нету у него, только мужик больно причитал, с причетами – *оставила*, говорит, *ты меня*. Еще не больно молодая, не больно старая [поправляется] умерла. *Оставила молодого...* Причетов всяких найдут.

**А говорят, можно привет передать родителям в причете?**

А как же, как же, да, как же... Умерла, вот, Марья у нас

вперед, и я вот с ней: *«Миленька моя, сестричка родная, да не видишь ли где мою ты роднү маменьку, да подойти к ней близехонько, да скажи-ка ей все мои... как я живу».*

Вот, ну, как же, как же...

**Это чтобы на том свете..?**

*Да, да. Расскажи, может, увидишь там где ее...*

**А это когда причитают-то: как прощаются с покойником или пока он лежит?**

Пока лежит, пока лежит, это прощаются, пока лежит...

**№ 11**

**А еще говорили, бывает такое, что, например, у жены умер муж, то вот когда прощаются, она как-то плачет со словами?**

Бывает. <...>

**А когда это происходит?**

Кто когда. Когда дома плачут, когда вот выносят – плачут, когда вон на кладбище плачут. Ну, всю вот вспоминают свою жизнь. Може, котора и не плачет. Сегодня вот у нас была на машине Нинка, отдавала. Говорит: у меня ведь 40 дней. Я говорю: кто у тебя умер? Горбатска, горбатска. Кто, говорю? – Хозяин. Я, мол, что с ним? 57-то лет! Ну что? Пил-пил, там у матери и умер. Хорошо, я и не была, а то бы сказала им: я отравила, налила че-нибудь. Я говорю, вон пришла домой, говорю: «Вовка, смотри, как она его жалеет». Да что, говорит, пил-пил, и умер, говорит, там за столом у матери. Вот так. И что она будет плакать? «Как ты пил, милый», да? А то, живут хорошо, так конечно, все вспоминают, всю жизнь свою.

**А это только вдова причитает или могут кто-то еще из близких родственников?**

Из близких родственников, бывает, сестры, братья хорошие есть, тоже также рыдают, да.

**Если вот, например, в доме лежит, и как — подходят к нему, сидя причитают или стоят?**

Ну, и стоя, и рядом садятся на стуле, на чем ли сидит.

Може, который не может стоять. Да.

**А если несколько человек, они по очереди подходят причитать или могут одновременно?**

Нет, одновременно нет. Все непонятно будет, не слы-

хоть, не слышно.

**Нам еще говорили, что иногда бывает, как вот причитают и просят передать привет, тем, кто...**

Да, кто умер. *«Да, придешь к престолу Господню, передай на... мой земной поклон. И Царство небесно».* Да. Это причитают-причитают, правильно.

## № 12

**А вот, когда выносят гроб, вот не было такого, чтобы плакали как-то со словами?**

ЖАА: Обязательно. Знаешь, если выносят вот маму, папу, как тут не плакать?

**Прямо со словами?**

ЖАА: Со словами.

МНА: Это кто, наверное, какие придумает.

ЖАА: Да. Как же, как же.

МНА: Некоторые, я, например, слышала, вот кто умер и у меня, например, кто-то умер, там такие причеты, что там накат какой-то.

ЖАА: *Там бы вам сходить бы увидеть,  
Да подойдите близехонько,  
Да поклонись низехонько.  
Там скажи про мою несчастную жизнь.  
Вот.*

МНА: Обязательно, а если покойника несут или никто не плачет. Если плачет один, то у всех, посмотришь, у всех слезы.

ЖАА: Да, да.

МНА: Душевно, из души льются.

**Один со словами, другие просто слезами?**

МНА: Да. А потом, например, один закончил, и второй сразу подхватывает. Ну, вот кто-то замешкался, перехватывает уже другой, вот родственники или кто-то даже посторонний.

ЖАА: Или кто-то там промеж.

МНА: Если кто-то умеет.

ЖАА: У нас вот, гляди, Максим умер, вот что такой молодой, молодой, недавно поженились, и несчастный случай случился.

**А что случилось?**



ЖАА: Наташа скажет.

МНА: Током убило.

ЖАА: 25-28 лет, вот так вот, вот что. Такой молодой. Вот положили, такой молодой, несчастный вот случай, вот как не плакать сынок? Как не плакать? Вот дружили, гуляли вместе.

МНА: А плакать – это тоже еще надо уметь.

ЖАА: Да.

МНА: Мне, например, жалко, в душе жалко, а я не могу. Даже вот посторонний человек может заплакать. Вот тетя Русса, когда мама умерла, тоже причитала: *Открой свои глазки, посмотри, как дети тут собрались.* <...>

**А вот вы говорили, что наказ дают, это наказывают покойнику?**

ЖАА: Да. Э-э. *Подойди-ка ты, Просила там тебя такая-то такая-то, Погляди-ка ты на все четыре сторонушки... Подойди-ка ты к нему близехонько, Поклонись-ка ты ему низехонько, Расскажи-ка ты ему про мою жизнь, А уж как я его хвалила.*

МНА: Как детушки.

ЖАА: Как детушки. Сынок, будешь причитать, все найдешь.

МНА: За жизнь все вспомнишь.

ЖАА: Вспоминают-то жизнь, если плохо, тяжело ему, молодого схоронишь, останутся дети молодые, воспитаются. Уж такие-то, никакого удовольствия нет, как с мужем-то, все жалование, питание не такое и одежи-то практически нету, все вдвоем работают, одевают детей. Все обидно, все жалко, все одно к одному идет.

**А вот говорят, мужу привет передать, если муж умер уже?**

МНА: Да.

ЖАА: Да, да, да, да, да. И там мама.

МНА: Ну, у мужчин я что-то не слышала, чтобы плакали.

ЖАА: Ну, бывают, что они кричат, когда мужчины выходят.

МНА: Они посильнее духом.

ЖАА: На них влияет все.

**А вот, когда плачут, вокруг гроба стоят?**

ЖАА: Ну, стоят.

МНА: Некоторые даже на колени встают, если да, если на лавке стоит. Если жалко, лежат на гробу.

ЖАА: Да, у каждого свой обычай. А то несут его [нрзб.] плачешь, за гробом идешь, вот такие дела.

**На кладбище это тоже?**

МНА: Да.

**Когда уже зарывают могилу?**

ЖАА: Плачут, сынок, плачут.

МНА: Бывает, что и зарыли могилку, падают туда.

ЖАА: А все равно тяжело, тяжело это, в это время очень тяжело.

**А реветь — это учиться надо?**

МНА: Нет, это с рождения. Это природа так. Не каждый.

ЖАА: Вот если родители, и как и жалко тебе, вот, вот, сынок. Вот мужское сердце оно крепче, а женское тяжелее, а мы послабже. А у нас слезы, и вот у нас у всех поминания, и вот что, и как плохо нам без них.

**№ 13.**

**А еще вот говорят, что раньше не только читали молитвы, а как-то плакали со словами, что вот когда прощаются с покойником в доме...**

Плакали, еще как. Плакали.

**А как это со словами плакать?**

С причетом.

**Причетом?**

С причетом.

**А кто это делал?**

Вот я лично плакала. Мужа схоронила — плакала, мать схоронила — плакала. С причетами.

**А эти причеты, их придумывают как-то заранее или...**

Да вот они сами вылетают изо рта. Сами, прямо. Все, как жисть жил, так и все вкладываешь.

**А как, прямо так рассказывают?**

Как по газете читаешь!

**Ну, это каждый вот так сможет?**

Да, да, каждая. Да.

**То есть каждая женщина должна уметь?**

Да, каждая женщина должна уметь. Вот Галя недавно мать схоронила, уж она причитала, причитала...

**И тоже она..?**

Она умирала у нее, дом свой оставила. А уж причитала, когда у нее хозяин умер! Ой, батюшки, уж я ее унимала, унимала! Она двадцати семи лет осталась одна. Ей двадцать семь лет, двое детей!

**То есть у нее рано умер муж, да?**

Да, работал в колхозе шофером...

**А вот, например, если по мужу, то какие слова? К нему как-то обращаются?**

Да.

**Как, как вот?**

*Дорогой ты мой, золотой, на кого ты меня оставил?*

Да...

*Ох, что я буду делать без тебя,*

*Как я буду детей воспитывать?*

Вот это все так причитают.

**А не говорят так, что вот «кто мне будет теперь помогать?»**

Вот, и это все. Вот я вам говорю – по газете читаешь.

Причetyвают – прямо сами в голову лезут.

**А не было такого, что вот в причетах просят проснуться?**

Нет, нет. Я такого... *Прости меня, Христа ради, может, чего я плохо для тебя делала, прости меня, Христа ради, Бог тебя простит.*

**А еще нам говорили, что можно как, как приветы передавать в причетах...**

Да! *Передай привет вот моей матушке, там схороне...*

Вот кого понесут, *не увидишь ли ты там где мою матушку – передай ей большой привет.* Это все причет, все причет.

**А наказания могли какие-то давать в причетах?**

Да все давали. Все давали.

**А что могут там наказывать?**

Ну... Не...

**А это имеется в виду, что вот когда привет передают, чтобы вот тем, кто уже раньше умер, чтобы покойник передал?**

Да, да. Нет. Да. Вот несут покойника, и над ним плачут, и там говорят: «Передай привет моей матушке, где не увидишь ли ты ее там!»

**На том свете?**

На том свете, передай ей.

**А не было так, чтобы, наоборот, вот на кладбище просили, приходили и, вот, просили за покойника, чтобы его там встретили на том свете?**

У нас этого не было.

**№ 14.**

**Когда хоронили раньше, когда прощаются, то женщины как-то плакали со словами?**

Да, с причитом.

**С причитами?**

Да, причитали.

**А кто причитает обычно?**

Ну, к примеру, у нас папаня помер, и мама, мама померла. Ну, мы плакали, причитали. С причитом.

**То есть, дети, да?**

Да, дети, там, или сестры, кто-то вот так.

**А о чем причитают? Как это?**

Ну, каждый по-своему. Там. Ох, там *«Как я буду жить теперече?»*, *«Как, что мне, че я буду делать теперече?»* – вот так, все так.

Вот, мама ваша когда...

**Умерла?**

Нет, когда она по отцу причитала, как она причитала?

Как она? *«Закон ты мой, Ленушка, че я теперь буду с малыми детьми делать? Как я буду с ними жить?»* А нас было четверо. А как раз... Или вот война была, папаню взяли, а мы сгорели [то есть сгорел дом]. Вот. Его три года не... Три года он в плену был. А мама-то, вот этот дом-то, жили с десятилетними с мальчишками. На трех лошадях – в колхозе дадут лошадей, вот, поедут, с бревнами-те ворочались, вот. Вот, и живи, как хочешь, без мужика-та. А потом в плену он был. Из плену он при-



шел – пристройку сделал. Вот, переднюю... Вот.

**А когда он в плену был, она тоже причитала по нему, да?**

Нет, тут уж не ревела, тут нельзя. Ты его будешь, эта, к себе причитывать, ему там будет тошно.

**То есть по живому нельзя?**

Нельзя, кому хошь, пожилому, пожилому...

По живому, то есть, пока он живой.

Да, по живому, по живому нельзя тоже.

**То есть, если умирает человек, но еще не умер...**

Да.

**Нельзя причитать еще?**

Нет. Вот он был у нас в плену. А ведь мы не знаем – в плену был, в плену ли, убит ли он – не было никакого извещения.

## № 15.

**А нам говорили, что еще бывает такое, что плачут как-то со словами...**

Плачут! Все... Это плачут родные... Плачут родные, все... Все одна старуха говорила. Одна молодая пришла к старухе и говорит: «Бабушка, научи меня плакать!» Говорит: «Матушка, как я тебя научу? Сама научишься... И плакать сама научишься...» Я и плакать не умела, а сынок-то как умер, как заплакала... И уйму-то нету, никак не уймут... «Хватит, хватит...» А тут сама все, все на разум идет... И варишь, и читаешь, и плачешь, и... Откуда только слезы берутся... Вот так... <Плачет> Не дай бог... Не дай бог детей хоронить... Сами мучаемся, а дитя-то схоронили... И ходи да бегай... А то у меня сын на тракторе работал, и вспашет, и все... Был вот такой как вы – волосы кудрявы, высок, черноват, такой молодец был парень! Старуха вот там жила. Бывает: «Ко-оль, привези мне навозцу...» Привезет. Привезет, раскидат, в три-четыре кучи свалит. А рядом старуха жила. Трясуча была... Усадьбу вспашет – [она] несет: «На, вот, тебе денежек». «Да не надо мне, бабушка, никаких денег!» С этих старух с роду не брал никогда ничего. Всех жалел, бедный. И ушел раньше времени... Видно, Богу нужен, что ли, не знаю... И Бог-то, вот что делает: стары

люди, инвалидов сколько на белом свете, а молодых, вот, на вот тебе. <Плачет> Ой, Господи... Или своя... Или своя оплошка, или Богом велено так умереть человеку, я даже не могу сказать вам. Господи, Господи, сколько он слез у меня взял, сколько здоровья... Все на свете забрал, а меня, вот, никак. Все молюсь Богу – умереть бы, умереть бы... Фиг! Умрешь!.. Пока смерть не придет... Плачь не плачь, как хошь плачь. Хоть реви целый день, хоть целую ночь. И ревела, и все делала – толку-то. Ой, батюшки, ой, батюшки. А как жалко детей... <Плачет>

#### **№ 16.**

**А говорят, что на похоронах бывало такое, что женщины как-то плачут со словами...**

А как же! Приговаривают.

**А как это происходит?**

Ну, как же я по мужу не поплакала? Он у меня был хороший, меня жалел. <Плачет> И плакала, приговаривала: *«Что ты меня оставил? Как я теперь буду жить одна-то? Тебя ведь нет!»*. Вот и приговаривали. Вот так.

**Это на кладбище приговаривали?**

Когда и дома-то лежит покойник, приговаривали. Я приговаривала всю дорогу. Кто приговаривает, а кто скажет: *«Черти тебя!»* <Смеется> Да всякие люди!

**Но это как любящие, если любят мужа, то...**

Да ведь бывали пьяницы-то, скандалили. У меня-то муж не скандалил.

#### **№ 17.**

По покойникам причитали. Как жили, как чего.

*Миленький мой, на кого ты меня оставил?..*

Кто чего.

#### **№ 18.**

Голосом причитают. Если умер хозяин, то жена и дети.

Кто как сумеет.

#### **№ 19.**

Раньше плакали, а теперь не услышишь ни голосков.

А раньше — ба! Там и тут слышишь.

Нет. Нет. Я не умею причитать. Вот уж сестра у нас была, причитала... А я не умею. <...> Ну, книжки теперь выпускают — и там все... Из книжек... Вот у меня книжка старая... Вот у меня книжка-то вот такая... Подарила ее я внуку... Там написано, что не надо по покойнику плакать. Там специально — поучение Ивана Златоустова. Не надо плакать по покойнику — потому что ему хорошо у Бога. У Бога ему хорошо, и плакать по покойнику не надо.

## № 20.

Вот получали в войну телеграммы, похоронки. Женщины плакали, кто им эту песню сочинил, или сами, или может давным-давно.

*При бурной ноченьки осенней*

*Скрывался месяц в облаках.*

*На ту широкую долину*

*Пришла красавица в слезах.*

Я ее слыхала, когда мне лет семь или восемь было, они ее пели, в войну. Вот они поют и плачут. И я не больно понимала, не то они поют, не то они плачут.

«Мам, это вы чего, поете или плачете?» «Чтой ты, дочка, все вместе».

Похоронки каждый день получали. Поедут в колхоз или как и эту песенку поют.

*Она на край могилы встала*

*Главой на памятник легла.*

*Своим милым голосочком*

*Будила милого своего.*

*— Ох, ты восстань, восстань, друг милый,*

*Мне стало скучно без тебя.*

## № 21.

*Ой, да ты где? Ой, ой-ой-ой... Ой, что без тебя делать?*

<Данный отрывок причитания был записан в Красной Горбатке во время похорон молодого человека Алексея, который повесился. Причитание исполнялось пожилой женщиной в трауре, видимо, родственницей Алексея.

Перед подъездом многоэтажного дома, где держали

тело, стояла машина, на которой должны были везти гроб. У входа в подъезд поставили табуретки, после чего вынесли и поместили на них гроб. Женщина встала, склоняясь над гробом, и причитала. Полноценного причитания не было, текст записан почти полностью. После этого родные предложили другим участникам попрощаться с покойником. Никто не захотел, гроб положили в машину и увезли.

## Поминальные причитания

### № 22

#### **А на сороковой день не причитают?**

ФВВ: Причитают.

#### **А когда? Когда за столом сидят?**

ФВВ: Нет, когда вот старушки отмаливаются. Вот я вам сказала, когда старушки отмаливаются, ну ты плачешь, так и так плачешь. А вот когда отмолятся старушки, вот как раз им падаешь в ноги, кланяешься. И причитаешь, вот делаешь причеты. Кто делает так, кто не делает. Кто умеет, кто не умеет. Кто как... сумеет. Кто хорошо, кто плохо. А так, когда идешь за гробом, около гроба плачут.

СЕЛ: И вот потом душеньку... Вот уже когда душеньку проводишь, то тоже... тоже кланяешься им...

#### **А «душу проводишь» — это что?**

ФВВ: На сороковой день, когда они отмолятся, покушают, вот тут уж поплачешь, милостыньку им подашь. И потом они выходят, зажигают свечи и выходим, молимся. Молятся, они читают из дома и выходят на улицу. И вот уж там около... на улице они уже выйдут, и там примерно я выхожу опять в ноги кланяюсь, опять причитаю: *«Спасибо вам, рабы Христовы, за ваш труд великий, что вы потрудились помо... наших родителей»*. И они уже на этом говорят «Спасибо», и они уже идут домой.

ИВГ: Раньше вот душеньку провожали на закате... перед закатом солнышка. А сейчас вот сразу идут провожать. А положено перед закатом солнышка.

ФВВ: А то ходили они и на кладбище. Там, например, одна старушка... мы идем после... кормим этих... ну, всех, и идем часа в четыре на кладбище. Бывает и идет одна старушка, и она там помолится. И так же ей опять благодаришь, опять ей поплачешь уже. Вот так вот. Ну, уже и там идем домой. <...>

**А когда приходят в поминальный день на кладбище, могут причитать на кладбище?**

ФВВ: Да, тоже такой же... так же причитаешь.

Как на похоронах?

ФВВ: Да, да. Вот придешь, например, я вот причитаю: *«Милый ты мой сынок Коленька, и не придешь ты ко мне и ничего мне не расскажешь...»* И вот тут у меня муж тоже...

ГАИ: Тоже скажешь!

ИВГ: На кладбище-то ездит вот мама, вот другой раз когда... Она там...

ФВВ: *«Ох, плохо мне, хватилась я вас, но нет, ничего я не верну...»* Живет там – скажешь вот: *«Внучатки уж вырости. Ходим мы вас повеч... навещаем и цветочки носим, а вы с нами и не поговорите, ничего не расскажете – как вы там живете, как у вас житье-бытье. Никто не приснился, только мы видим вас... увидим вас ночью в темной... темной ночью в крепком сне, больше мы нигде вас не видим».* Вот это я тоже причитаю. *«Нигде теперь вас не увидишь, только увидишь, может быть, и тебя увижу, ночью приснишься в крепком сне».* Вот это вот такой вот причет тоже. <...>

**А бывало такое, чтобы причитали на кладбище: «Уж ты встань...»?**

ФВВ: Все это причитаешь... Все.

ИВГ: Никто не встал. Не пришел никто

ФВВ: Никто не встает. Вот это, я говорю, приходишь на могилку-то, плачешь, мол, вот: *«Сколько уж прошло времени, вы никто, нигде никакой весточки не прислали, нигде я вас не вижу, ни с какой сторонюшки вы не это... не покажетесь. Только увидела – приснился ты мне вот в такой это день...».*

ИВГ: Только во сне видишь. [нрзб.] А просыпаешься –

нет никого. И опять на душе так тяжело-тяжело...

ФВВ: Вот, например, у меня свекровь умерла и плакала я по ней, говорю: *«Мила мамонька, умерла ты, не пришлось тебе долго поболеть, и ты сама не трудилась много, и меня не эта... не заставила за тобой долго мучиться. И сама-то больная. А, – говорю, – ничего ты мне, никакой весточки мне не прислала, только я тебя на девятый денек. <Начинает плакать> Ты мне приснилась, я вижу, ну ты... наверно, ты здесь навеки-то на вольном свете трудилась, и на будущем ты там, видно, все трудишься»*. Несет она дров охапку...

ИВГ: Во сне она снилась.

ФВВ: Да, а я, это, вижу ее, стою около ее дома, и я говорю: *«Женька, да вон мать идет»*, – говорю. Она кричит: *«Помогите мне!»* Несет охапку дров, сучков. Тяжело ей.

ИВГ: Тяжело, видно, там таскать было.

ФВВ: *«Пойди, вон, мать кричит, иди, – говорю, – помоги ей внести-то, вот»*. А раз она мне вот приснилась: едут с отцом, везут люльку колхозну. И там на кладбище везут тоже дров.

ИВГ: Значит, и там работает.

ФВВ: Я говорю: *«Видно, вы и здесь трудились вы, до потери, как говорится, пота, и там, – говорю, – на том свете тоже трудитесь»*. Вот.

## № 23

### **Когда в поминальные дни приходят на кладбище, тоже причитывают?**

Да, причитают. Вот моя мать, покойница... Брат, вот после меня, умер, у него был рак легких, в пятьдесят один год умер. И вот я собирала поминки, поминала его. А она уже у меня жила, и как кончили молиться, она встала на колени, на коленки, всем поклонялась и начала причитывать: *«Спасибо вам, что вы пришли помянуть моего сынка...»*

### **То есть это она гостям причитывала?**

Да, кто молился, кто молился.

### **А на кладбище не причитали?**

Бывает, и на кладбище причитывают.

**Это когда вот? Когда хоронят или когда приходят навестить?**

Кто как. Когда хоронят — тут обязательно плачут, причитывают. А когда ходят, навещают — кто плачет, кто не плачет. Помолятся на могилке, постоят и уйдут.

**А когда плачут с причетами, то в какой позе? Вы говорите, на колени становятся? Или стоя плачут?**

На колени. На коленки, кладут... <Показывает, как зажимают между ладонями носовой платок, сложив руки крест-накрест>

**Складывают руки крест-накрест ладони, да? И платочек кладут?**

Да, и платочек вот, причитают.

**То есть платочек зажат между руками?**

Да, вот.

**То есть на одну руку кладут платочек, другой прикрывают. И склоняются прямо над землей? Куда кладут руки?**

На полу.

**Прямо вот на пол?**

Да, на полу. Вот, когда поминки собирали, поминают, и на полу.

**№ 24.**

**А в поминальные дни на кладбище причитают?**

ЖАА: А все, все делается.

МНА: Даже не в поминальные, просто приходят. Приходят не то, что в поминальные дни, она приходит, она на колени встает и причитает.

**Прямо перед могилой?**

ЖАА: Да.

**И она как обращается туда?**

МНА: Да, да, да.

**То есть считается, что они там слышат?**

ЖАА: Все, говорят, слышат. Все говорят, они за нас молятся, вот что. Один Господь знает.

**№ 25.**

**А в поминальные дни, когда на кладбище ходят,**

### **там могут причитать?**

Могут, могут. Только не разрешается плакать на Пасху.

### **На Пасху нельзя, да?**

Не разрешается плакать на Пасху.

### **Вообще плакать или только на кладбище?**

На кладбище. Вот к покойнику пришел – плакать не надо на Пасху. В Пасхальную Седмицу. Только в Седмицу Пасхальную нельзя. Ну, в общем, в Пасху, и вот... до Радуницы. До Радуницы. Здесь не плачут.

### **А в Радуницу тоже еще нельзя, или уже можно?**

Нет, уже можно. С Радуницы начинается – можно.

### **№ 26.**

### **Не бывает так, что если тяжелая проблема в жизни, ходят на кладбище и просят совета или помощи у родителей?**

МНА: Ну, вот рассказывают.

ЖАА: А больше вот... А помощь там никто не укажет.

МНА: Излить свою душу.

ЖАА: Только своей душе, чтобы легче было, только наплачешься. Много здорово, сынок не унесешь, много, очень много, а помощи никакой, помощи никакой, а уж идешь в божий храм, а вот бежишь, вроде как к живому бежишь, а вот оттудова идешь, идешь опять не с тем. Никакого совета тебе не подскажут, они ничем тебя не порадуют, земля – она земля и есть.



## Комментарии

### Похоронно-поминальные причитания

#### Похоронные причитания

1. Ф-ая Валентина Васильевна [ФВВ], 1937 г.р., уроженка с. Вятские Поляны, с детства жила в с. Малое Кольцово, замуж вышла в село Святцы, с 1977 г. проживает в с. Переложниково. Профессиональная плакальщица. Сестра ИВГ, дочь ГАИ; И-ва Галина Васильевна [ИВГ], 1944 г.р., уроженка с. Малое Кольцово, жила в Святцах, с 1963 г. проживает в с. Переложниково. Сестра ФВВ, дочь ГАИ; Г-ва Анна Ивановна [ГАИ], 1918 г.р., уроженка с. Личадеево Ардатовского р-на Горьковской обл., с 1935 г. проживает в с. Переложниково. Мать ФВВ и ИВГ; С-на Елена Леонидовна [СЕЛ], 1971 г.р., родом из Ленинградской обл., с середины 1970-х гг. проживает в с. Переложниково.

Причитания и рассказ о них, записанные от профессиональной вопленицы. Особую ценность представляют фрагменты причитания, исполненные «в голос» (с напевом). В.В. Ф-ая впервые начала причитать в 1970 г., когда у нее погиб брат, однако наиболее сильные переживания у нее вызвала смерть сына Коли, большинство фрагментов исполненных плачей было обращено именно к нему. В то же время плакальщица утверждает, что может причитать и «по чужим», то есть не только по близким родственникам. Особую ценность представляют отрывки из редко фиксируемых плачей-благодарностей могильщикам и старушкам, читающим молитвы и религиозные стихи над умершим.

2. П-на Александра Ивановна, 1928 г.р., уроженка д. Курково, в настоящее время проживает в д. Курково.

Отрывок из похоронного причитания по мужу/сыну с призывом открыть глаза и поговорить с плакальщицей. По свидетельству информанта, плач исполнялся ее старшей родственницей.

3. П-на Александра Ивановна, 1928 г.р., уроженка д. Курково, в настоящее время проживает в д. Курково.

Отрывок из похоронного причитания по матери, обращаясь к которой, плакальщица предлагает попросить прощения и благословения у окружающих, что не совсем характерно для жанра. Традиционно, напротив, плакальщица от имени себя и окружающих просит прощения у покойника.

4. С-ва Екатерина Ивановна, 1925 г.р., уроженка с. Булатниково Муромского р-на, с 1940 г. проживает в с. Переложниково.

Отрывок из похоронного причитания по мужу или сыну с традиционными риторическими вопросами-упреками покойнику, к которому, что нехарактерно для жанра, обращаются по имени.

5. К-ва Лидия Ильинична, 1924 г.р., уроженка д. Жары, в настоящее время

проживает в д. Жары.

Небольшой отрывок из похоронного плача по мужу с кратким описанием контекста бытования.

6. С-ва Анна Васильевна, 1922 г.р., уроженка с. Большое Угрюмово, в настоящее время проживает в с. Большое Угрюмово.

Меморат о том, как во Владимире две невестки оплакивали умершую свекровь. Данная запись свидетельствует, что во Владимирской области причитания могут звучать даже в крупных городах.

7. С-ва Анна Васильевна, 1922 г.р., уроженка с. Большое Угрюмово, в настоящее время проживает в с. Большое Угрюмово.

Фрагменты похоронного причитания с устойчивым мотивом – передачей с покойником на тот свет приветов ранее умершим родственникам.

8. М-на Зоя Михайловна, 1932 г.р., родилась в с. Делово, с 1945 по 1951 гг. жила в Красной Горбатке, с 1952 г. проживает в пос. Новлянка.

Подробное описание ритуала оплакивания покойника с небольшими фрагментами текстов. Обращает на себя внимание развернутое свидетельство о существовании в прошлом наемных плакальщиц, которых приглашали на похороны богатые люди.

9. И-на Анна Николаевна, 1923 г.р., уроженка д. Петровское, с 1942 г. проживает в д. Екатериновка.

Описание контекста исполнения причитания по внуку, убитому ударом тока, с фрагментами текста.

10. Х-ва Наталья Петровна, 1916 г.р., уроженка д. Сидоровская Саранча (Новоберезово), с 1938 по 1956 г. жила в д. Бурцево, с 1956 г. проживает в пос. Новый быт (ст. Волосатая).

Рассказ о практике исполнения похоронных причитаний, включающий небольшой фрагмент плача с мотивом передачи приветов родственникам на тот свет. Тот факт, что информант считает нормальным, если жена, плохо жившая с мужем, не оплакивает его, свидетельствует о частичном разрушении традиции.

11. С-на Antonina Семеновна, 1927 г.р., уроженка с. Переложниково, вышла замуж в с. Кольцово и некоторое время жила там, потом вернулась в с. Переложниково. Глава местной старообрядческой общины.

Отрывки из похоронного причитания жены по мужу с рядом устойчивых мотивов и хорошо описанным контекстом бытования.

12. Ж-ва Александра Алексеевна [ЖАА], 1923 г.р., уроженка д. Екатериновка, в настоящее время проживает в д. Екатериновка; М-ва Наталья Алексеевна [МНА], 1954 г.р., уроженка д. Головино, в настоящее время проживает в д. Надеждино.

Рассказ об обряде оплакивания с фрагментами текста, который содержит сразу несколько традиционных мотивов (передача приветов ранее умершим

родственникам, призыв открыть глаза и т.д.). Подробно описаны формы ритуального поведения плакальщицы, включая попытку броситься в могилу вслед за гробом.

13. Ф-ва Александра Васильевна, 1938 г.р., уроженка д. Басенки, с 1955 г. проживает в д. Скалово.

Рассказ об обряде оплакивания с фрагментами текста, который содержит мотив передачи привета на тот свет родным.

14. Ш-на Александра Алексеевна, 1923 г.р., уроженка д. Вошиха, в настоящее время проживает в д. Вошиха.

Отрывки из похоронного причитания жены по мужу с устойчивым мотивом – вопросом-сетованием «Как я буду жить дальше?». Интерес представляет устойчивый запрет на оплакивание человека, про которого нет точных сведений, жив он или умер, из опасения, что причитание по живому может навлечь на него несчастья.

15. З-ва Нина Семеновна, 1937 г.р., уроженка Мордовии, с 1956 года проживает в д. Селищи.

Представление о том, что причитаниям невозможно обучиться, они приходят на ум сами в ситуации большой беды («Горе причеты найдет»), распространено в различных регионах России. Значительная часть записи представляет собой своеобразное «причитание в прозе». Вспоминая о погибшем сыне, Н.С. З-ва плачет и рассказывает о нем, используя обороты, традиционные для причитаний: предположение, что тот был «Богу угоден», сетование на то, что умерший не забрал ее с собой и т.д.

16. Л-ва (Ф-ва) Клавдия Васильевна, 1926 г.р., уроженка с. Святцы, в настоящее время проживает в с. Святцы.

Отрывок из похоронного причитания по мужу с традиционным вопрошанием-упреком покойнику, на кого он оставил плакальщицу. Запись интересна упоминанием о том, что вдовы «плохих» мужей-пьяниц могли не оплакивать покойника, а, наоборот, посылать ему проклятия («Черти тебя...») по дороге на кладбище.

17. Г-на Мария Ивановна, 1967 г.р., уроженка пос. Новлянка, в настоящее время проживает в д. Копнино.

Отрывок из похоронного причитания с устойчивым мотивом вопрошания-упрека покойнику, на кого он оставил родных.

18. Л-ва Антонина Ивановна, 1921 г.р., уроженка д. Драчево, в настоящее время проживает в д. Драчево.

Фиксация устойчивого выражения «причитать/плакать голосом», характерного для местной традиции.

19. Ж-ва Евдокия Алексеевна, 1927 г.р., уроженка д. Рыково, в настоящее время проживает в пос. Новый Быт (станция Волосатая).

Информант указывает на угасание традиции похоронно-поминальной причеты и сообщает о том, что христианская традиция не поощряет оплакивания покойника (со ссылкой на «Откровение Ивана Златоуста», то есть Иоанна Златоуста).

20. Б-ва Валентина Степановна, 1935 г.р., уроженка с. Ивонино Селивановского района, с 1980 г. проживает в д. Копнино.

В данной записи очень ярко описывается использование лирических песен, замещающих внеобрядовые поминальные причитания. Получив во время войны известие о смерти родных на фронте, деревенские женщины, не имея возможности оплакать покойника, исполняли не причитание, а песню о молодой женщине, которая плачет на могиле возлюбленного. Показательно, что в прямой речи героини песни содержится устойчивый мотив оживления покойника, характерный для поминальных причитаний.

21. Неизвестный информант. Запись осуществлена 18 июня 2007 г. во время включенного наблюдения прощания с покойником в пос. Красная Горбатка около многоэтажного жилого дома по адресу: ул. Комсомольская, д. 86.

Участникам экспедиции по чистой случайности удалось записать небольшой фрагмент похоронного причитания в ситуации реального бытования – на похоронах. Сам текст причитания очень краток и неполноценен, однако содержит два устойчивых мотива жанра – вопрос к покойнику, где тот находится (более традиционная формулировка: куда ты удалился/отправляешься) и вопрос-советование «Что без тебя делать?!». Показательна зафиксированная поза плакальщицы – она стоит перед гробом и причитает, склонившись к покойнику. Данная запись свидетельствует о том, что даже в урбанизированном пгт. Красная Горбатка традиции похоронного оплакивания покойника сохраняются до наших дней. В то же время сам плач явно обрывочный и неполноценный. Можно предположить, что это связано не только с постепенным разрушением традиции, но и с обстоятельствами гибели молодого человека. Возможно, тот факт, что он добровольно ушел из жизни, способствовал редуцированию причитаний в данном обряде.

22. Ф-ая Валентина Васильевна [ФВВ], 1937 г.р., уроженка с. Вятские Поляны, с детства жила в с. Малое Кольцово, замуж вышла в село Святцы, с 1977 г. проживает в с. Переложниково. Профессиональная плакальщица. Сестра ИВГ, дочь ГАИ; И-ва Галина Васильевна [ИВГ], 1944 г.р., уроженка с. Малое Кольцово, жила в Святцах, с 1963 г. проживает в с. Переложниково. Сестра ФВВ, дочь ГАИ; Г-ва Анна Ивановна [ГАИ], 1918 г.р., уроженка с. Личадеево Ардатовского р-на Горьковской обл., с 1935 г. проживает в с. Переложниково. Мать ФВВ и ИВГ; С-на Елена Леонидовна [СЕЛ], 1971 г.р., родом из Ленинградской обл., с середины 1970-х гг. проживает в с. Переложниково.

Профессиональная плакальщица В.В. Ф-ая описывает традицию обраще-

ния с причитаниями к пожилым женщинам, читающим молитвы и духовные стихи на 40-й день. Типологически эти причитания близки к плачам, которые исполняют в день похорон для тех, кто делал гроб и копал могилу. Главное содержание подобных плачей – благодарность за «труд великий», исполняют их, кланяясь или «падая в ноги» тем, к кому обращаются. В.В. Ф-ая приводит и фрагменты причетов, обращенных к покойнику, которые исполняются на кладбище в поминальные дни. Показательно, что она несколько раз сбивается, сначала адресуя свой плач погибшему сыну, а затем обращается к умершим родственникам во множественном числе. Основные мотивы плача: сетование, что умерший ничего не сообщает о своей жизни на том свете, и констатация того, что его нигде нельзя увидеть, кроме как в «крепком сне». Возможно, что второй мотив является редуцированной «формулой невозможного», исполняющей магическую функцию в поминальных плачах. На вопрос собирателя о том, встречаются ли в поминальных причитаниях призывы к покойнику ожить, вопленица отвечает положительно. Разговор о явлении покойников во сне провоцирует ее на рассказывание былички о подобном случае. В.В. Ф-ой приснилась свекровь на 9-й день после смерти, во сне она возила дрова. Показательно, что информант не только объясняет этот сон тем, что на том свете свекровь так же много работает, как на этом, но и органично вставляет упоминание про сон в текст причитания.

23. Ф-ва Александра Васильевна, 1938 г.р., уроженка д. Басенки, с 1955 г. проживает в д. Скалово.

В записи чрезвычайно подробно описывается поза поминального оплакивания. Плакальщица становится на колени, зажимает в руках носовой платок, сложив ладони крест-накрест, и опускает их на землю. Кроме того, информант приводит небольшой отрывок из поминального плача-благодарности, обращенного к участникам поминальной трапезы.

24. Ж-ва Александра Алексеевна [ЖАА], 1923 г.р., уроженка д. Екатериновка, в настоящее время проживает в д. Екатериновка; М-ва Наталья Алексеевна [МНА], 1954 г.р., уроженка д. Головино, в настоящее время проживает в д. Надеждино.

В записи упоминается традиционная для данной местности поза поминального причитывания (стоя на коленях перед могилой). Особый интерес представляет информация о том, что лежащие в могилах покойники слышат обращенные к ним причитания и могут молиться за живых родственников, что подтверждает тезис о коммуникативной природе жанра.

25. М-на Зоя Михайловна, 1932 г.р., родилась в с. Делово, с 1945 по 1951 гг. жила в Красной Горбатке, с 1952 г. проживает в пос. Новлоянка.

Запрет плакать и причитать на кладбище в период от Пасхи до Радуницы не находит аналогов в имеющихся записях и доступной научной литера-

туре. В статье В.Е. Добровольской, посвященной нормативам, связанным с исполнением похоронно-поминальных причитаний в Центральной России, упоминается предписание причитать только в «строго регламентированные традицией дни» общего поминовения и в годовщины со дня смерти, однако запрет причитать именно на Пасхальную Седмицу не отмечен.

26. Ж-ва Александра Алексеевна [ЖАА], 1923 г.р., уроженка д. Екатериновка, в настоящее время проживает в д. Екатериновка; М-ва Наталья Алексеевна [МНА], 1954 г.р. Уроженка д. Головино, в настоящее время проживает в д. Надеждино.

Обрядовая практика посещения кладбища и обращения к умершим родителям с просьбой помочь в трудной ситуации неоднократно фиксировалась на Русском Севере. В данном случае мнения информантов по поводу этой традиции разошлись. Более молодая М.А. М-ва осторожно упомянула, что об этом «рассказывают», в то время как пожилая А.А. Ж-ва категорически отвергла возможность получения помощи от умерших: «Никакого совета тебе не подскажут, они ничем тебя не порадуют, земля она земля и есть».

## Источники и литература

- Ajuw n B. Lament for the Dead as a Universal Folk Tradition // *Fabula*. 1981. Vol. 22. P. 272–280.
- Адоньева С.Б. Прагматика причитания // Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 217.
- Азадовский М.К. Ленские причитания. Чита, 1922.
- Алексеевский М.Д. Изучение похоронных причитаний в современной российской фольклористике: проблемы и перспективы // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. М., 2011. С. 38–49.
- Алексеевский М. Д. Мотив оживления покойника в севернорусских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // *Антропологический форум*. 2007. № 6. С. 227–262.
- Алексеевский М. Д. Похоронно-поминальные причитания (программа-вопросник по сбору материала) // *Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов*. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 85–86.
- Алексеевский М. Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях // *Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов*. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 113–139.
- Алексеевский М. Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера: проблемы собирания и современное состояние традиции // *Актуальные про-*

блемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 36–45.

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

Алексеевский М. Д. Рассказы о причитаниях Марии Модестовны Сахатаровой // Фольклор: текст и контекст. М., 2010. С. 151–166.

Алексеевский М. Д. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра // Рябининские чтения-2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267–270.

Васильева Е. Е. Фольклорно-этнографические материалы в собрании А. А. Титова // История и культура Ростовской земли, 2007. Ростов, 2008. С. 310–322.

Данченкова Н. Ю. Народная религиозность и поэтика причитаний. Мастерство плачей. Плачи М. А. Королевой // Религиозный опыт народной культуры. Народная вера и народное творчество. СПб., 2011. С. 34–121.

Данченкова Н. Ю. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993. С. 70–90.

Данченкова Н. Ю. Причетный ареал междуречья Клязьмы и Оки в их нижнем течении (Владимирская область) // Картографирование и ареальные исследования в фольклористике. М., 1999. С. 147–169.

Данченкова Н. Ю. Традиционные причитания Владимирской области. Автореферат кандидатской диссертации на соиск. уч. ст. канд. искусствоведения. М., 1997.

Добровольская В. Е. Запреты и предписания, связанные с исполнением похоронно-поминальных причитаний, в традиционной культуре Центральной России (материалы Владимирской и Ярославской областей) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Нормативы традиционной культуры. Сборник научных статей. М., 2009. С. 322.

Добровольская В. Е. Похоронные обряды // Фольклор Судогодского края. М., 2001. С. 230–244.

Добровольская В. Е. Похоронные причитания // Фольклор Судогодского края. М., 2001. С. 239–240.

Кулагина А. В. Новая система песенных жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 39–53.

Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 207.

Нефедов Ф. Д. Причитания Владимирского уезда // Владимирские губернские ведомости. 1897. № 28. С. 1.

Соболев А. Причитанья над умершими Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1911. № 3/4. С. 191–202.

Соболев А. Причитанья над умершими Владимирской губернии. М., 1912.

Толстая С. М. Обрядовое голошение: семантика, лексика, прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян М., 1999. С. 135–148;

Чистов К. В. «Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. С. 413.

Автор фотографий Александра Ипполитова





Денис Ермолин  
Кандидат исторических наук  
Младший научный сотрудник  
Музея антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамера)  
Российской академии наук  
[denis.ermolin@gmail.com](mailto:denis.ermolin@gmail.com)

Сфера научных интересов:  
балканские исследования  
nationalism studies  
death and dying  
mourning and Remembrance  
кладбища

# Границы конфессионального, этнического и регионального в погребальном обряде албанцев





Одной из магистральных тем российской этнологии на протяжении последних десятилетий стало изучение границ и пограничья. Результатом этого всплеска научной активности явился ряд индивидуальных и коллективных монографий, а также научных статей<sup>1</sup>. Необходимо, однако, отметить, что подавляющее большинство отечественных работ ставили своей задачей исследование специфики населения пограничных территорий, особенно в вопросах этнической, языковой, культурной и национальной идентичности. Иными словами, под понятием *граница* понималось, прежде всего, политическое образование, разделяющее два (и более) государства, что соответствует английским терминам *border* и *frontier*. Благоприятным полем для этнологов, фольклористов, социологов, политологов явился процесс дезинтеграции Советского Союза, в результате которого актуализировались границы республик, получившие статус государственных. Однако в английском языке существует также лексема *boundary*, которая может обозначать границы как между странами, так и между объектами, предметами и категориями, в том числе и нематериальными. Именно этот термин вынес норвежский антрополог Фредерик Барт в заглавие сборника статей, ставшего для ряда социо-гуманитарных дисциплин, без преувеличения, бессмертным. Барта и его коллег волновали проблемы установления границ этнической группы, а также то, каким образом соотносится культура, присущая некоторой группе, с ее этничностью<sup>2</sup>. Рассмотрение же собственно политических границ в данном томе было оставлено в стороне.

<sup>1</sup> Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование / Отв. ред. Р. А. Григорьева, М. Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2005; Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / Редактор-составитель М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2012; Культурные границы и границы в культуре: Материалы конференции молодых ученых. Москва, 5–7 декабря 2012 г. М.: ИЭА РАН, 2013.

<sup>2</sup> Barth F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference.* Oslo, 1969. P. 64.

**Целью настоящей работы является попытка анализа границ-boundaries в пределах одного обряда**

Таким образом, становится очевидным, что благодаря языковым средствам в англоязычной научной традиции прослеживается размежевание двух исследо-

вательских направлений: с одной стороны, изучаются границы *boundaries* внутри культуры и этничности, что влияет и на процессы конструирования идентичностей (о чем и писал Барт), а с другой – ведется исследование пограничных территорий (*border-area studies*), которое акцентирует свое внимание на феномене государственной границы и степени ее проницаемости (миграции и феномен трансграничья или же, наоборот, ограничение в перемещении человеческих ресурсов)<sup>3</sup>. Целью настоящей работы является попытка анализа границ *boundaries* в пределах одного обряда, т.е. определение этих границ, механизмов их установления и функционирования внутри конкретной этнической группы.

В 2011–2014 гг. учреждениями Российской академии наук Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) и Институтом лингвистических исследований были совершены полевые выезды в Юго-Восточную Албанию (*краины*<sup>4</sup> Корча, Девоп, Колёнья). В состав исследовательской группы входили: руководители проекта А. А. Новик (МАЭ) и А. Н. Соболев (ИЛИ), а также А. С. Дугушина, Д. С. Ермолин (оба – МАЭ), М. С. Морозова (ИЛИ), позже М. А. Сулоева (СПбГУ). Работа проводилась только в моноэтнических албанских селах, хотя в регионе компактно проживают иные этнические группы: прежде всего, македонцы и арумыны. Основной целью проведенных экспедиций явился сбор актуального полевого материала по языку и культуре албанцев, проживающих в православных (Дарда, Зичишт, Рехова), мусульманском (Бабан) и конфессионально смешанном (Хочишт) населенных пунктах. Несмотря на этническую и языковую общность, объединяющую национальную идею и недавнее атеистическое прошлое, конфессиональная принадлежность в данном регионе служит достаточно сильным фактором социального размежевания<sup>5</sup>.

Краины Юго-Восточной Албании, хотя и не являются самыми популярными среди этнографов и фольклористов (как, скажем, север и черногорско-албанское пограничье – Мирдита, Дукагьин, Плава и Гуци (черног. Плав и Гусинье), или земли Центральной и Южной Албании – Мат, Скрапар, Мюзекья), регулярно привлекали вни-

<sup>3</sup> За последние годы по данной проблематике на балканском материале были изданы, например, следующие труды: Nitsiakos V. (ed.) *On the Border: Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries Along the Albanian-Greek Frontier*. Münster: LIT Verlag, 2010; Hristov P. (ed.) *Migration and Identity. Historical, Cultural and Linguistic Dimensions of Mobility in the Balkans*. Sofia: Paradigma, 2012.

<sup>4</sup> Краина (алб. *krahinë*, -а) — историко-этнографическая территориальная единица албанского культурного ареала.

<sup>5</sup> Larti I.S. *Të njohim Devollin (Vështrim i shkurtër gjeografiko-historik e social)*. Bilsht, 1999. P. 185–202.

мание как албанских, так и зарубежных ученых, среди которых нельзя не отметить Андромачи Гьергьи, Марка Тирта, Василя Джачка, Василя Мани, Жилия де Раппера, Афанасия Матвеевича Селищева и многих других.

В результате постепенной исламизации албанского общества, проводниками которой являлись турки-османы, христианское население, не желавшее принимать новую веру и ориентальный уклад жизни, было вынуждено оставлять распаханные земли и уходить либо за пределы контролируемых турками территорий (как, скажем, было в случае албанских переселенцев *арбрэшей* в Южную Италию), либо переселяться в горные районы, поскольку новая администрация жаловала пригодные для ведения аграрного сельского хозяйства наделы населению, переходившему в ислам и демонстрировавшему лояльность Порте. Примером этой политики в указанном регионе может служить исторически сложившаяся социоконфессиональная ситуация вокруг хребта Морава (восточнее г. Корча). Так, села, непосредственно прилегающие к подножию горы (Зичишт, Гьюррез, Бравдица, Грапш, Дарда и др.), остались православными, в то время как села, располагающиеся на равнине, – либо смешанные в конфессиональном отношении, либо чисто мусульманские (Бабан, Хочишт, Чипан и др.). В исторической памяти населения региона сохраняются рассказы о том, что предки жителей православных сел у самого подножия хребта Морава в прошлом жили на равнине, а мусульманское население является пришлым из других регионов страны. Французский исследователь Жиль де Раппер убедительно демонстрирует, как в сознании населения региона Девол коррелируют ландшафт (в данном случае, равнинные земли долины р. Девол и непосредственно хребет Морава) и традиционные занятия (православные – ремесленники, мусульмане – крестьяне-земледельцы); как следствие, православное население региона ассоциирует себя с обладанием «культурой» (*me kulturë*), под которой понимает модернизацию, активные связи с внешним миром (трудовая миграция в Грецию), владение диалектом, близким к стандарту, образование,

и полагает, что именно этого не достает мусульманам, несмотря на экономическое процветание<sup>6</sup>.

**Мне хотелось бы показать, каким образом погребальный обряд, а также непосредственно связанное с ним пространство кладбища служат в некоторых случаях маркером этнической или конфессиональной границы локальных сообществ**

<sup>6</sup> Rapper de G. "Culture" and the Reinvention of Myth in a Border Area // Schwander-Sievers S., Fisher B.J. (eds.) Albanian Identities. Myth and History. London, 2002. P. 190–200.

В настоящей статье я бы хотел сконцентрироваться на компаративном анализе современной погребально-поминальной обрядности албанцев на региональном (на примере православного и мусульманского населения Юго-Восточной Албании) и общеэтническом уровнях. В качестве отправной точки моих рассуждений выступает мысль, что в этнически (албанцы, арумыны, македонцы) и конфессионально (православные христиане, мусульмане-сунниты, мусульмане суфийского тариката бекташи) смешанном регионе, погребальный обряд, коммеморативные практики и принципы устройства кладбищенского пространства могут рассматриваться в качестве как интегрирующего, так и дифференцирующего факторов организации микросоциума. Иными словами, мне хотелось бы показать, каким образом погребальный обряд, а также непосредственно связанное с ним пространство кладбища служат в некоторых случаях маркером этнической или конфессиональной границы локальных сообществ, а в некоторых – выступают в качестве основания общности и единства представителей одной локальной традиции с представителями иноэтнических и иноконфессиональных групп. После этого я обращусь к одной особенности погребального обряда, служащей в настоящее время визитной карточкой культуры северных

албанцев, и покажу, что даже подобные «этнографические изюминки» зачастую не имеют четкой привязки к одной конкретной этнической группе.

Выбор погребального обряда для подобных целей представляется весьма перспективным, поскольку, будучи одним из обрядов жизненного цикла, он, как никакой другой, сочетает традиционные практики с конфессиональными предписаниями и установками, а также испытывает унифицирующее влияние более престижной современной глобальной культуры даже в условиях относительно изолированной сельской местности.

В первой части статьи я ограничусь лишь анализом ситуации внутри одной микрорегиональной группы албанского этноса, который, как известно, объединяет людей, принадлежащих к различным конфессиям – в нашем случае, православию и суннитскому исламу. Анализируя данную ситуацию, необходимо держать в уме два факта: а) исламизация албанцев в исследуемом регионе – результат относительно недавнего процесса, б) юго-восточные земли современной Албании в прошлом были зоной интенсивных славяно-албанских контактов, что не может не сказываться на современной культуре населения региона.

Оставляя в стороне теоретические споры между примордиалистами и конструктивистами о соотносении этнической группы и культуры, разделяемой ее представителями, вспомним лишь, что пишет Фредерик Барт во введении к ставшему классическим сборнику статей «Этнические группы и границы» (1969): *«Важно понимать, что хотя категория этничности принимает во внимание культурные различия, мы не можем постулировать однозначное соответствие между этническими единицами (группами) и культурными сходствами и различиями»*<sup>7</sup>. Таким образом, далее мы будем называть изучаемый погребальный обряд, коммеморативные практики и принципы организации кладбищенского пространства албанскими, поскольку и только поскольку само население исследованных пунктов в настоящее время соотносит себя с албанским этносом.

<sup>7</sup> Barth F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference.* Oslo, 1969. P. 14.



Для решения поставленных задач с методологической точки зрения существенно важным оказывается следующее:

- все записанные данные были получены от людей с албанским этническим самосознанием;
- в изучаемом регионе православные христиане и мусульмане демонстрируют устойчивую конфессиональную идентичность, иными словами, среди мусульман не наблюдается постоянных реминисценций относительно их доисламского прошлого;
- информанты воспринимают ту культуру, в которой они живут и о которой они рассказывают, в качестве всецело и интегрально своей, в том числе говоря и о предписаниях в обряде, накладываемых конфессией.

## Конфессиональные границы в обряде: случай Юго-Восточной Албании

Перейдем непосредственно к анализу материала и демонстрации примеров сначала в сфере обрядности, после чего – в сфере пространства кладбища. Прежде всего, обращает на себя внимание специфика организации похорон, которая определяется исповедуемой конфессией (приведу лишь несколько примеров, которые без исключения отмечают все информанты в качестве ярких особенностей погребального обряда). Так, сами опрашиваемые упоминают разницу в организации погребальной камеры православной и мусульманской могил. Во-первых, у мусульман глубина камеры отличается в зависимости от пола умершего, и 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<sup>8</sup>. В свою

<sup>8</sup> Тахмаз А. Х. М. Ханафитский фикх в новом обличье. Книга вторая: Религиозные обязанности. Молитва (саят). Н. Новгород, 2005. С. 149; Kurdiq Sh. Kultura e sjelljes ndaj sëmundjes, vdekjes dhe xhenazes. Prishtinë: Sira, 2006. P. 60.



очередь, у православных, проживающих по соседству, отмечается одинаковая глубина могилы (доходящая до 2 метров). Отличается и ориентация самой могилы: мусульмане хоронят покойных по направлению к Кибле, православные – по оси восток-запад. Отличаются также способы транспортировки тела на кладбище и отношение к использованию гроба. Среди мусульман распространенной является практика использования носилок (*tabut*) при транспортировке умершего на кладбище, а также традиционно, согласно предписаниям ислама, мусульмане хоронили покойных лишь в саване, без гроба (в отличие от православных), но все информанты говорят, что после того как использование гроба было введено в обязательном порядке в 1967 г., эта практика прижилась. Чтобы не нарушать предписаний ислама и следовать современным практикам иногда тело не накрывают крышкой гроба, а кладут ее рядом в могильную камеру (эта практика отмечается в ряде других районов Албании). Существенные отличия между мусульманскими и христианскими практиками среди населения микрорегиона наблюдаются и в календарном поминальном цикле. Так, мусульмане посещают кладбище и поминают умерших на оба Байрама, православные выделяют два важнейших поминальных дня: во-первых, т.н. Субботу мертвых (*E Shtunë e të vdekurve*, суббота перед Пятидесятницей) и Черную пятницу (*E Premte e zezë*, Страстная пятница перед Пасхой). Информанты в конфессионально смешанном селе Хочишт сообщают, что мусульмане поминают своих умерших также 6 мая, на день Св. Георгия, в то время как основным поминальным днем христиан является *Penthakos* (от греч. *Πεντηκοστή*, Пятидесятница). При этом и те, и другие единодушно утверждают, что мусульмане и христиане ходят друг к другу на похороны.

Помимо озвученных, сами информанты называют еще множество отличий между православным и мусульманским погребальным обрядом – как в его структуре, так и в семантической наполненности обрядовых актов (например, существенная разница фиксируется в распределении ролей и обязанностей при подготов-

ке и проведении похорон). Дистрибуция отмечается также и в лексике – у православных используются как грецизмы (*dhisk* – коливо, *Penthakos / Pentikosti* – Пятидесятница и др.), так и славизмы (*prokof* – саван, плащаница), в то время как погребальный обряд мусульман активно обслуживается ориентальной лексикой турецкого и арабского происхождения (*boshllëk* – памятник, *tabut* – носилки, *xhenaza* – покойник, *qefin* – саван, *du(v) a e bukës* – молитва перед поминальным обедом). Очевидно, что данные особенности, пусть и отчасти, но все же объединяют албанцев с другими этническими группами Балканского полуострова в зависимости от исповедуемой конфессии – православия (прежде всего, с греками, а также с православными славянами) или ислама (турками, боснийскими мусульманами).

В то же время в погребальном обряде албанцев, проживающих в изучаемом микрорегионе и исповедующих разные конфессии, наблюдается ряд объединяющих их особенностей. Отметим схожий набор блюд на поминальном обеде. Мусульманская трапеза состоит, как правило, из следующих блюд: *çorba orisi*, *çorba viçi* (суп с рисом или говядиной), *jani me mish me patatë* (рагу с мясом и картофелем), *pilaf (me viçi / lopë)* – рис с говядиной, *revani* – традиционная ориентальная сладость ревани. Православные на поминальный обед готовят похлебку из фасоли или гороха, отваривают рис, а также подают рагу из мяса и картофеля, отличительным является наличие колива (*dhisk*, *grure*) из отваренных зерен пшеницы с сахаром или медом.

Довольно широкий пласт общих традиционных верований также объединяет христиан и мусульман. Прежде всего, это представления о жизненной силе умершего: так, например мусульмане постригают покойному ногти, чтобы он не сделал зла; используя ногти покойного, можно также навести порчу. Обычно ногти покойного и веревки-вязки, которыми связывали руки и ноги умершего, выкидывают, однако, по словам информантов, из веревок можно сделать магическое средство, используя которое, можно добиться удачного замужества для девушки. Среди православных бытова-

ли следующие практики: ранее ногти состригали и заворачивали в платок, после чего замуровывали в стену на удачу (*për kësmet*). Одежду, в которой человек умер, как правило, сжигают и православные, и мусльмане, однако в прошлом среди православных христиан бытовал обычай класть ее на чердак дома, для того чтобы жизненная сила умершего осталась в пределах жилого пространства семьи. К подобной категории предметов, вбирающих жизненную силу умершего, относится и нитка, которой измеряли тело умершего для приготовления гроба и могилы.

Представляется уместным привести несколько примеров из других балканских традиций: практика положения веревок-вязок и нитки в гроб фиксируется повсеместно, хотя у болгар в то же время существует обычай повязывания нитки, с помощью которой измеряли длину гроба или могилы, на одном из столбов дома (в т.ч. чтобы не умирал скот)<sup>9</sup>. Среди различных групп бессарабских болгар было отмечено несколько вариантов того, что следовало сделать с ниткой: во-первых, существовала традиция прятать мерку за икону со словами: «Кто остался, пусть живет на свое счастье»<sup>10</sup>; во-вторых, тело измеряли двумя нитками (черной и белой), после чего черную клали в гроб, а белую закидывали на чердак: чтобы больше никто не умирал<sup>11</sup>. В южных и юго-восточных областях Албании перед похоронами покойному стригли ногти, затем заворачивали их вместе с иглой, которой шили подушку в гроб, в платок и закладывали под крышу с восточной стороны. Это делали для того, чтобы покойный не унес удачу с собой<sup>12</sup>. Аналогичной семантикой обладает следующий обычай: пока покойный находится в доме, с его головы срезают небольшое количество волос, а также отрезают лоскуток от одежды, в которой человек умер, и замуровывают их в стену дома или хранят на чердаке (*краины* Девол и Пермет)<sup>13</sup>.

Перейдем к рассмотрению пространства кладбища как локуса, создающего и разрушающего границы. Это особенно заметно в конфессионально смешанном обществе. К конфессионально смешанным населенным

<sup>9</sup> Вакарелски Х. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990. С. 81; Раденкович Л. Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян // Балканский спектр: от света к цвету. М., 2011. (Балканские чтения 11. Тезисы и материалы) С. 95.

<sup>10</sup> Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность // Чийшия: Нариси історії та етнографії болгарського села Городнє в Бессарабії. Одеса, 2003. С. 506.

<sup>11</sup> Киссе А. И. Возрождение болгар Украины. Очерки. Одесса, 2006. С. 83.

пунктам региона (среди тех, в которых велась полевая работа), относится Хочишт (население ок. 2000 человек). Село поделено на кварталы по религиозному признаку, в каждом проживают представители одного или нескольких семейств, исповедующих одинаковую конфессию. К православным относятся следующие семейства или фисы (*fis-i*): *Shkodranet, Gjeçkat, Priftulet, Temot, Spirollaret*, к мусульманским — *Turabinjtet, Koçilleret, Rushitaj, Bajraktaret*; по словам информантов, фис *Gjatat* является смешанным.

<sup>12</sup> Nushi J. Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënie nga M. Tirta) // Etnografia Shqiptare. 5. 1974. F. 303.

<sup>13</sup> Xhaçka V. Disa zakone në festa kalendarike popullore në Devoll // Buletin i Universitetit Shteteror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqerore. 1959. Nr. 3. F. 272.

## Как и пространство живых, кладбище также обнаруживает религиозные границы

Как и пространство живых, кладбище также обнаруживает религиозные границы. Всего в селе удалось насчитать три кладбища, которые расположены в одном районе, на окраине села: действующее православное, заброшенное мусульманское и действующее смешанное (изначально православное, ныне с двумя отдельными секторами) кладбища. Прежде всего, интерес заключается в том, что в настоящее время похороны мусульман производятся на изначально православном (ныне — смешанном) кладбище, где мусульманам был выделен свой сектор. Существует также и отдельное православное кладбище: оно действующее, на нем даже построена часовня. В этом же районе села раньше было старое мусульманское кладбище, но теперь оно заброшено — на сохранившихся надгробных камнях даже невозможно прочесть годы их установки.

Поскольку греческий церковный обиход среди православных албанцев Южной Албании имеет богатую традицию, на могилах до середины XX в. и на современных погребениях священников эпитафии, как правило, выполнены на греческом языке, что также является своеобразной культурной границей между христиана-

ми и мусульманами. Знание греческого языка дало возможность православным албанцам с начала 1990-х гг. почти беспрепятственно и в огромных количествах уезжать на работу в соседнюю Грецию (поскольку зачастую греки считают православных албанцев не стопроцентными, но все же греками), в отличие от мусульман, которым приходилось мимикрировать: принимать крещение и брать православное имя, поскольку, по рассказам информантов, свидетельство о крещении входило в обязательный перечень документов для трудоустройства в Греции.

Таким образом, в результате сравнения некоторых особенностей погребального обряда православных и исламизированных албанцев юго-востока Албании, становится очевидным, что данный компонент культуры функционирует в качестве фактора, с одной стороны, обнаруживающего параллели среди различных этнических групп, исповедующих одну и ту же конфессию, а с другой – позволяет выделить ряд регионально-специфических черт, которые объединяют все население конкретного ареала вне зависимости от исповедуемой религии и порой даже без привязки к этнической характеристике.

## **Джама как символ североалбанских похорон**

Описанные выше представления и практики, а также другие особенности погребального обряда являются архаичным наследием, не соотносящимся с исторической точки зрения с какой-то конкретной конфессиональной или этнической группой, а лишь являющимся специфическим результатом развития человеческой культуры. Зачастую они могут либо обладать узколокальной спецификой, либо восходить к культам и верованиям, распространенным на значительно более широкой территории в далеком прошлом. Таким образом, мы можем противопоставлять, скажем, современный погребальный обряд (и его отдельные практики) различных этнических или локальных (в пределах одного

этнoса) групп лишь в синхронии, по его состоянию на сегодняшний день, но не в диахронии. Характерным в этом отношении является погребальный обряд, который бытует в настоящий момент на севере албаноязычного ареала.

В настоящее время среди балканских албанцев существуют два типа ритуального оплакивания покойного. Первый из них, распространенный повсеместно, условно можно назвать женским плачем (*vajtim*), и он по своей форме и функциям соответствует славянскому причитанию<sup>14</sup>.

Второй тип, сохранившийся до наших дней лишь на албанско-черногорском пограничье и в Косово (например, области Тропоя, Дукагьин, Ругова, Плав и Гусинье), представляет собой особый архаичный ритуал оплакивания покойного, который называется *джам* (*gjam*/ë, -a)<sup>15</sup>. Ритуал джамы, исполняемый мужчинами в случае смерти другого члена микросоциума мужского пола, в действительности представляет собой своеобразный реликт, чудом сохранившийся до наших дней в горных районах расселения албанцев. Строго говоря, джам — это не только плачи, поскольку данный ритуал представляет собой сложный комплекс, включающий в себя, помимо текстов, синхронизированные прыжки, отрезки бега и хореографические элементы, когда исполнители бьют себя кулаками в грудь, падают на колени вокруг тела умершего, при этом издавая звуки, напоминающие одновременно рычание зверя и завывание ветра. В прошлом исполнители джамы царапали до крови лица, причем существуют свидетельства того, что некоторые мужчины специально для этого особым образом постригали ногти и затачивали их или же использовали куски стекла. Описание этого ритуала скорби, поражающего своей неистовостью, можно найти в работах как зарубежных, так и отечественных исследователей<sup>16</sup>. Такое поведение не обусловлено бескрайним горем — оно является неотъемлемой частью ритуала оплакивания и прослеживается с античности<sup>17</sup>. В годы социализма в Албании исполнение джамы было фактически запрещено. Однако, согласно данным

<sup>14</sup> Ahmetaj M. Duket e lindjes, dasmës dhe të vdekjes në Hogosht. Dardanë, 2009. F. 119–120; Këngë popullore të rrethit të Korçës / përgatitur nga J. Panajoti. Tiranë, 1982. F. 551–554; Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2006. F. 322–323.

<sup>15</sup> Durham M. E. Some tribal origins, laws, and customs of the Balkans. London: G. Allen & Unwin, 1938. P. 223–224; Зик А. А. Католические праздники, обрядность и народное христианство в Дукагьине. Материалы экспедиции в Северо-Албанские Альпы // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов / отв. редактор С. И. Михальченко. Вып. 9. Брянск, 2007. С. 238–242; Mehmeti F. Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend // Etnografia Shqiptare. 1978. Nr. 9. F. 345–349; Tirta M. Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // Kultura Popullore. 1996. Nr. 1–2. F. 15–21; Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004. F. 218–222 и др., тексты ритуального оплакивания см.: Gjinjali 1996: 171–176.



албанского фольклориста Б. Конди, с начала 1990-х гг. наблюдается возрождение этого архаичного ритуала, пусть и в несколько редуцированной форме. Так, в монографии Б. Конди приводится анализ ритуального оплакивания полицейского Петрита Гуга из с. Чельза (*Qel/ëz, -za*), убитого в 1998 г.<sup>18</sup>. По своему опыту изучения албанской культуры скажу, что джама как социальный феномен является одним из маркеров культурной идентичности албанцев вне зависимости от происхождения — в любом разговоре о похоронах и погребальном обряде мои собеседники, даже не будучи профессиональными этнографами или фольклористами, обязательно упоминали джаму как то, что отличает традиционную культуру албанцев-горцев (ед.ч. *malsor-i*) Албании, Косово и Черногории от прочих групп албанского этноса, а порой даже от всех остальных этнокультурных групп Балканского полуострова.

Как было отмечено выше, в настоящее время джама бытует лишь среди албанцев-горцев Северной Албании, Южной Черногории и Косово, тем не менее, ранее данный вид оплакивания был распространен (среди мужчин и женщин) на всей территории проживания албанцев вплоть до южной окраины Ляберия, а также среди арванитов и влахов Греции<sup>19</sup>. Крайне важным для нас является то, что среди некоторых групп черногорцев, проживающих на черногорско-албанском культурном пограничье, до недавнего времени бытовал аналогичный ритуал мужского погребального голошения (серб. *лелеканье*). Некоторые полевые источники указывают на то, что у черногорцев подобный вид причитания раньше также могли устраивать и женщины<sup>20</sup>. Схожие ритуальные оплакивания в далеком прошлом были повсеместно распространены среди всех славянских племен и этнических групп<sup>21</sup>. Есть основания полагать, что современная албанская джама имеет индоевропейские корни<sup>22</sup>, а исследования погребального обряда и причитаний афинян лишь подтверждают архаичность бытования подобного типа оплакивания на Балканах<sup>23</sup>.

Таким образом, уникальность североалбанского погребального обряда заключается лишь в том, что он

<sup>17</sup> Alexiou M. The Ritual Lament in Greek Tradition. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. P. 14.

<sup>18</sup> Kondi B. Death and Ritual Crying. An anthropological approach to Albanian funeral customs. Berlin: Logos Verlag, 2012. P. 224–226.

<sup>19</sup> Campbell J. K. Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community. Oxford, 1964. P. 168; Tirta M. Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // Kultura Popullore. 1996. Nr. 1–2. F. 16; Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2006. F. 323.

<sup>20</sup> Vialla de Sommières L. C. Voyage historique et politique au Monténégro [1820] // Stahi P.H. Europe du Sud-Est. Une anthologie. Paris, 1974. P. 131.

дольше других сохранил специфические обрядовые практики, которые не только в совсем недавнем прошлом бытовали у соседей-черногорцев, но и являлись, по всей видимости, универсальной моделью ритуального поведения, объединяющего куда более широкие ареалы индоевропейского культурного пространства.

\*\*\*

На микрорегиональном уровне погребальный обряд, коммеморативные практики и принципы организации кладбищенского пространства, особенно если речь идет о конфессионально или этнически смешанном сообществе, с одной стороны, формируют и поддерживают границу между противопоставляемыми группами (скажем, разные кладбища для мусульман и христиан как идеальная модель сакрального пространства, различные поминальные дни), с другой – при постоянном взаимодействии граница размывается как в плане пространственном (образуются смешанные кладбища), так и в плане акциональном (люди в знак уважения участвуют в похоронах представителей другой конфессии). Подобные практики, по всей видимости, объясняются социальной историей Балкан: опыт многовекового соседства с представителями различных культур помог выработать механизмы социального взаимодействия с «чужаками», в основе которых лежит, с одной стороны, открытость к контактам, целью которой является успешная интеграция в единое социальное пространство, а с другой – дистанцирование ради самосохранения и противодействие конфессиональной и культурной ассимиляции.

Когда же встает вопрос о противопоставлении «своей» культуры иным традициям на «общезнаменном» уровне, зачастую выбирается какой-либо элемент (как правило, наиболее архаичный, яркий, в корне отличающийся от остальных), которому приписывается функция символа «традиционной / этнической» культуры народа N или его локальной группы. Так случилось

<sup>21</sup> Нидерле Л. Славянские древности / пер с чеш. Т. Ковалевой и М. Хазанова. М., 1956. С. 208; Толстой Н. И. Голошение // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1: А–Г. М., 1995. С. 514.

<sup>22</sup> Tirta M. Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // Kultura Popullore. 1996. Nr. 1–2. F. 18.

<sup>23</sup> Шрадер О. Индоевропейцы. Ч. 1–2. СПб., 1913. С. 178; Humphreys S. C. The family, women and death: Comparative studies. London etc., 1983. P. 83; Stevanović L. Laughing at the funeral: Gender and anthropology in the Greek funerary rites. Belgrade, 2009. P. 37–50.

с североалбанским ритуалом *джама*, который наряду с институтом кровной мести (*gjakmarrje*, -а), словом чести (*bes/ë*, -а), социальным институтом клятвенных девственниц (ед. ч. *virgjëresh/ë*, -а) и некоторыми другими этнографическими особенностями, были призваны маркировать «традиционную культуру» горцев Северо-Албанских Альп, противопоставляя ее культуре других регионов Албании и в целом служить неким эталоном «албанскости», однако стоит лишь слегка углубиться в этнографическую литературу, чтобы обнаружить те же концепты у черногорцев (*крвна освета*, *vjera*, *тобелија*, соответственно), и убедиться, что все границы *boundaries*, о которых писал Фредерик Барт, всегда проведены пунктирной линией.

## Источники и литература

- Ahmetaj M. Duket e lindjes, dasmës dhe të vdekjes në Hogosht. Dardanë, 2009.
- Alexiou M. The Ritual Lament in Greek Tradition. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Barth F. (ed.) Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference. Oslo, 1969.
- Campbell J. K. Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community. Oxford, 1964.
- Durham M. E. Some tribal origins, laws, and customs of the Balkans. London: G. Allen & Unwin, 1928.
- Gjidede P. M. “Nga djepi në varr”: lindja, martesë, vdekja në Myzeqenë e Vogël (Vlorë) // Kultura Popullore. 2007. Nr. 1–2. F. 231–260.
- Hristov P. (ed.) Migration and Identity. Historical, Cultural and Linguistic Dimensions of Mobility in the Balkans. Sofia: Paradigma, 2012.
- Humphreys S. C. The family, women and death: Comparative studies. London etc., 1983.
- Këngë popullore të rrethit të Korçës / përgatitur nga J. Panajoti. Tiranë, 1982.
- Kondi B. Death and Ritual Crying. An anthropological approach to Albanian funeral customs. Berlin: Logos Verlag, 2012.
- Kurdiq Sh. Kultura e sjelljes ndaj sëmundjes, vdekjes dhe xhenazes. Prishtinë: Sira, 2006.
- Larti I.S. Të njohim Devollin (Vështrim i shkurtër gjeografiko-historik e social). Bilisht, 1999.
- Mehmeti F. Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend // Etnografia Shqiptare. 1978. Nr. 9. F. 333–358.
- Nitsiakos V. (ed.) On the Border: Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries Along the Albanian-Greek Frontier. Münster: LIT Verlag, 2010.
- Nushi J. Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënie nga M. Tirta) // Etnografia Shqiptare. 5. 1974. F. 283–339.
- Prifti B. Toskëria: Kolonja dhe Leskoviku – zakone, rite, ceremoni. Tiranë, 2010.
- Rapper de G. “Culture” and the Reinvention of Myth in a Border Area // Schwander-Sievers S., Fisher B.J. (eds.) Albanian Identities. Myth and History. London, 2002. P. 190–200.
- Stevanović L. Laughing at the funeral: Gender and anthropology in the Greek funerary rites. Belgrade, 2009.
- Tirta M. Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // Kultura Popullore. 1996. Nr. 1–2. F. 15–31.
- Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.
- Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2006.

Violla de Sommières L. C. Voyage historique et politique au Monténégro [1820] // Stahl P.H. Europe du Sud-Est. Une anthologie. Paris, 1974. P. 124–135.

Xhaçka V. Disa zakone në festa kalendarike popullore në Devoll // Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore. 1959. Nr. 3. F. 268–274.

Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование / Отв. ред. Р. А. Григорьева, М. Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2005.

Вакарелски Х. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.

Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / Редактор-составитель М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2012.

Киссе А. И. Возрождение болгар Украины. Очерки. Одесса, 2006.

Культурные границы и границы в культуре: Материалы конференции молодых ученых. Москва, 5–7 декабря 2012 г. М.: ИЭА РАН, 2013.

Нидерле Л. Славянские древности / пер с чеш. Т. Ковалевой и М. Хазанова. М., 1956.

Новик А. А. Католические праздники, обрядность и народное христианство в Дукагине. Материалы экспедиции в Северо-Албанские Альпы // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов / отв. редактор С. И. Михальченко. Вып. 9. Брянск, 2007. С. 224–248.

Раденкович Л. Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян // Балканский спектр: от света к цвету. М., 2011. (Балканские чтения II. Тезисы и материалы) С. 94–99.

Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность // Чийшія: Нариси історії та етнографії болгарського села Городне в Бессарабії. Одеса, 2003. С. 492–527.

Тахмаз А. Х. М. Ханафитский фикх в новом обличье. Книга вторая: Религиозные обязанности. Молитва (саят). Н. Новгород, 2005.

Толстой Н. И. Голошение // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. Т. I: А–Г. М., 1995. С. 513–515.

Щрадер О. Индоевропейцы. Ч. 1–2. СПб., 1913.





Евгений Сафронов  
Кандидат филологических наук  
[nuvitarn@yandex.ru](mailto:nuvitarn@yandex.ru)

Сфера научных интересов:  
фольклористика  
культурная и социальная антропология  
социология; сказочная проза  
рассказы о сновидениях  
похоронно-поминальный обряд

# Кладбище домашних животных: локальный вариант



5





Кладбища домашних животных начали появляться в России относительно недавно. Массовое (в основном стихийное) их возникновение вблизи крупных и средних городов следует, вероятно, связывать с серединой 1990-х — началом 2000-х гг<sup>1</sup>. Генезис этого явления объясняется исследователями *«некоторой общей эмоциональной раскрепощенностью и большей свободой разнообразных культурно-бытовых проявлений», а также опытом «знакомства с погребениями животных на Западе, как по личным впечатлениям, так и через газетно-журнальные публикации, книги, фильмы»*<sup>2</sup>.

Видимо, влияние западной массовой «некрокультуры» следует учитывать в первую очередь. В США, например, первое официальное pet cemetery (кладбище домашних питомцев) появилось более ста лет назад — в 1894 г<sup>3</sup>. Сейчас там насчитывается уже более шестисот подобного рода кладбищ<sup>4</sup>.

Свидетельством того, что в России данный феномен только начинает развиваться, является отсутствие официального статуса у подавляющего большинства таких «некрополей» (насколько нам известно, санкционированные местной властью pet-кладбища есть лишь в столице и трех-четырех крупных городах)<sup>5</sup>. В большинстве провинциальных городов данная проблема пока только активно обсуждается и служит поводом для появления достаточно однообразных статей в СМИ. В частности, журналисты нередко пишут о необходимости создать местное кладбище, имеющее официальный статус, а также воспроизводят мнения различных специалистов относительно экологической опасности, якобы исходящей от pet-некрополей<sup>6</sup>.

Цель настоящей работы — представить «локальный вариант» указанного феномена. Иными словами, мы собираемся детально описать два pet cemetery, расположенные в пределах города Ульяновска. На наш взгляд, такое описание позволит в дальнейшем сравнить локальные особенности кладбищ домашних животных в разных регионах России. Кроме того, любопытно было бы сопоставить pet-некрополи и соответствующие «человеческие» похоронно-поминальные практики. В дан-

<sup>1</sup> Речь идет именно о кладбищах, т.е. по крайней мере о нескольких захоронениях, связанных с разными владельцами животных. Понятно, что отдельные захоронения и надгробия делались и раньше — в частности, в рамках детской субкультуры, см.: Борисов С. Б. Похороны животных как феномен детско-подростковой культуры // Молодежь России на рубеже веков: мат. научной конференции. Березники, 1999. С. 238–239. <<http://www.ruthenia.ru/folklore/borisov4.htm>> (дата обращения 18.06.2015); Миленина М. Некротические тексты современного города: контекст и прагматика // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре: Сб. ст. / Отв. ред. Д. В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 132–155. Впрочем, авторы некоторых популярных веб-сайтов пишут о существовании российских pet-кладбищ, возникших более 40 лет назад — см.: HappyCat [автор]. Кладбище для животных // Блог о кошках. <<http://lap-lap.ru/2009/03/kladbishhe-dlya-zhivotnykh>> (дата обращения: 18.06.2015).

ной статье мы лишь наметим такое сопоставление.

Самое крупное ульяновское кладбище животных располагается в «Горелом лесу». Эта территория получила свое неофициальное название в связи с регулярно случающимися пожарами. Лес находится в черте города — в трехстах метрах от ближайших многоквартирных домов.

В июне 2015 г. мы зафиксировали в Горелом почти 150 могил и надгробий. Основная их часть сосредоточена недалеко от центрального входа в лес и занимает участок длиной 100 метров и около 40 метров шириной. 10–15 могил помещены отдельно от остальных, на расстоянии около 60–70 метров. Надгробные сооружения расположены достаточно хаотично. Правда, наблюдается тенденция «группировать» по 5–6 надгробий: те, кто их делал, явно учитывали, как могила питомца будет ориентирована по отношению к соседским.

Любопытно, что и другие конкретные особенности надмогильных сооружений могут возникать под влиянием ближайшего окружения. Например, по словам одной из информанток, именно в этом — причина появления на могиле ее собаки креста: *«Соб.: А вот какой-то крестик поставили, когда похоронили? Инф.: Да. Да, из палочек, так же, как у соседней-то [могила] было» [КВВ]'*.

По нашему мнению, первичное — в том числе статистическое — описание надгробий удобнее всего представить с помощью простой оппозиции «есть — нет» («присутствие — отсутствие»). Для этого мы выберем несколько наиболее заметных маркеров, обозначающих могилу: имеется в виду оградка, надгробный памятник (понимаемый в широком смысле), фотографии и надписи. Каждый из этих маркеров представлен в нескольких типичных разновидностях.

## Оградки

Один из самых заметных маркеров могилы. Оградка встречается в Горелом лесу в 107 случаях, отсутствует — на 39 могилах (26,7%). Для сравнения: на другом пет-кладбище Ульяновска (оно находится в парке Уша-

<sup>2</sup> Коршунков В. А. Погребения домашних животных в традиционной культуре города // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М.: ГРЦРФ, 2007. Вып. 10. С. 320–338.

<sup>3</sup> О кладбище в местечке Хартсдейл, расположенном в пригороде Нью-Йорка, которое насчитывает в настоящее время около 70 тысяч погребений см.: Hartsdale Pet Cemetery: сайт кладбища Хартсдейл. Режим доступа: <<http://www.petcem.com>> (дата обращения: 18.06.2015).

<sup>4</sup> Brandes Stenley The Meaning of American Pet Cemetery Gravestones // Ethnology. 2009. Vol. 48. P. 99–118.

<sup>5</sup> См.: Сергеева И. Похороны для друга человека // Резонанс. 2011, 7 декабря. <<http://www.rezonsar.ru/publication/pohorony-dlyadryuga-cheloveka>> (дата обращения: 18.06.2015).

кова) данное соотношение абсолютно иное: ограды отсутствуют на 24 могилах (77,4%) из 31.

Чаще всего (на 28 надгробиях) в качестве оградок в Горелом и парке Ушакова используется декоративный пластиковый заборчик, который обычно приобретается в строительных супермаркетах и магазинах для садоводов. Его коммерческое название: «декоративный забор для клумбы»; высота секций 10–15 сантиметров (См. Рисунок №1). Популярность заборчика объясняется, вероятно, тем, что это самый дешевый и практичный вариант: его можно удобно и быстро установить, просто воткнув в землю. Кроме того, такой забор не гниет и эстетично выглядит.

Еще на 15 могилах обоих рет-кладбищ Ульяновска роль ограды выполняют широкие и узкие пластиковые панели, предназначенные для внутренней отделки помещений. Они устанавливаются как горизонтально, так и вертикально. В некоторых случаях заметно, что панели – разные и представляют собой, скорее всего, строительный мусор (обрезки и остатки после ремонта) (см. Рисунок №2).

В 19 случаях оградой является заборчик, сделанный из дерева или ДСП. Встречается как классический вариант с вертикальными секциями, так и вариант с горизонтально уложенными на землю досками. В последней версии часто используются доски и рейки от старой мебели, дверей и т.п. Такие надгробия сильно напоминают оформление дворовых песочниц или то, как отделяются друг от друга грядки и клумбы на постсоветских дачах.

Девять могильных холмиков обложены или «обтыканы» ветками, найденными в лесу. В 14 случаях оградкой являются керамическая плитка и кирпичи. Последние встретились только в парке Ушакова – по всей видимости, потому что неподалеку располагаются кирпичные гаражи, около которых можно найти соответствующий материал. Плитка иногда втыкается в землю под углом, иногда – кладется плашмя на землю по периметру могилы.

На семи могилах расположены деревянные и пластиковые ящики, предназначенные для овощей (см. Рисунок №3). Они также зачастую выполняют роль оград-

<sup>6</sup> См., например: Где собака зарыта // Inkazan.ru: информационный портал. 2010, 13 сентября. <<http://inkazan.ru/gde-sobaka-zaryta>> (дата обращения: 18.06.2015); Кладбище домашних животных существует. На бумаге // Комсомольская правда. 2006, 29 апреля. <<http://www.kazan.kp.ru/daily/23699/242577/>> (дата обращения: 18.06.2015); Низамова Е. Кладбище домашних животных по-самарски // 63.ru: информационный портал. 2012, 25 октября. <<http://63.ru/text/news/580663.html>> (дата обращения: 18.06.2015); Сергеева И. Похороны для друга человека // Резонанс. 2011, 7 декабря. <<http://www.rezonsar.ru/publication/pohorony-dlya-dryga-cheloveka>> (дата обращения: 18.06.2015).

<sup>6</sup> См. полный список информантов см. в конце статьи.

ки, поскольку внутри них располагаются надгробные памятники, искусственные цветы, мягкие игрушки – все то, что размещается на многих других могилах в пределах ограды.

Еще для четырех оградок использован в качестве материала металл. В основном это металлические прутья, приваренные друг к другу и ориентированные горизонтально. Только в одном случае ограда сделана явно на заказ и представляет собой уменьшенную копию тех сооружений, которые встречаются на обычных («человеческих») кладбищах.

Обратим внимание на то, что ни в одной из оградок мы не зафиксировали входа (дверки). Такая особенность характерна и для многих кенотафов, устанавливаемых на обочинах дорог<sup>8</sup>.

Уже на этом этапе нашего описания можно, на первый взгляд, согласиться с позицией некоторых исследователей, считающих, что *«обустроенные могилы животных – это только лишь подражание человеческим захоронениям»: «действительно многое, «как у людей», но при этом производит впечатление не вполне «взаправдашнего», какого-то игрушечного <...>. Надгробия, оградки, скамейки и столики, как правило, липиутские»*<sup>9</sup>.

Отталкиваясь от этих идей, В.Н. Коршунков в процитированной работе развивает далее концепцию близости рет-кладбища к тем практикам и захоронениям, которые наблюдаются в детской субкультуре. Несомненно, указанная близость присутствует. Однако нам бы хотелось обратить внимание на другое.

Во-первых, и сам внешний вид надмогильных сооружений, и опросы наших информантов, которые хоронили на рет-кладбищах Ульяновска своих питомцев, свидетельствуют о том, что далеко не всегда к этому причастны дети. Также вряд ли во всех случаях можно утверждать важность (актуальность) памяти об участии в практиках захоронений, характерных для детской субкультуры.

Во-вторых, эмоции, мотивы, представления, которыми руководствуются авторы захоронений, – вполне «взаправдашные», искренние и даже «взрослые» (подробнее об этом – чуть ниже). На наш взгляд, упо-

<sup>8</sup> Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 36–47.

<sup>9</sup> Коршунков В. А. Погребения домашних животных в традиционной культуре города // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М.: ГРЦРФ, 2007. Вып. 10. С. 322–323.

мянутый эффект «невсамделишности» создается не столько ориентацией на детскую субкультуру, сколько «подручностью» тех средств и материалов, с помощью которых создаются российские пет-кладбища. Этому способствуют не только неофициальность и запретность подобных сооружений, но и неоформленность представлений о том, как следует хоронить домашних питомцев<sup>10</sup>. Отсутствуют и соответствующие институты (организации, учреждения), которые бы формировали и поддерживали определенную традицию (унификацию) в данной сфере. К примеру, официальные коммерческие предложения по этому поводу мы обнаружили на немногочисленных — в основном столичных — веб-ресурсах<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Во многих регионах и муниципальных образованиях за несанкционированные захоронения животных, к которым и относится большинство пет-некрополей России, установлены административные штрафы: Низамова Е. Кладбище домашних животных по-самарски // 63.ru: информационный портал. 2012, 25 октября. <<http://63.ru/text/news/580663.html>> (дата обращения: 18.06.2015); Переяславская О. Кладбище домашних животных // Аргументы и факты. 2009, 26 августа.

На наш взгляд, упомянутый эффект «невсамделишности» создается не столько ориентацией на детскую субкультуру, сколько «подручностью» тех средств и материалов, с помощью которых создаются российские пет-кладбища.

Нельзя не учитывать и экономический фактор — стремление максимально удешевить и упростить решение проблемы, связанной с захоронением домашнего любимца<sup>12</sup>. В результате возникает, с одной стороны, та вариативность, которая наблюдается в настоящее время на пет-некрополях, с другой — «подручность» средств, используемых при изготовлении надмогильных сооружений. Строительные, предназначенные для садоводческих и декоративных нужд изделия и материалы претерпевают своеобразную семантическую и функциональную перекодировку. Особенно ярко это проявляется, когда в роли оградки используются ящики из-под овощей или, как на одной из могил, — пластиковый закрытый ящик «для пикника» (таково коммерческое название данного изделия).

<<http://ulpressa.ru/2009/08/26/article91809/>> (дата обращения: 17.05.2015); Ответственность за несанкционированные захоронения биологических отходов // Администрация Хабаровского муниципального района: официальный сайт. 2014, 12 сентября. <<http://khabrayon.ru/prokuror-gazyasnyet/4909-otvetstvennost-zanesankcionirovannye-zaxoroneniya-biologicheskix-otxodov.html>> (дата обращения: 18.06.2015).

Подобное оформление могил заставляет усомниться в справедливости идеи о том, что pet-кладбище — это только «подражание» человеческим некрополям. Против такого предположения свидетельствуют и те надгробия, которые можно считать «pet-специфическими». Например, одно из надмогильных сооружений в Горелом лесу представляет собой птичью клетку, внутри которой — фотография попугая и табличка с именем и датой гибели.

Что касается «лилипутских» размеров сооружений, то здесь тоже не все однозначно. Понятно, что небольшие масштабы могил и оградок обусловлены величиной самих похороненных в них животных. А вот как быть с миниатюрными памятниками и особенно — со скамейками и столиками (мы зафиксировали лишь одну небольшую скамейку в Горелом; столики же нам не встречались)? В. Н. Коршунков снова усматривает здесь детское влияние: *«Именно дети являются основными инициаторами захоронения домашних животных на кладбище»*<sup>13</sup>.

**Прежде всего, миниатюрность (например, в отношении размеров гроба и памятника) характерна при погребении детей**

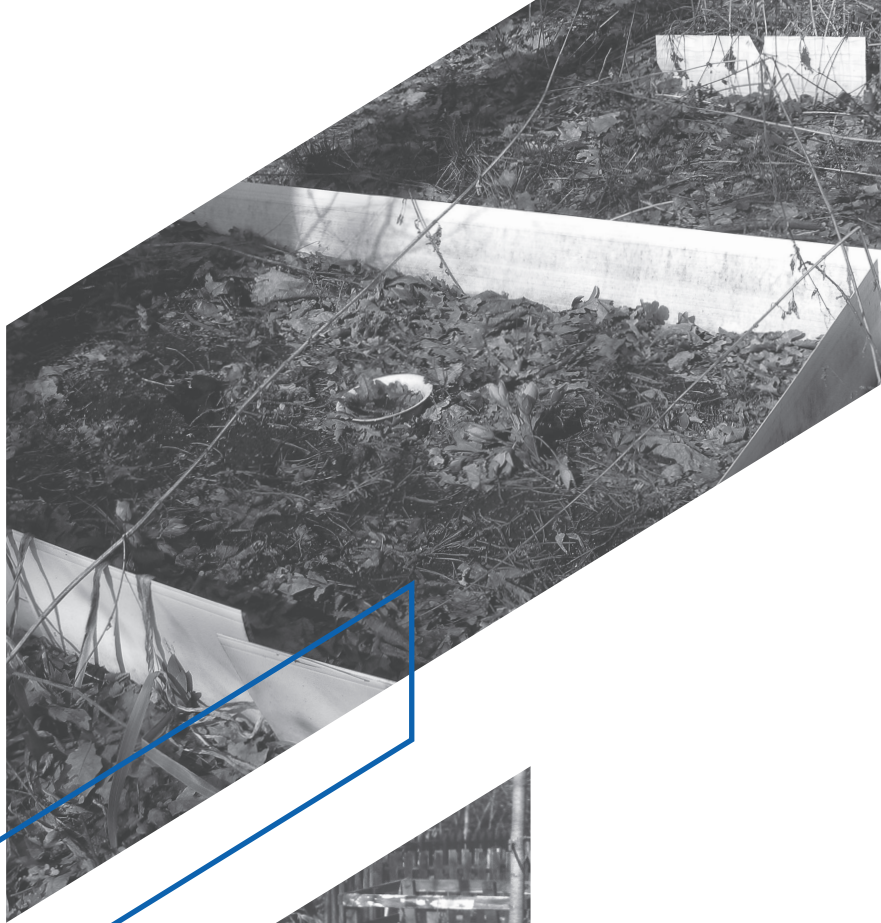
Нам представляется важным указать здесь на другие параллели. Прежде всего, миниатюрность (например, в отношении размеров гроба и памятника) характерна при погребении детей<sup>14</sup>. Эта аналогия особенно значима в свете того отношения к похороненным животным, которое мы зафиксировали у всех наших информантов: рассказчики называют умерших питомцев «членами семьи» и «детьми»<sup>15</sup>.

Кроме того, небольшие оградки и памятники — яркая особенность некоторых кенотафов, устанавливаемых на местах автомобильных аварий<sup>16</sup>. Любопытно, что подобные кенотафы не обязательно связаны с памятью о погибших детях: их могут устанавливать и взрослым.

<sup>11</sup> См., например: Как правильно похоронить домашнее животное? // Ветеринарный центр АЛЬФА-BET. <<http://alfavet63.ru/index.php?go=Page&id=34>> (дата обращения: 18.06.2015); Памятники для животных // Надгробные памятники. Изготовление памятников. <<http://graver-st.ru/pamyatniki-dlya-zhivotnyh/>> (дата обращения: 18.06.2015).

<sup>12</sup> Естественно, мы здесь не принимаем в расчет таких способов избавления от тела, как выбрасывание в мусорный контейнер или — как то часто предлагается местными властями — обращение в ветслужбы, специалисты которых увозят труп животного в биотермические ямы, см. об этом, например: На Кумысной поляне найдено «кладбище домашних любимцев» // СарБК. Саратов-БизнесКонсалтинг: информационный портал. 2014, май. <<http://news.sarbc.ru/main/2014/05/15/153931.html>> (дата обращения: 18.06.2015).

<sup>13</sup> Коршунков В. А. Погребения домашних животных в традиционной культуре города // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М.: ГРЦРФ, 2007. Вып. 10. С. 323.





## Надгробные памятники

Под надгробными памятниками в данной работе мы будем понимать любую конструкцию (почти всегда – вертикальную), основное назначение которой – служить маркером могилы. Часто именно к ней прикрепляется фотография умершего животного и на нее наносятся надписи; если на могиле есть ограда, то памятник обычно располагается внутри нее.

Самый простой и достаточно распространенный вариант «памятника» – обычная палка или рейка, воткнутая в могильный холм. В отдельных случаях это является единственным маркером могилы, – на таких «памятниках» могут даже отсутствовать фотографии и какие-либо надписи. В Ульяновске мы зафиксировали 8 подобных могил – главным образом, в парке Ушакова. Ту же функцию одиночного маркера (когда больше на могильном холмике ничего нет) выполняют крест, искусственные цветы, миска, мягкая игрушка, небольшой камень, ошейник. Одиночным маркером может считаться и ограда, если любые другие обозначения на могиле отсутствуют. Стоит упомянуть, что изредка встречаются холмики вообще без каких-либо специальных маркеров. Авторами именно таких безыскусных захоронений, по всей видимости, чаще всего являются дети и подростки.

Наиболее распространенный надгробный памятник на рет-некрополях Ульяновска – деревянная или металлическая Т(П)-образная табличка (доска), на которой располагаются фотография и надписи. Обычно она врыта в землю у одного из овальных краев могилы. Такой вариант зафиксирован более 70 раз (см. Рисунок №5).

Если снова обращаться к аналогиям из неформальной сферы, то в некоторых случаях подобный «памятник» удивительно сходен с километровыми дорожными указателями, а также с деревянными и металлическими указателями охранной зоны газопроводов.

Другой вариант надгробных памятников – кресты. Распространены крестики, сделанные из прутиков, веточек, пластиковых панелей, дощечек. Два раза

<sup>14</sup> Толстая С. М. Погребальный обряд // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под общ. редакцией Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 89.

<sup>15</sup> Подобное зафиксировано и в США: Brandes Stanley The Meaning of American Pet Cemetery Gravestones // Ethnology. 2009. Vol. 48. P. 115

<sup>16</sup> Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 40.

встретился крестик, выложенный камнями на могиле. Разновидности этих памятников таковы: в 20 случаях встретился простой (латинский) четырехконечный крест; два раза — восьмиконечный (православный) и один раз — шестиконечный (с косой перекладиной). На большинстве из них прикреплены фотографии и нанесены надписи (см. Рисунок №6).

Очевидно, что далеко не во всех случаях мы можем говорить о том, что авторы памятников наделяют каким-то особым религиозным смыслом саму установку таких маркеров. Скорее, это именно подражание известным моделям человеческих захоронений.

Вероятно, нельзя предполагать и претензии владельцев животных на какую-либо «конфессиональность» своих умерших питомцев (как то, например, констатируют зарубежные исследователи — на основании изучения надписей на американских pet cemetery)<sup>17</sup>. Тем не менее, отдельные высказывания о посмертном существовании и «душе» умерших животных нами зафиксированы и от ульяновских респондентов, которые хоронили своих питомцев. Например: «Я на днях читала в Интернете, что у них [животных] вроде души-то как и нет. Есть какая-то — че-то есть, но не душа. А мы-то думали, что у них душа есть, как и у человека, что она переселяется, что они нас видят, что они на радуге, что у них всё хорошо<sup>18</sup>. Не знай, как это...» [ГСА]. «Души [у животных] есть, конечно, и переселение душ есть. Это уже там [после смерти] подробнее узнаем» [МР].

Как мы уже упоминали, в некоторых случаях функцию надгробного памятника выполняет оградка — не только когда она выступает в роли одиночного маркера, но и, к примеру, на тех могилах, где фотография (керамический овал, стеклянная рамка и т.п.) прикрепляется непосредственно к пластиковому либо деревянному заборчику.

Очень немногочисленны мраморные, бетонные или металлические (из жести) стелы, выполненные в форме неправильной трапеции (со скошенным верхним углом) или прямоугольника. На обоих pet-кладбищах их зафиксировано всего четыре. Именно такие соору-

<sup>17</sup> Brandes Stenley The Meaning of American Pet Cemetery Gravestones // Ethnology. 2009. Vol. 48. P. 110–111.

<sup>18</sup> Представления о «радуге», «Радужном мосте» как месте обитания умерших домашних животных анализирует в своей статье К. Шумов — см.: Шумов К. Э. Антропология смерти домашних питомцев. Интернет культура // Археология русской смерти. <[http://nebokakofe.ru/19/folkloristika-i-antropologiya-smerti-domashnikh-pitomtsev-internet-kultura/232-k-e-shumov-antropologiya-smerti-domashnikh-pitomtsev-internet-kultura](http://nebokakofe.ru/19/folkloristika-i-antropologiya/item/232-k-e-shumov-antropologiya-smerti-domashnikh-pitomtsev-internet-kultura/232-k-e-shumov-antropologiya-smerti-domashnikh-pitomtsev-internet-kultura)> (дата обращения 18.06.2015). Подробнее о душе у животных см.: Коршунков В. А. Имеют ли душу животные и некрещенные младенцы? Как герой повести Н.Г. Помяловского стал свидетелем создания мифа // Человек. 2010. № 5. С. 122–131.

жения в наибольшей степени схожи с человеческими надгробиями. Единственное отличие — если, конечно, не обращать внимания на фотографии и надписи — в небольшом размере этих надгробий. Один раз нам также встретился большой необработанный камень с прикрученной табличкой<sup>19</sup>.

На таких памятниках обычно размещаются овалы с фотографиями и надписями, изготовленные в фотосалонах. На «истории» одного из упомянутых надгробий мы остановимся подробнее, поскольку с его автором нам удалось побеседовать.

## «Котик Снежок»

Наш собеседник — Александр П. — пожилой мужчина с высшим техническим образованием. Такие «паспортные сведения» противоречат следующему неосторожному предположению, высказанному в статье В. Н. Коршункова: *«Люди, скажем так, с высоким уровнем интеллекта и образования обычно не воздвигают домашним питомцам монументов, даже если очень переживают их смерть»*<sup>20</sup>.

Любимый кот Александра умер 8 лет назад. Это событие переживалось в его семье как настоящая трагедия: *«Жил он 13 лет, умер от сахарного диабета. <...> Очень любили — была у нас утрата очень серьёзная. Мы потеряли — расстроились, прям как настоящего человека. <...> Ну, я говорю: это как с живым человеком — с жив... с родителями, там — с близкими людьми, и очень потеря — тяжёлая утрата. Я не знаю, как с другими — но я вот лично с женой — когда я, например, три дня вообще ревел. Не мог отойти, я думал: не это... не выживу. И стал искать такого же кота — именно ангорки, ангорский, белый»* [ПАА].

Об ощущении родственной близости к умершим домашним животным говорили и другие наши информанты, похоронившие своих любимцев на кладбище: *«Ну, как член семьи. А потом — у меня как-то детей нет, поэтому, может, и собака [т.е. поэтому сформировалось*

<sup>19</sup> Заметим, что необработанный камень с фотографией и поминальной надписью — один из достаточно распространенных типов кенотафов: Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 38.

<sup>20</sup> Коршунков В. А. Погребения домашних животных в традиционной культуре города // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М.: ГРЦРФ, 2007. Вып. 10. С. 320–338. Это замечание исследователя присутствует в расширенной версии статьи, опубликованной на сайте: <http://nebokakofe.ru>. В «бумажной» версии оно убрано. Так получилось, что большинство информантов, с которыми мы общались по проблематике настоящей статьи, — взрослые, состоявшиеся люди с высшим образованием. Об уровне их интеллекта судить не беремся, но все они — прекрасные собеседники и очень эмоциональные люди.

такое к ней отношение]...» [КВВ]. «Соб.: А вот в какие дни на могилы ездите – в какие-то определенные дни? Инф.: А в смысле к своим «детям» [имеет в виду умерших собак и кошек]?» [ГСА]. «Надо хоронить, ведь она [умершая кошка] – член семьи» [МР].

Сразу после смерти своего кота Александр сделал ему гробик:

«Ну, чё: я сходил на работу, сколотил ему гробик. Туда ему всё сделал. <...> Соб.: А гробик был крытый? Инф.: Да, закрытый, саморезиками [крышку] закрутили. Там внутри белым покрыли, этим – материалом белым положили. Да, белая ткань. Ваточку. Ну, всё – как человеку» [ПАА].

Другие рассказчики сообщили, что хоронили животных обернутыми в простыню или одеяло, а также – в коробке «из-под техники». В одном из случаев «ретранслятором» любопытного представления стала ветеринар:

«Вот эта врач [которая усыпила тяжело больную собаку] – она нам свернула колечиком его [умершую собаку]. Вот так вот свернула и говорит: «Животных надо вот так вот клубочком хоронить, как они любят спать, вот так их...» – и она в простынь вот клубочком свернула его, пока он мягкий был. <...> Только потом уже в могиле муж развязал эти узлы, но он всё равно остался клубочком – застыл так и остался клубочком, как будто спит» [ГСА].

Первоначально на месте будущего памятника Александр установил табличку с надписью (напоминаем – это самый распространенный вариант надгробного сооружения на рет-кладбищах Ульяновска):

«Выкопал ему могилку, положил его, ну, и засыпал пока. Воткнул палочку и написал – фанерку такую, написал: «Котик Снежок» и целлофаном обернул её. А уже весной я ему сделал вот – надгробье» [ПАА].

Надгробие, о котором идет речь, и то, что стоит сейчас на рет-кладбище в Горелом лесу, – разные сооружения. Первое было сделано из мраморной крошки, но со временем пришло в негодность. Год назад Александр сделал новое надгробие – из двух пеноблоков: «Я тоже месяц целый готовил – обновил. Соб.: Это вы сами сделали памятник? Инф.: Да, закупал пеноблоки, из них вытачивал, красил, шпатлевал – всё это – табличку делали, всё» [ПАА].

Наш собеседник считает, что хороший, красивый памятник свидетельствует о любви владельца к умершему питомцу: *«И, кстати, по могилкам можно узнать, кто как относится. Соб.: По состоянию могилки? Инф.: Да, по состоянию. Видите: тут вот мраморная дощечка, там вон вообще посмотрите, вон, видите [показывает рукой на одну из могил]. Здесь вот тоже, видите, – человек труд приложил»* [ПАА].

Получили определенное объяснение и увиденные информантом кресты, установленные на некоторых могилах (сам Александр поставил своему коту стелу): *«Я где-то даже видел крестик стоит: значит, он [хозяин умершего животного] какой-то... душевное такое имел для себя»* [ПАА]. Под «душевным» рассказчик имеет в виду не столько нечто религиозное или конфессиональное, сколько особый уровень взаимоотношений между умершим питомцем и хозяином.

## Александр посещает могилу любимого кота почти каждый месяц

Александр посещает могилу любимого кота почти каждый месяц. Как и другие наши респонденты, делает он это по случаю, «когда удобнее». Например, первая наша с ним встреча в Горелом лесу произошла в тот момент, когда он возвращался с «человеческого» кладбища. В руках он держал букет искусственных цветов.

*«Вот мы сегодня с женой выезжали к родителям на кладбище, вот купили цветочки туда и туда [родителям и коту]»* [ПАА].

После нескольких минут общения мы попросили информанта сделать ровно то, что он обычно делает, когда приходит на могилу к своему питомцу. Александр принялся с помощью маленьких граблей очищать надгробие от прошлогодних листьев, сменил цветы, вымыл тряпкой «монумент», положил на могилу несколько сосновых шишек. Все названные действия сопровождались следующим монологом, обращенным к умершему питомцу:

*«Здравствуй, наш любимый котик... Привет тебе от бабули [жены информанта]. Дедушка [т.е. сам говорящий] вот пришёл убраться, бабуля не смогла к тебе прийти. Сейчас у тебя всё уберём, почистим! [начинает убирать прошлогодние листья с надгробия]<sup>21</sup>. Будет у тебя самая красивая могилка. Не забываем тебя, часто тебя вспоминаем. Привет тебе от наших кошек, – правда, ты их не знаешь. Но глядя на тебя – они очень хорошие кошки, добрые. Ездили к дедушке с бабушкой [т.е. к родителям жены] на могилку – дедушка Петя, бабушку ты не знаешь, а дедушку Петю ты не раз кусал, не раз кусал. Мы к ним ездили, убрали всё. Сейчас мы тебе тут помоем всё [тряпочкой протирает надгробье]. Цветочки сменим. Шишечки сейчас [накладывает шишек в могилу]» [ПАА].*

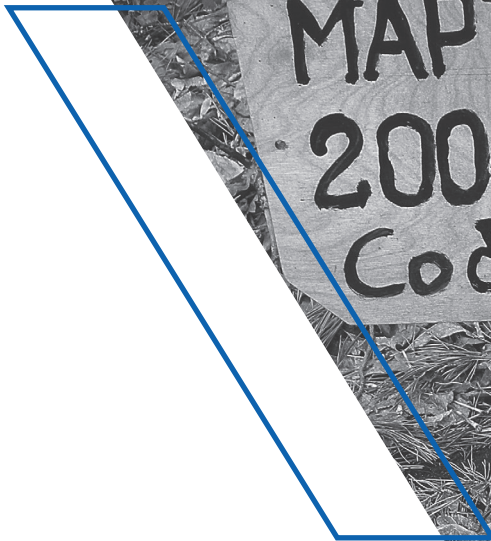
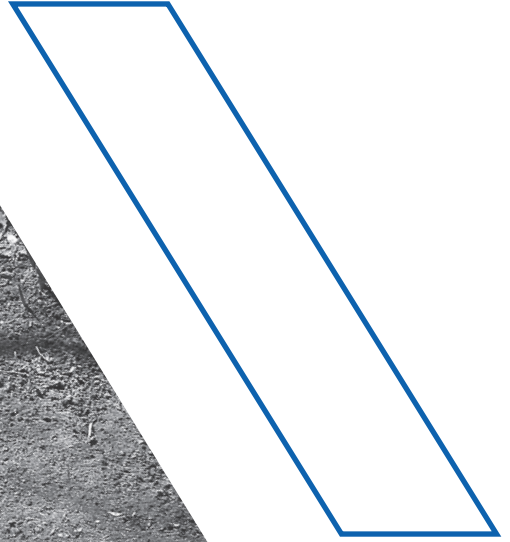
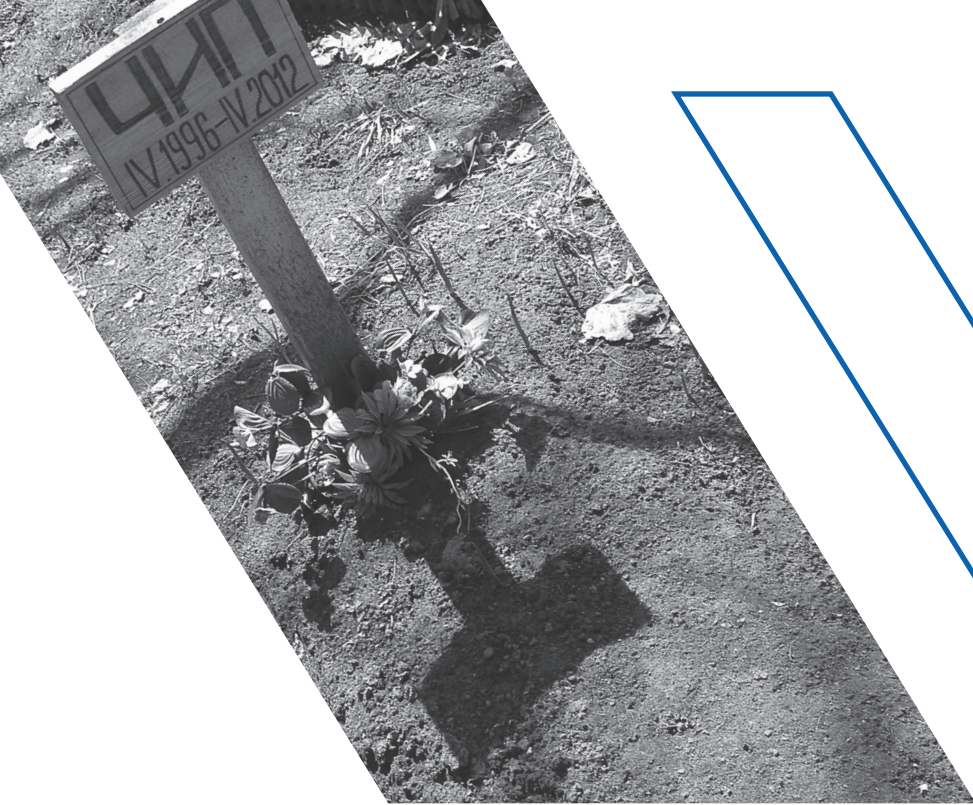
Такое речевое поведение не является чем-то необычным для рет-кладбищ. «Общаются» со своими умершими питомцами на их могилах и другие наши респонденты:

*«Ну, конечно, разговаривали <...> Сначала больше, потом меньше. <...> Ну, собака умерла, кошка оставалась жива, мы как-то и про кошку говорили [т.е. рассказывали о кошке умершей собаке, приходя на кладбище]. <...> Ну, говорили, что вот соседка лайку похоронила – гуляли вместе. Это самое... «Не скучно будет: гуляли вместе и здесь вместе лежите» [с такой фразой информантка обращается к умершей собаке]. Ну, как там: я не знаю там – много-то не говорили. Просто была печаль всегда, когда мимо [кладбища] проходили» [КВВ].*

**Стоит также отметить, что упомянутое поведение вполне традиционно как при посещении обычного («человеческого») кладбища, так и при визите на «пустые» могилы, установленные вдоль трасс**

Стоит также отметить, что упомянутое поведение вполне традиционно как при посещении обычного («человеческого») кладбища, так и при визите на «пустые» могилы, установленные вдоль трасс<sup>22, 23</sup>.

<sup>21</sup> Еще одно свидетельство «семейного», родственного отношения к умершим питомцам, которое отмечается и в американской культуре: Brandes Stanley The Meaning of American Pet Cemetery Gravestones // Ethnology, 2009. Vol. 48. P. 99–118.



## Фотографии и надписи

На 73 надгробиях (из 175 могил, расположенных на обоих рет-кладбищах Ульяновска, что составляет 41,7 %) вообще отсутствуют фотографии и какие-либо надписи. В 26 случаях (14,8 %) на могилах нет фотографий, но присутствует информация о кличке и датах жизни-смерти (иногда – только смерти).

Только фотографии без каких-либо других сведений о животном встречаются в 22 случаях (12,5 %). Чуть менее распространены надгробия с фотографией и кличкой, но без указания каких-либо дат – 10 случаев (5,7 %).

На восьми надгробиях (4,5 %) присутствуют фотографии, клички, даты и дополнительные надписи, выражающие отношение к животному (либо – традиционные ритуальные фразы, принятые обычно по отношению к умершему человеку) (см. Рисунок №9).

В семи случаях присутствует все, указанное выше, но без фотографии. Еще на четырех могилах обозначена только кличка – без какой-либо другой информации и фотографии. Надгробия, где указана только дата (без фото и т.п.), отсутствуют. Также нам не встречались могилы, на которых есть фотография с датами жизни-смерти, но без указания клички.

Американские исследователи, которые имеют возможность проследить эволюцию надписей на одном из старейших рет cemetery США на протяжении века, отмечают количественное увеличение случаев использования человеческих имен для животных<sup>24</sup>.

Ульяновские рет-кладбища такого роста не демонстрируют, хотя и нам также встретились клички: Настя, Ксюша, Дуся, Дима, Люся, Вася, Тимофей, Борис и т.п. Однако почти все они маркированы уменьшительно-ласкательной либо упрощенной формой имени. Клички «Тимофей», «Борис» и даже «Василий Филлипыч» – скорее всего, не использовались в такой форме при жизни животных.

Однократно на надгробии зафиксировано имя, взятое из родословной: «Эльга фромью Таун»<sup>25</sup>.

Вместе с кличкой примерно в половине случаев указывается конкретная разновидность животного –

<sup>22</sup> Карвалейру А. М., Матлин М. Г. Современные кладбища Ульяновской области // Живая старина. 2010. № 1. С. 25.

<sup>23</sup> Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 46.

<sup>24</sup> Brandes Stenley. The Meaning of American Pet Cemetery Gravestones // Ethnology. 2009. Vol. 48. P. 99.

<sup>25</sup> Данное слово написано неразборчиво; вероятно, оно связано с кличкой одного из родителей умершей собаки.



«котик», «собачка», «хомячок». Иногда упоминается конкретная порода – например, «пекинес», «сиамский кот».

## На пет-некрополях нами зафиксированы проявления тех же традиционных представлений, которые актуальны для обычных кладбищ и кенотафов

Авторы других надгробий (особенно тех, где есть фотография) данные сведения не приводят, поскольку, вероятно, полагают их излишними: фотоизображение говорит само за себя. Кстати, основываясь именно на фотографиях, а не на надписях, возможно заключить, что в Горелом лесу, помимо кошек и собак, похоронены также кролики, ворон, декоративная крыса и попугай.

Заметим, что на пет-некрополях нами зафиксированы проявления тех же традиционных представлений, которые актуальны для обычных кладбищ и кенотафов: старые, выцветшие таблички с надписями и фотографиями не убираются и не выкидываются, а сохраняются рядом с новыми (около памятника или возле оградки)<sup>26</sup>.

Что касается дат, то в Горелом лесу эти сведения указаны на 45 надгробиях (30,8 %), в парке Ушакова – на 17 (54,8 %). В четырех случаях упомянута только дата смерти. Встречаются как подробные данные (день, номер или название месяца, год), так и сокращенные – месяц и год, только год.

Наиболее ранние даты захоронений, зафиксированные на памятниках – 2000 (парк Ушакова) и 2006 г. (Горелый лес). На самых поздних надгробиях значится 2015 г. Стоит напомнить, что многие таблички с фотографиями и надписями быстро выцветают, если их не подновлять. Это означает, что существует вероятность более ранних захоронений.

Впрочем, если говорить именно о Горелом лесу, то появление пет-некрополя в данном месте ранее 2000 г. исключено: автор статьи с 1992 по 2000 гг. почти еже-

<sup>26</sup> См. об этом, например: Добровольская В. Е. «От мертвых с погосту гостинца не носить» // Живая старина. 2010. № 1. С. 28. В отношении кенотафов подобные случаи неоднократно фиксировались нами во время экспедиционных поездок.

дневно бывал на этой территории (прогуливался с собственной собакой) и ни разу не встречал каких-либо признаков надмогильных сооружений.

Имеющиеся дополнительные надписи на памятниках чаще всего содержат упоминание об отношении владельцев к их животным. Например: «Наш любимый Данечка», «Наша любимица кошка Алиса». Иногда характеризуется сам умерший питомец: «Котик Вася Умница».

Зафиксированы также традиционные ритуальные надписи, типичные для «человеческих» надгробий: «Помним... Любим... Скорбим», «Любим и помним». Встречаются и специфические, характерные только для рет-некрополей написанные фразы: «...самый лучший в мире пес...», «Friend». Впрочем, английское «Friend» — это, скорее всего, надпись, бывшая на фоторамке изначально (купленной с такой надписью). Можно предположить, что фотография, вставленная в эту рамку и принесенная на кладбище, претерпела такую же семантическую «перекодировку», как и декоративный заборчик, изначально предназначенное которого — украшать клумбы.

Добавим, что дополнительные надписи присутствуют только на надгробиях, расположенных в Горелом лесу, — в парке Ушакова их нет. Возможно, что и в других регионах встречаются рет-некрополи, на надгробных сооружениях которых они отсутствуют. Вероятно, определенное значение имеет то, как выглядят соседние могилы и есть ли на них упомянутые надписи. Кроме того, следует учитывать, что кладбище в парке Ушакова по количеству могил в пять раз меньше рет-некрополя Горелого леса.

## Предметы на могилах

Как уже упоминалось, помимо оградок, памятников и фотографий, надмогильные сооружения часто могут дополняться предметами, связанными с питомцами. Владельцы приносят и оставляют на могилах миски, тарелки, специальные «поилки» (купленные в зоомага-

знах), ошейники, поводки, цепочки и мячики.

Перечисленное размещается не только внутри ограды, но и за ее пределами. Некоторые предметы прикрепляются к памятнику веревками или скотчем. Помимо этого, очень часто на могилы приносят искусственные цветы. Напомним, что цветы, как и многие названные предметы, могут выполнять функцию главного маркера могилы – в том случае, если ничего более на ней не располагается.

Особое место занимают мягкие игрушки; один раз встретилась гипсовая статуэтка собаки. Судя по относительно сохранному состоянию некоторых игрушек, не всегда они были доступны самим животным при жизни: данные предметы приносят, вероятно, именно в качестве знака определенных – «теплых» – отношений между владельцем и питомцем. Любопытно, что мягкие игрушки нередко встречаются и на кенотафах – причем не только на памятниках погибшим в ДТП маленьким детям, но и на «пустых могилах», посвященных взрослым (возможно, их оставляют родители, возлюбленные или супруги погибшего).

На обычных кладбищах Ульяновской области (сельских и городских) мягкие игрушки не встретились нам ни разу – хотя в исследованиях такие случаи описаны<sup>27</sup>.

На одной из могил мы также обнаружили пустой пакет от кошачьей еды «Вискас». Ответы информантов подтвердили наше предположение о том, что посетители pet-некрополей оставляют на могилах своих питомцев «подношения».

*«Соб.: А вот вы говорили, что еду приносили на могилу, вот в какой форме это было? Инф.: В форме косточек. Соб.: А косточки – специально купленные в зоомагазине? Инф.: Нет, даже если оставались такие [например, после варки мяса]: там же много собак – таких это... и гуляют с собаками, они [косточки] же неиспорченные были, они хорошие. И люди гуляют с собаками – причем там гуляют как раз свободно: отпускают их. И знакомых много. Ну, вот съест [собака] косточку на ее могилке – помянет!» [рассказчица смущенно улыбается] [КВВ].*

<sup>27</sup> Например: Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // Живая старина. 2010. № 1. С. 33.

*«Поминают» умершего питомца не только животные, но и сами владельцы: «И мы в этот день [день смерти питомца] поминаем его. Я даже иногда рюмочку выпью [информант смущенно смеется]» [ПАА].*

Определенное смущение, которое испытывали наши респонденты при рассказе о подобных поминальных практиках, наблюдалось и в некоторые другие моменты беседы. Впрочем, замешательство легко преодолевалось и «забывалось» в процессе дальнейшего разговора. Заметим, что при обращении к отдельным темам на глазах рассказчиков появлялись слезы – особенно при описании смерти питомца и воспоминании о свидениях, связанных с умершим животным. Сильная эмоциональная связь с бывшими питомцами сохраняется у респондентов и поныне – несмотря на то, что с момента смерти животных могло пройти более семи и даже четырнадцати лет.

Эти наблюдения позволяют предположить определенное сходство «психотипов» наших информантов, поскольку действительно далеко не каждый владелец умершего животного после его смерти повезет труп на pet-кладбище и уж тем более – не каждый станет отмечать могилу каким-то определенным маркером.

Данная гипотеза подтверждается и определенным сходством тех нарративов, которые воспроизводили наши респонденты в ответ на вопросы собирателя. Речь идет не только о содержательном, но и о структурном сходстве: во всех беседах в определенные моменты затрагивалась тема «трудности содержания» домашних животных. Определенное сходство наблюдалось при описании «трудных» похорон, пришедшихся на весенне-зимний период, и при рассказах о свидениях про умерших любимцах.

Впрочем, подробное рассмотрение таких нарративов не входит в задачи настоящей статьи: оно может стать предметом последующих исследований.

## Выводы

Детальное описание двух кладбищ домашних животных позволило выявить ряд наиболее распространенных тенденций в оформлении pet-некрополей. Вариативность и большое разнообразие надгробий во многом обусловлены тем, что данная традиция находится в стадии оформления. Также определенное значение имеет ее неофициальный, «полуподпольный» статус, а также использование при изготовлении надгробных сооружений подручных материалов. Иногда такой подход является вынужденным, поскольку на современном российском рынке подобные услуги в провинции почти не представлены.

Сопоставление похоронно-поминальной практики, связанной с pet-некрополями, и соответствующей традиции, принятой в «человеческой» некросфере, продемонстрировало ряд значимых совпадений. Можно предположить, что культурные pet-практики ближе не столько к обычной некросфере, сколько к тому, что наблюдается при обустройстве и посещении кенотафов. К примеру, при оформлении «пустых могил» может использоваться декоративный пластиковый заборчик; в их оградках отсутствуют входы (дверки); часто встречаются мягкие игрушки и другие не совсем уместные на обычном кладбище предметы (лазерные диски и т.п.). По всей видимости, одна из причин этой близости – в той же самой неоформленности, «полуподпольности» похоронно-поминальной практики, связанной с кенотафами. Стоит добавить, что отмеченная близость – лишь гипотеза, ее необходимо проверить и подтвердить на другом – в региональном отношении – материале.

## Источники и литература

- Brandes Stanley The Meaning of American Pet Cemetery Gravestones // Ethnology. 2009. Vol. 48. P. 99–118.
- Hartsdale Pet Cemetery: сайт кладбища Хартсдейл. Режим доступа: <<http://www.petcem.com>> (дата обращения: 18.06.2015).
- Борисов С. Б. Похороны животных как феномен детско-подростковой культуры // Молодежь России на рубеже веков: мат. научной конференции. Березники, 1999. С. 238–239. <<http://www.ruthenia.ru/folklore/borisov4.htm>> (дата обращения 18.06.2015).
- Где собака зарыта // Inkazan.ru: информационный портал. 2010, 13 сентября. <<http://inkazan.ru/gde-sobaka-zaryta>> (дата обращения: 18.06.2015).
- Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // Живая старина. 2010. № 1. С. 30–33.
- Добровольская В. Е. «От мертвых с погосту гостинца не носят» // Живая старина. 2010. № 1. С. 27–30.
- Как правильно похоронить домашнее животное? // Ветеринарный центр АЛЬФА-ВЕТ. <<http://alfavet63.ru/index.php?go=Page&id=34>> (дата обращения: 18.06.2015).
- Карвалейру А. М, Матлин М. Г. Современные кладбища Ульяновской области // Живая старина. 2010. № 1. С. 23–26.
- НарруСат [автор]. Кладбище для животных // Блог о кошках. <<http://lap-lap.ru/2009/03/kladbishhe-dlya-zhivotnyx>> (дата обращения: 18.06.2015).
- Кладбище домашних животных существует. На бумаге // Комсомольская правда. 2006, 29 апреля. <<http://www.kazan.kp.ru/daily/23699/242577/>> (дата обращения: 18.06.2015).
- Коршунков В. А. Имеют ли душу животные и некрещеные младенцы? Как герой повести Н.Г. Помяловского стал свидетелем создания мифа // Человек. 2010. № 5. С. 122–131.
- Коршунков В. А. Погребения домашних животных в традиционной культуре города // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. ст. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М.: ГРЦРФ, 2007. Вып. 10. С. 320–338.
- Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 36–47.
- Миленина М. Некротические тексты современного города: контекст и прагматика // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре: Сб. ст. / Отв. ред. Д. В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 132–155.
- На Кумысной поляне найдено «кладбище домашних любимцев» // СарБК.

СаратовБизнесКонсалтинг: информационный портал. 2014, май. <<http://news.sarbc.ru/main/2014/05/15/153931.html>> (дата обращения: 18.06.2015).

Низамова Е. Кладбище домашних животных по-самарски // 63.ru: информационный портал. 2012, 25 октября. <<http://63.ru/text/news/580663.html>> (дата обращения: 18.06.2015).

Ответственность за несанкционированные захоронения биологических отходов // Администрация Хабаровского муниципального района: официальный сайт. 2014, 12 сентября. <<http://khabrayon.ru/prokuror-razyasnyayet/4909-otvetstvennost-za-nesankcionirovannye-zaxoroneniya-biologicheskix-otxodov.html>> (дата обращения: 18.06.2015).

Памятники для животных // Надгробные памятники. Изготовление памятников. <<http://graver-st.ru/pamyatniki-dlya-zhivotnyh>> (дата обращения: 18.06.2015).

Переяславская Оксана Кладбище домашних животных // Аргументы и факты. 2009, 26 августа. <<http://ulpressa.ru/2009/08/26/article91809>> (дата обращения: 17.05.2015).

Сергеева И. Похороны для друга человека // Резонанс. 2011, 7 декабря. <<http://www.rezonsar.ru/publication/pohorony-dlya-dryga-cheloveka>> (дата обращения: 18.06.2015).

Толстая С. М. Погребальный обряд // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах / Под общ. редакцией Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 84–91.

Шумов К. Э. Антропология смерти домашних питомцев. Интернет культура // Археология русской смерти. <<http://nebokakofe.ru/19/folkloristika-i-antropologiya/item/232-k-e-shumov-antropologiya-smerti-domashnikh-pitomtsev-internet-kultura/232-k-e-shumov-antropologiya-smerti-domashnikh-pitomtsev-internet-kultura>> (дата обращения 18.06.2015).

## Список информантов

ГСА – жен., около 55 лет, высшее образование, проживает в г. Ульяновске.

КВВ – жен., около 50 лет, высшее образование, проживает в г. Ульяновске.

МР – жен., около 40 лет, высшее образование, проживает в г. Ульяновске.

ПАА – муж., около 55 лет, высшее образование, проживает в г. Ульяновске.







Сергей Мохов

MA in public history

Издатель и главный редактор

«Археологии русской смерти»

Сооснователь проекта «Последние 30» [last30.ru](http://last30.ru)

[svmohov.hse@gmail.com](mailto:svmohov.hse@gmail.com)

Сфера научных интересов:

death studies

memory studies

городские кладбища

grief and mourning

стихийная обрядность

**«Вот и еще один безымянный  
лег в мерзлую землю»:  
похороны и телесность в ГУЛАГе**





*«Детское кладбище в Коми поселке Красный Яг (на левом берегу р. Печора, в 10 км от г. Печора), на котором хоронили детей, умерших в Красно-Ягском Доме младенца...*

*В лагерном доме младенца насчитывалось до 200 детей в возрасте до 3 лет. В 1953 лагерь начали расформировывать. Площадь кладбища — около 1900 кв.м, границы не обозначены, могилы прослеживаются холмиками и провалами. Захоронения индивидуальные, в основном это — ц детей, умерших в доме младенца в 1946–1954; ближе к дороге имеется несколько могил жителей поселка.*

*Всего на территории кладбища в наши дни сохранилось около 90 могил. Несколько могил уничтожено в 1960–1980-е годы в ходе дорожно-ремонтных работ. Кладбище не имеет официального статуса, благоустройство территории не проводилось, ухода за могилами нет»<sup>1</sup>.*

Система исправительных лагерей, созданная в СССР в 1920-х гг., просуществовала почти 40 лет. ГУЛАГ объединял около 500 колоний, 523 лагерных управления и почти 30 тысяч различных мест заключения по всей стране<sup>2</sup>. За время существования ГУЛАГа было осуждено и прошло через него более 20 миллионов человек. Лишь за короткий пятнадцатилетний период с 1940 по 1955 год было осуждено 10 миллионов человек<sup>3</sup>.

Многие из осужденных навсегда остались в лагерях — умерли от болезней, невыносимых условий содержания, были расстреляны. По официальным данным из открытых источников, смертность в лагерях системы ГУЛАГ достигала около 15–17%<sup>4</sup>. По мнению А. Вишневого, смертность в ГУЛАГе не поддается четкой оценке, но она явно была выше, чем смертность вне стен лагерей, в 5–6 раз<sup>5</sup>. Таким образом, за все время работы ГУЛАГа в нем погибло несколько миллионов человек, тела которых, как правило, не подлежали выдаче родственникам и были захоронены на территории лагерных кладбищ.

Несмотря на столь впечатляющие масштабы числа погибших, сохранилось достаточно мало информации о том, как выглядел обряд захоронения в лагерях систе-

<sup>1</sup> Виртуальный музей ГУЛАГА <http://www.gulagmuseum.org/showObject.do?object=47741&language=1>

<sup>2</sup> ГУЛАГ. История создания. <<http://bibliotekar.ru/gulag/13.htm>> (дата обращения 02.08.2015).

<sup>3</sup> Вишневыский А. Лагерь, колонии и тюрьмы // Демоскоп Weekly. 2007. № 313–314. <<http://demoscope.ru/weekly/2007/0313/tema03.php>> (дата обращения 02.08.2015).

<sup>4</sup> Документ № 103. Справка о смертности заключенных в системе ГУЛАГа за период 1930–1956 гг. // ГУЛАГ (Главное управление лагерей). 1918–1960. Составители: А. И. Кокурин, Н. В. Петров. М.: МФД, 2000. С. 5–13.

мы ГУЛАГ. Бывшие кладбища пребывают в запустении, часто оказываются разрушенными. В большинстве случаев невозможно даже установить приблизительные границы бывшего кладбища, точное количество и поименный список захороненных<sup>6</sup>. На одном из кладбищ ИТЛ «Полянский» из 250 могил можно идентифицировать только два захоронения, на остальных памятные надписи невозможно прочесть<sup>7</sup>.

Формат и место захоронений, правила выдачи тела сильно варьировалось от лагеря к лагерю, не являлись едиными и зачастую зависели от местного лагерного руководства. На процедуру захоронения оказывали влияние погодные условия, ландшафт, статьи, по которым были осуждены заключенные, размер лагеря и уровень смертности в нем. Например, в небольших лагерях средней полосы России у родственников была возможность получить тело умершего и захоронить его в выбранном месте. В то же время в дальних северных лагерях заключенных хоронили в снег без опознавательных знаков, что делало невозможной их дальнейшую идентификацию.

В статье предпринята попытка реконструкции отдельных элементов похоронного обряда заключенных. В качестве эмпирического материала выступили дневниковые записи бывших узников ГУЛАГа, их воспоминания и заметки, доступные в архиве ПЦ «Мемориал». С полным списком дневников можно ознакомиться в приложении.

К сожалению, не удалось найти глубоких и насыщенных описаний, которые позволили бы систематизировать и унифицировать похоронный обряд в ГУЛАГе. Первоначально это создало серьезные проблемы для выполнения исследовательской задачи, однако в ходе проработки эмпирической части подобного рода скудность материала позволила взглянуть на проблему сквозь новую оптику.

Дело в том, что похоронный обряд в СССР подвергался серьезной трансформации на протяжении всего XX века. Высокий уровень миграции, разрушительная война, новые правила захоронений оказали системное

<sup>5</sup> Вишневецкий А. Демографические потери от репрессий // Демоскоп Weekly. 2007. № 313–314. <<http://demoscope.ru/weekly/2007/0313/tema06.php>> (дата обращения 02.08.2015).

<sup>6</sup> Виртуальный музей ГУЛАГ. Некрополь. <[http://www.gulagmuseum.org/showObject.do?object=242185&viewMode=D\\_135887&link=1&language=1](http://www.gulagmuseum.org/showObject.do?object=242185&viewMode=D_135887&link=1&language=1)>.

<sup>7</sup> Железногорский ГУЛАГ <<http://www.tipazheleznogorsk.narod.ru/ghk11.html>>.

влияние не только на внешний вид кладбищ, но и на сам обряд. Тело как субъект похоронного обряда было частично исключено из процесса<sup>8</sup>. Это привело к серьезному упрощению похоронно-поминальных практик.

В случае похорон в ГУЛАГе, как это может показаться при первичном анализе приведенных ниже материалов, тело также исключается из похоронного обряда. Однако, как это будет показано ниже, подобного рода исключение и другие манипуляции с телом заключенного имеют другую природу и являются репрезентацией сильного властного механизма.

<sup>8</sup> Соколова А. «Похороны без покойника»: трансформация традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187–204.

**В дихотомической фуконианской паре «тело — власть» находится теоретический ключ к пониманию того, почему именно так выглядели похороны в ГУЛАГе**

В ходе работы над эмпирическим материалом, я предположил, что именно в дихотомической фуконианской паре «тело — власть» находится теоретический ключ к пониманию того, почему именно так выглядели похороны в ГУЛАГе.

## Телесность

Тело в фокусе «нормального — ненормального» является одной из старейших философских проблем. Древние греки описывали нормы и образцы телесной красоты и уродства. Однако как атрибутивная и социально конструируемая проблема «нормального — ненормального» тела появилась только в начале XX века.

Э. Гуссерль расценивал дискурс «нормативного — ненормативного» тела через оптику повседневности, которая опосредована социальностью<sup>9</sup>. Социальные исследователи начинают представлять общество спо-

<sup>9</sup> Суковатая В. Другое тело: инвалид, урод и конструкции инвалидности в современной культурной критике // Неприкосновенный запас. 2012. № 3 (83). <<http://magazines.russ.ru/nz/2012/3/s7.html>> (дата обращения 01.08.2015).

собным конструировать образы того, что является нормальным, а что нет, и, соответственно, распространять на эти конструкции определенные правила и практики. Таким образом, легитимируется потенциал насилия по отношению к «анормальным» группам населения.

В феноменологии проблема «Другого» связывается главным образом с именем Э. Левинаса, которого увлекает вопрос этического конституирования и отношения между «я» и «другими». Он продолжает мысль Э. Гуссерля, который писал об этом в «Картезианских размышлениях».

В современном обществе, по мнению американского теоретика Роберта Мерфи, прекрасное, здоровое тело является необходимым и видимым маркером социального успеха. В. Суковатая пишет, что *«это воплощение американской мечты»; в то время как ненормативное тело – это обратная сторона категорий «успеха» и «благополучия», которые включают не только «экономический успех», но также «романтическую любовь» как часть социального успеха»<sup>10</sup>.*

Французская философия второй половины XX века выдвигает тезис, согласно которому, отныне манипуляции с телесностью стали проявлением властных механизмов. С помощью тела и его репрезентативной атрибутивности стало возможным политическое (властное) управление – от эксплицитных практик до практик подчинения и унификации.

В этом контексте тюрьма становится гипер-властным механизмом контроля над телом «другого». Апробируется не только возможность регулировать внешний вид заключенного, распорядок дня, питание, ограничение передвижения, но и проявлять акты насилия над его телом. Нарушение закона как посягательство на «тело короля» или «тело государства» несет симметричный ответ – физическое страдание, контроль над телом преступника.

Какое место занимает «тело» в системе устройства микро-мира ГУЛАГа?

Человек, помещенный в жесткие условия выживания, начинает мыслить довольно простыми категориями, связанными с попытками улучшения внешних

<sup>10</sup> Суковатая В. Другое тело: инвалид, урод и конструкции инвалидности в современной культурной критике // Неприкосновенный запас. 2012. № 3 (83). <<http://magazines.russ.ru/nz/2012/3/s7.html>> (дата обращения 01.08.2015).

условий, которые помогали бы ему хоть как-то поднять личностный статус. Эти категории: еда, сон, труд, наказание. Все, что связано с первичными физиологическими потребностями и безопасностью человека.

Именно тело и телесная атрибутивность становятся главными темами дневниковых записей бывших заключенных. «Фитиль» – человек, который умирает. «Доходяги», «обрубки» наполняют бараки. Упрощенная социальная стратификация лагеря начинает выстраиваться вокруг телесности, вокруг физической силы и способности отстаивать себя и свое право на жизнь. Очевидно, что в таком контексте изменяется и право человека на смерть.

Фактически в этом контексте происходит помещение тела в дихотомическую пару «нормальное – ненормальное» с дальнейшим эстетическим обесцениванием тела как такового. Нормальное тело – это функциональное тело, способное к жизни. Эстетика и этика уже не играют роли: лагерная логика тоталитарной рациональности делает его всего лишь инструментом.

Казалось бы, мертвый человек не может быть субъектом властных отношений. Однако мы видим, что даже после своей биологической смерти человек не обретает право на смерть символическую

Лагерная власть над телом – это власть над телом врага, плохим телом. И поэтому отношение к нему подобающее. Оно не заслуживает уважения как тело «чистого» человека. Тело оказывается после смерти никому не нужным. Это не сакральное, символически наполненное действие – «смерть». Теперь это просто окончание функционирования – «другое тело» является уязвимым телом.

Казалось бы, мертвый человек не может быть субъектом властных отношений. Однако мы видим, что



даже после своей биологической смерти человек не обретает право на смерть символическую. Его тело стигматизируется в коллективном представлении и исключается из общности живых путем технической утилизации.

## Похороны, тело, кладбище и снова тело

В рассмотренных материалах описание похорон занимают сравнительно небольшое место. Из дневников мы узнаем, что похороны – это не какое-то особое событие в лагерной жизни. Это событие каждодневное, определенный элемент повседневности, который максимально подчинен рациональности и функциональности лагерного выживания.

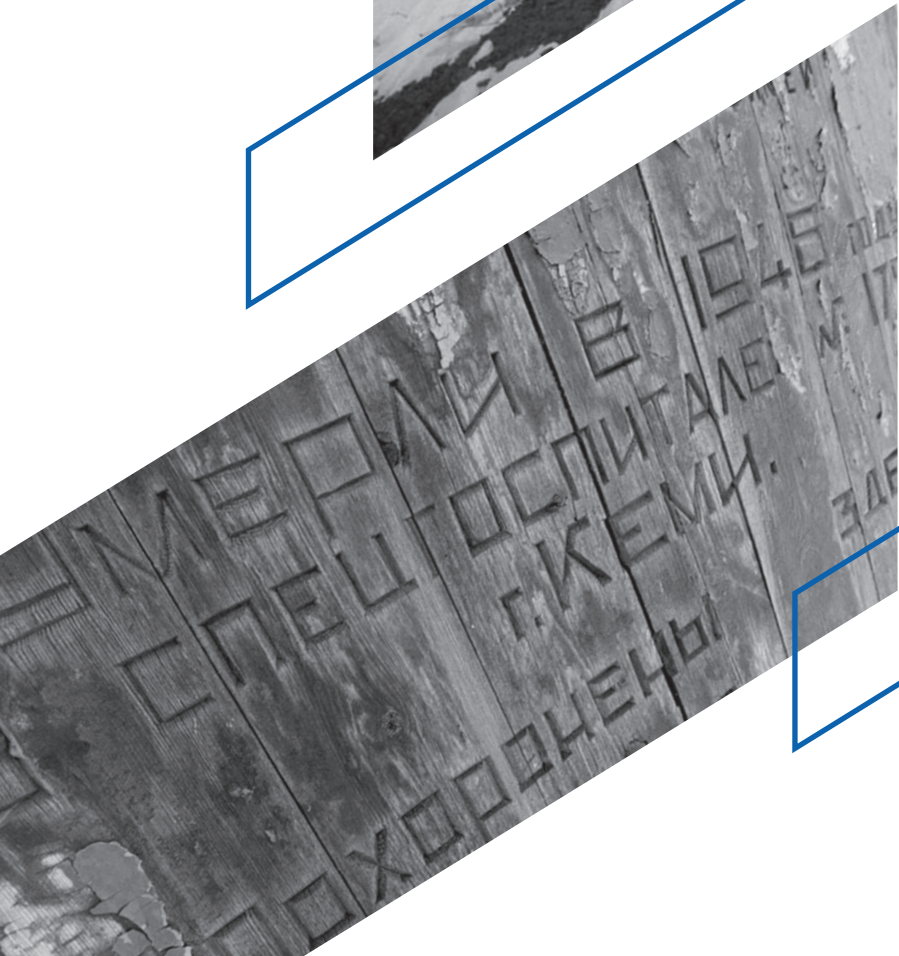
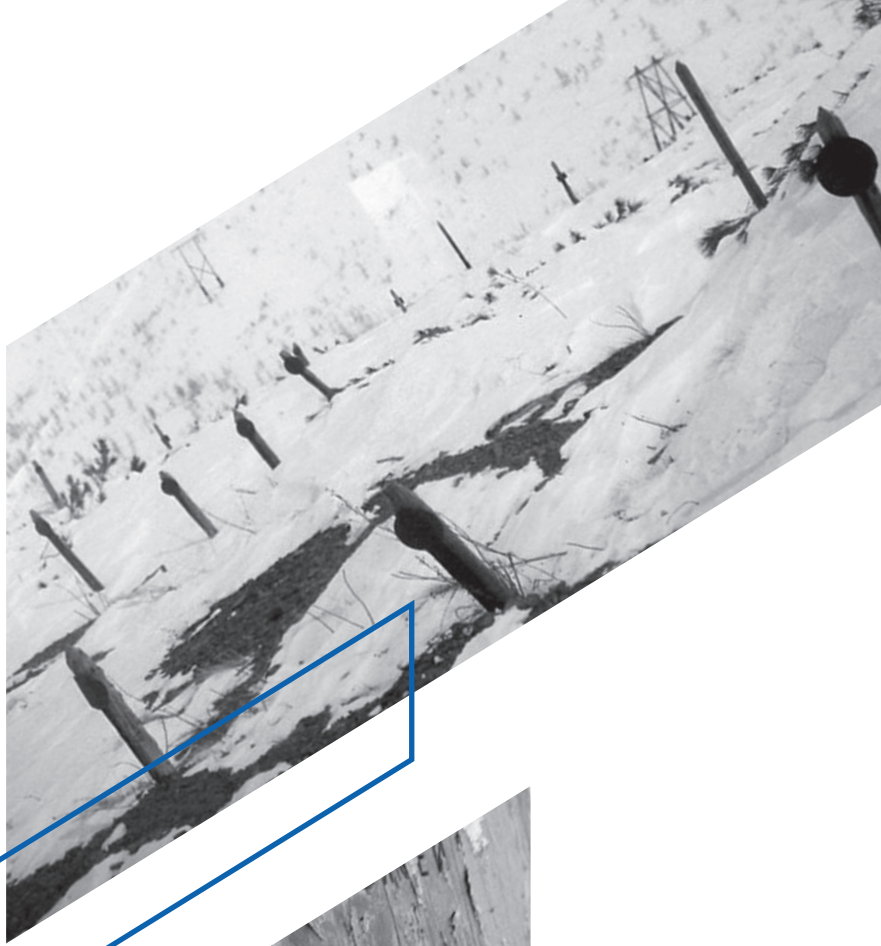
Покойники всегда голые, или в одежде, которая уже никогда и никому не понадобится. Ни о каком парадном виде или хотя бы этически допустимом («не-голом») речи не идет. Лагерные правила жестоки и бесчеловечны даже по отношению к уже мертвым и «неопасным» врагам. В приведенном воспоминании мы видим, как описывается один из случаев глумления над трупом. Само описание звучит как фольклорный текст, устоявшаяся практика:

*«Покойника заносили на зону через проходную на носилках, совершенно голого, в чем мать родила. Одежду и белье, какое было, снимали еще в морге. На ноге или на шее болталась бирка деревянная с номером заключенного. Фамилия не указывалась.*

*Дежурный вахтер сверял направление для выноса трупа в зону с сопроводительными документами. Затем брал тяжелый молоток на длинной деревянной ручке и с силой бил покойника по голове со словами «Это тебе последняя печать на лоб, чтобы живого никого за зону не вынесли»<sup>11</sup>.*

О такой же практике рассказывал и бывший заключенный из Эстонии. Тело умершего подвергались схожей процедуре осквернения при выносе его за пределы зоны. После этого мертвые тела складывали по другую сторону реки.

<sup>11</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 3. Д. 18. Гурский.



Покойников обычно вывозили и хоронили безымянными, не указывая фамилии, только личный номер, записанный химическим карандашом на деревянной дощечке – метровом колышке.

У заключенных отбиралось право на имя и фамилию – только номер. Даже умерев, бывший узник не приобретает возможности быть похороненным под своим гражданским именем. Умирая, он заново «обретает» свою телесность, но всего лишь как деталь механизма, которая утратила функциональность.

## Труп, мертвое тело – это всегда проблема для лагеря

Труп, мертвое тело – это всегда проблема для лагеря. Оно уже бесполезно, «оно мешается» и требует дополнительной работы и каких-то действий по отношению к себе. Мертвое тело разлагается, создавая опасность массовых инфекций, мертвое тело требует утилизации. Захоронение – это всегда лишние занятые руки, лишние «трудочасы». Даже несмотря на то, что дело поставлено на поток:

*«Недалеко от нашего лагеря находился самый большой прииск «Большевик». На нем находилось почти 10000 заключенных. Из них много истощенных, впоследствии чего увеличилась смертность. И была создана бригада из заключенных, которая занималась похоронами. Но в условиях вечной мерзлоты для похорон необходим был аммонал чтобы взорвать почву для ям. Администрация прииска аммонал не давала, мотивируя это тем что аммонал нужен для производственных целей. А не для захоронений. Но администрация лагеря протестовала, требуя аммонал для захоронений. В итоге его дали, но очень мало совсем.*

*Из-за этого и из-за халатности бригады, которая занималась похоронами, ямы для захоронений были очень маленькие. И весной обнаружилась страшная картина: во многих местах из-под снега и земли торчали руки, ноги...»<sup>12</sup>.*

<sup>12</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп.1. Д. 50. Гросман А.Г.

Этическая сторона торчащих из-под снега тел не беспокоила администрацию — главное, чтобы не было инфекций. Кладбище отныне — это лишь место утилизации, способ избавления от тел. Это не ритуал и не символически наполненное действие. Смерть — это повседневное дело. И она не требует памяти, не требует времени. Чем быстрее песок и мерзлая земля уничтожит свидетельства страшных преступлений, тем лучше:

## Смерть — это повседневное дело

*«Хоронили недалеко от лагеря в общей могиле по 15-20 человек. Кстати говоря, в связи с недостатком одежды, трупы хоронили без белья, просто укладывая или сбрасывая их в могилы и засыпая мерзлой землей. Поверху могилы устанавливали высокую палку, на которой черным карандашом писали столбиком фамилии умерших и зарытых. Правда, указатель этот был крайне недолговечен. Он быстро исчезал, и никто не интересовался, кто и где похоронен.*

*«Лагерь не давал никаких известий о месте и времени умерших. Только мы, живые свидетели лагерной трагедии, еще могли написать кое-что родственникам и рассказать об увиденном и пережитом погибшими»<sup>13</sup>.*

Очевидно, что сами заключенные как-то пытались рационализировать то, что с ними происходит — описать, понять и как-то бороться с этим. Это касается тех заключенных, кому смерть представлялась важной частью их земной жизни. Например, описываются случаи, когда священник, сам являющийся заключенным, вел учет погибших, очевидно придавая своей деятельности большое значение:

*«Как живой еще свидетель и участник многих лагерей я могу смело утверждать, что не менее 90% заключенных, измученных непосильным трудом, голодом и холодом остались лежать костями безымянных мучеников. Те немногие установленные деревянные планки на братских могилах по 20-30 человек с фамилиями погибших давно исчезли, как исчезли и архивы НКВД.*

<sup>13</sup> Фонд ГЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 7. Баханов И.Н.

*А ведь только на реке Саме в лагере на 3 тысячи человек хоронили в братских могилах по 30 человек в день. Помню, как один священник в 1938 году вел учет тайно всех умерших. И записывал цифры в тетрадь. За февраль 1938 года умерло более 400 человек»<sup>14</sup>.*

*«Так кто же ответит за курганы мертвецов близь Базстроя? За горы необрушенных трупов зимой с торчащими руками и ногами? За всех погибших невинно так страшно и мучительно?»*

*Не прав был ли я, когда в 1940 году предложил руководству лагеря установить близ реки Самы памятник неизвестному погибшему заключенному? Руководство только обругало меня назвав мои предложения контрреволюцией»<sup>15</sup>.*

Смерть в лагере представляется его повседневностью, хотя «мертвым уже не помочь, но для себя ты ждешь лучшей судьбы». Никто не хочет быть погребенным в безымянной общей могиле, среди других мертвецов, сваленных в одну кучу:

*«Антонин Осипович Панкрышев он очень долго держался, но ... и он мне все время говорил, знаешь я ни о чем не мечтаю, я только мечтаю вот за этой проволокой умереть за этой проволокой, я уже никогда никуда не вернусь.*

*У него отекали ноги, он ходил в такой шапочке черненькой, в ермолке в такой. Ну мы все были обтрепанные, обмундирования нам не давали, а так вот я даже не знаю откуда на нем она взялась.*

*И взялся френч, немецкий такой френч вот с убитых, с мертвых немцев сдирали все это и давали в лагерь... Никакого белья, вот френч этот и все... В нем и похоронили»<sup>16</sup>.*

Умерших не всегда даже хоронили в земле. В условиях севера это крайне сложный и трудоемкий процесс. Описываются случаи захоронения в снег, по сути – трупы просто бросались в тайге:

*«Крепчали сибирские морозы, снегом завалило все вокруг. В бараке было очень холодно. В тесноте и грязи развивалась вшивость. В канун нового 1943 года появились первые тифозные, а к концу января уже весь лагерь болел. Закочневшие тела еле успевали вытаскивать за территорию зоны и закапывать в снег»<sup>17</sup>.*

<sup>14</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 7. Бажанов И.Н.

<sup>15</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 3. Д. 57. Семакин Н.К.

<sup>16</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 2. Д. 88. Скачков П.Е.

<sup>17</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 2. Д. 88. Скачков П.Е.

Или же хоронили в промерзлую землю, слегка прикрыв тем, что успели нарыть. Несли же труп не всегда даже в гробу, но иногда и просто в мешке. Тело не требует этического к себе обращения, главное его «переместить»:

*«Хоронили М.М. на кладбище для зеков. Хоронить заключенных полагалось голыми, и я за то, что не снял с него нижнего белья был сильно отруган на вахте начальником лагпункта и с обещанием вычесть из моей зарплаты стоимость белья. Зарплату я, к слову, никогда вообще и не получал.*

*Умерших заключенных голыми запихивали в мешок, привязывали двумя концами к палке, два зека несли мешок, положив палку на плечо. У могилы, которая была выкопана неглубоко. Зимой особенно – когда почва была сильно промерзлая. У могилы мешок развязывали, сбрасывали в яму труп и засыпали как попало землей. В холмик вколачивали табличку с номером. И все»<sup>18</sup>.*

<sup>18</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 3. Д. 57. Семакин Н.К.

**Подобные кладбища – это не мемориальные парки, а всего лишь места утилизации**

Если придерживаться строгой коннотации, то места захоронения заключенных не были кладбищами в прямом смысле слова, они не выполняли коммеморативной функции для тех, кто их создавал и уж тем более для потенциальных посетителей. Подобные кладбища – это не мемориальные парки, а всего лишь места утилизации. Это своеобразные склады мертвых тел, на которых таблички с фамилиями, а чаще номерами, не всегда имели четкую цель установки. Очевидно, причины их установки кроются в необходимости лагерной отчетности:

*«Никто и никогда точно из нас не знал цифры похороненных на «седьмом лагпункте» – кладбище. Данные об этом содержались в строжайшем секрете, а территория кладбища была совершенно закрыта для чего-либо доступа. Приезжавшие в Абезь родные умерших не допускались туда и получали распоряжение немедленно*

покинуть Абезь. Старые лагерники, находившиеся тут со времени постройки железной дороги утверждали что на седьмом пункте погребено 10–11 тысяч человек. Во всяком случае это был самый населенный лагпункт...

Мы никогда не знали даже в какой стороне оно находится. Те, кто занимался рытьем могил рассказывали нам под большим секретом что это большое гладкое поле, усеянное табличками в номерах заключенных»<sup>19</sup>.

Когда в подобном «утилизационном процессе» появляются гроб и вообще что-то похожее на похороны, отношение к телу от этого не меняется. Заключенные понимают, что это не нормально, это не так, «как хотелось бы им». Отсюда и фраза «хоть похоронить по-человечески». Но тело по-прежнему отстранено и чуждо. Ты больше не контролируешь его, тебе принадлежат лишь обрывки сознания и попытка остаться человеком в этих условиях:

« – Собирайся, поедешь могилу рыть

– Кому?

– Володька Москва помер.

– Копать один буду?

– Сапожник едет, портной едет, я еду.

...Они, оказывается, как узнали о смерти Володьки:

– Поезжай, Похорони хоть по-человечески, – наставляли патриархи воровского мира.

Нас посадили в кузов, один конвоир в кабину, двое в кузове, лицом к нам. Мы на полу. Машина скачет...

Подъехали к нашему строй участку, там, оказывается, уже гроб сколотили. Конечно из сырых нестроганных досок.

– Смотри-ка, в гробах стали хоронить.

– Так потому что на горбольницы и на городское кладбище. К неудобству нашей поездки скачущий гроб... Тут машину подбрасывает и мы падаем на гроб и он рассыпается. Кое как собрали.

...Въехали в город, подъезжаем к горбольнице... Пока конвой ходил, успели две бутылки у водителя купить.

Заходим в морг, занесли нестроганный гроб. Нашли тело, лежит голый.

– А где одежда, его же одетым привозили!

<sup>19</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 139. Шур С.П.

– Не знаю ничего, его таким привезли, – говорит старушка, сторож.

Переложили труп, кое как заколотили крышку гроба. Едем в машине, тряска, приехали на кладбище. Конвой орет – снимай! Подтащили гроб к открытому заднему борту, гроб наклонился и тут из него как польется черная кровь. Растрясло видимо пока ехали. Еле успели отскочить.

Могилу выкопали быстро.

– Прощай Володька Москва! Пусть земля тебе будет пухом!

– Мать то его знает или как?

– Должны написать.

Конвой орет:

– Давай закапывай быстрее!

Так и похоронили»<sup>20</sup>.

Среди тех заключенных, кого в случайном порядке иногда привлекали для осуществления захоронений, осуществлялись попытки сделать что-то похожее на известную церемонию прощания, когда произносились слова, больше похожие на исповедь:

«Мы должны были пойти на базу, взять там лошадь с телегой и гроб. Уложить в него покойника и отвезти его на кладбище и похоронить. На обочине кладбища, на отведенном для лагеря месте...

Мы закопали, сделали как и положено холм, а старик оборонив слезу сказал:

«Вот и еще один безымянный лег в мерзлую землю, а где то его ждет мать, жена и даже дети. И в этот самый час, возможно, склоняясь над бумагой пишет ему письмо, роня горячие слезы. А он его никогда не прочтет. Она его никогда не дождется, не узнает, где он, где его могила. Такая судьба, видимо, ждет и нас».

Когда мы вернулись на базу, первый вопрос был: – где гроб? Мы сказали, что там же где и покойник. Гроб оказался прокатным и в нем нельзя было хоронить. Он был нужен только чтоб проехать через вольный поселок.

Хоть нам и крепко досталось за потерю гроба, мы были рады, что хоть кого-то похоронили по-человечески»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 113. Сосновский В. Л.

<sup>21</sup> Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 2. Д. 59. Лируцук К. П.



## Вместо заключения

Помимо письменных свидетельств, удалось изучить и визуальные источники, на которых фиксируются следы памятных знаков на подобных «кладбищах». По ним становится ясно, что похороны в колоссальной системе лагерей, распространенных по всему огромному СССР, отличались друг от друга. В небольших лагерях, где количество содержащихся заключенных было сравнительно невысоким, виды похорон и формы кладбищ были более вариативны. И наоборот – чем выше уровень смертности и, соответственно, количество трупов, чем тяжелее были условия содержания, тем больше похороны напоминали поспешную утилизацию. Поэтому при попытке унификации лагерных похорон необходимо учитывать разные условия содержания и очевидно возникающие с этим допустимые границы вариативности.

Однако центральным предметом для данной небольшой работы было выбрано «тело» и отношение к нему в системе лагерей и вообще при тоталитарном режиме: очевидно, что тело не принадлежит человеку, тело – это часть лагеря. Оно подчиненно строгой функциональности, работе, наказанию.

**Исучаемые практики не являются похоронами как таковыми. Это абсолютно пустые действия, лишенные символизма, смысла, без изначальной коммеморативной составляющей. Это именно сухая утилизация сломавшихся механизмов**

«Тело врага» предполагает особое восприятие – оно не такое, оно другое, оно не имеет никаких прав, в том числе и на погребение и память. Именно поэтому похороны в ГУЛАГе приобрели вид, описанный выше –

захоронение в ямы, в снег, без гроба, без одежды, без надгробия и без какой-либо другой символически нагруженной атрибутики.

Изучаемые практики не являются похоронами как таковыми. Это абсолютно пустые действия, лишённые символизма, смысла, без изначальной коммеморативной составляющей. Это именно сухая утилизация сложившихся механизмов. И самое очевидное, что условия содержания были таковы, что для большинства заключённых вопросы выживания оказывались куда важнее и стояли на первом месте, нежели вопросы погребения и прощания, как и вопросы символизма вообще. Смерть и погребение становились частью социальной действительности, лишь в некоторые моменты, прорывая ткань повседневности и заставляя узников рефлексировать на эту тему, – когда хоронят друга, когда сам работаешь в похоронной бригаде и зарываешь в снег очередного безымянного. Очевидно, что все ушедшие в мерзлую сибирскую землю заслуживают не только реабилитации, но и права на память.

## Источники и литература

Rugg J. Defining the place of burial: what makes a cemetery a cemetery? // Mortality. Vol. 5 № 3. 2000. P. 259–275.

Вишневский А. Лагеря, колонии и тюрьмы // Демоскоп Weekly. 2007. № 313–314. <<http://demoscope.ru/weekly/2007/0313/tema03.php>> (дата обращения 02.08.2015).

Вишневский А. Демографические потери от репрессий // Демоскоп Weekly. 2007. № 313–314. <<http://demoscope.ru/weekly/2007/0313/tema06.php>> (дата обращения 02.08.2015).

ГУЛАГ. История создания. <<http://bibliotekar.ru/gulag/13.htm>> (дата обращения 02.08.2015).

ГУЛАГ (Главное управление лагерей). 1918–1960. Составители: А. И. Кокурин, Н. В. Петров. М.: МФД, 2000. 416 с.

Соколова А. «Похороны без покойника»: трансформация традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187–204.

Суковатая В. Другое тело: инвалид, урод и конструкции дизабилити в современной культурной критике // Неприкосновенный запас. 2012. № 3 (83). <<http://magazines.russ.ru/nz/2012/3/s7.html>> (дата обращения 01.08.2015).

## Архивные материалы

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 3. Д. 18. Гурский.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп.1. Д. 50. Гросман А.Г.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 7. Бажанов И.Н.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 3. Д. 57. Семакин Н.К.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф.2. Оп. 2. Д. 88. Скачков П.Е.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 139. Шур С.П.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 1. Д. 113. Сосновский В. Л.

Фонд ПЦ Мемориал. Ф. 2. Оп. 2. Д. 59. Лирушук К. П.

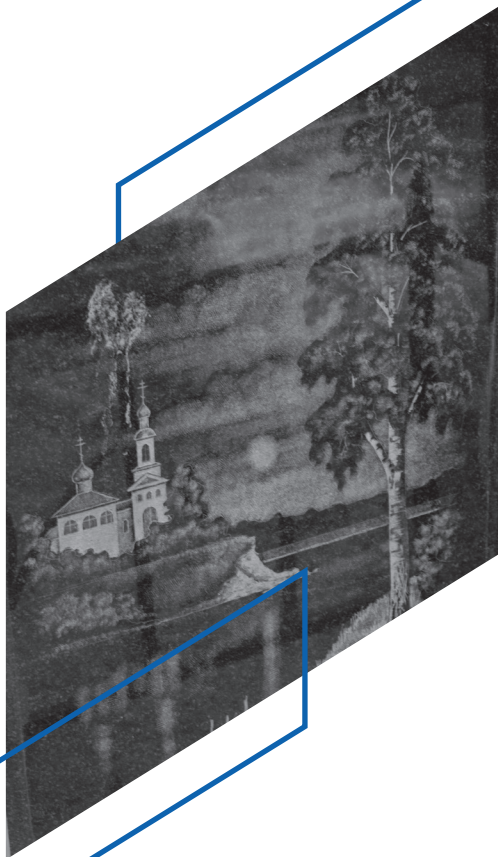




Кирилл Шерстобитов  
Магистр социологии НИУ ВШЭ  
[kirill.she.bitov@gmail.com](mailto:kirill.she.bitov@gmail.com)

Сфера научных интересов:  
некросоциология  
визуальная социология  
городские исследования  
качественная методология

**«Дополнительная информация»  
на памятниках: анализ оформления  
материально-архитектурного знакового  
пространства на примере городских  
кладбищ Кимр и Дубны**





*Над деревьями  
Под могилами  
Ниже кладбища  
Выше солнышка*  
Егор Летов. «Прыг-Скок» (1990)

Согласно устоявшейся в социальных науках точке зрения, страх смерти, обладая исходной биологической природой, во многом конструирует нашу социальную жизнь. Он формирует представления о чистом и грязном, сакральном и профанном, в конечном итоге может влиять на выбор жизненной стратегии, ярко реализуется в работе социальных институтов, выражается даже в особенностях городского планирования. Несмотря на то, что смерть в настоящий момент не включена в повседневный опыт горожанина, практики, окружающие ее, глубоко укоренены в культуре, диктуют представления о норме обращения с покойниками, формируют в рамках групп само собой разумеющееся знание о том, что нужно, и чего не нужно делать в контексте прямого или косвенного столкновения с умершими<sup>1</sup>.

В социальной науке недавнего прошлого смерть принято было рассматривать через призму фрейдизма и характерные для него дискурсы отрицания и вытеснения. Наиболее ярко данный взгляд во второй половине XX века был раскрыт французским историком Филиппом Арьесом<sup>2</sup>, а также социологом Джеффри Горером<sup>3</sup>. В настоящее время данная позиция подвергается обоснованной критике за аналитическую слепоту и избирательность. Автор данной статьи, признавая сравнительно высокий потенциал применимости тезиса об отрицании, во многом склонен согласиться с современными исследователями в том, что использование подобной оптики увеличивает вероятность сведения любого связанного со смертью социального феномена к трюизмам и набору изначальных утверждений. Осознавая риск аналитической редукции, тем не менее, заметим, что в современной России многие аспекты смерти не проговариваются и лишены шанса быть публично

<sup>1</sup> Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии / Моника Блэк; Пер. с англ. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 12.

<sup>2</sup> Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: "Прогресс-Академия", 1992. 509 с.

<sup>3</sup> Gorer G. The Pornography of Death // Encounter. 1955. P. 49–52.



обсужденными; мертвое тело удалено не только из публичного дискурса, но и из самого ритуала похорон<sup>4</sup>. Как пишет В. Лексин в своей статье «Умереть в России»: «смерть отнесена в беспамятность», она вытеснена на «периферию нашей памяти и за пределы наших городов и сел»<sup>5</sup>. Иными словами, для нас важно, что, затрагивая тему смерти и захоронений, мы имеем дело с достаточно изолированным пространством концентрированных сообщений при этом лишенных четкой границы, сводящимся только к территориям кладбищ.

<sup>4</sup> Соколова А. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187–202.

<sup>5</sup> Лексин В. Н. Умереть в России // Мир России. 2010. № 4. С. 125–126.

**Для нас важно, что, затрагивая тему смерти и захоронений, мы имеем дело с достаточно изолированным пространством концентрированных сообщений**

В данной работе мы предлагаем сфокусироваться на визуальных особенностях такого локального материально-архитектурного знакового пространства как кладбищенские памятники. Мы исходим из убеждения, что рассмотрение типичного надгробия в качестве концентрированного многослойного текста, может вывести нас на иное понимание кладбищенского пространства, дать новую оптику для рассмотрения практик опосредованного говорения о человеке в контексте его биографии. Основой для рассуждений, представленных в статье, служит эмпирический материал, собранный в ходе неоднократных посещений трех кладбищ в окрестностях города Кимры и одного из кладбищ в городе Дубна в 2013–2014 гг. Исследовательский проект реализован в рамках деятельности мастерской «Центр полевых исследований» на базе Летней Школы Русского Репортера (Свободного образовательного проекта Летняя школа)<sup>6</sup>. Посещение кладбищ сопровождалось фотофиксацией — визуальный материал включает порядка двух сотен фотографий могильных памятников.

<sup>6</sup> Сайт проекта «Летняя школа» <<http://letnyayashkola.org/>>.

Также в рамках исследования было взято три полуструктурированных интервью с граверами. Кроме того, одно из посещений граверной мастерской проходило под видом клиентской встречи. Несколько неструктурированных интервью было проведено с людьми, ухаживающими за захоронениями своих близких.

Объектом исследования выступили изображения на памятниках, установленных на современных захоронениях (приблизительно в 2000–2014 гг.) Основанием для подобной фокусировки явилось первичное удивление, вызванное наличием на многих камнях специфического визуального текста, представленного в виде выгравированных на плитах изображений, призванных через гравировку продемонстрировать социальный статус, профессиональную принадлежность и увлечения умершего.

Во время посещений кладбищ в окрестностях г. Кимры и г. Дубна, сравнивая захоронения второй половины XX века с относительно современными, невольно обращаешь внимание на видимую типичность недавно оформленных могил, представляющих собой ряды почти не отличающихся по форме черных камней с выгравированными в единой манере изображениями покойных. Причину того, что могилы советского периода во многом обладают легко распознаваемыми уникальными чертами, можно связать с распространенной практикой изготовления памятника на месте работы умершего. При этом, несмотря на относительное разнообразие подходов к оформлению захоронений, в 1950–1980-е гг. «дополнительная информация» выражалась скорее через текст, и в условиях «дороговизны» нанесения надписей на поверхность камня наличие подобного сопровождения выступало указателем на высокий статус покойного или на особые условия его смерти<sup>7</sup>. Например, гравировка делалась для погибших во время исполнения служебных обязанностей, вследствие значимой катастрофы или же для людей, при жизни занимавших общественно-значимый пост. В контексте вышесказанного интересна современная тенденция посредством изображений донести дополнительную информацию о жизни совершенно обычных, казалось бы, людей.

<sup>7</sup> Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // Археология русской смерти. <<http://neboakcofe.ru/archives/1007>> (дата обращения 15.08.2015).

Обратимся к особенностям поля, которое подверглось изучению. Основной материал был собран в городе Кимры – это административный центр Кимрского района Тверской области. Население города составляет около 50 тыс. человек. В конце 2000-х гг., как и многие другие малые поселения России, город столкнулся эпидемией наркомании. Близость с г. Москвой усугубила ситуацию, и практика «паломничества» наркоманов из столицы стала предметом интереса московских журналистов, в результате чего г. Кимры приобрел неформальный статус «героиновой столицы России»<sup>8</sup>. Согласно одной из гипотез, именно высокая смертность среди молодых людей и активное в то же время распространение податливого для обработки «дешевого китайского мрамора», превратили создание могильных памятников в достаточно прибыльный, по меркам города, род деятельности, что, в свою очередь, привело к «омоложению» профессии гравера за счет включения в работу выпускниц местных специализированных учебных заведений с художественным уклоном. Существует ряд оснований утверждать, что в конце 1990 – начале 2000 гг. произошло оформление сравнительно констативного визуального языка, который в своих сюжетах и стилистике отразил, а также отчасти и сформировал характерный для города опосредованный могильным памятником способ говорения об умерших.

<sup>8</sup> Кимры в качестве героиновой столицы упоминались, например, в журнале «Русский Репортер»: Соколов-Митрич Д. Табор уходит в веру // Русский репортер. 2008, 8 октября. <[http://rusrep.ru/2008/38/elizbar\\_ivanov/](http://rusrep.ru/2008/38/elizbar_ivanov/)> (дата обращения 15.08.2015).

**Высокая смертность среди молодых людей и активное в то же время распространение податливого для обработки «дешевого китайского мрамора», превратили создание могильных памятников в достаточно прибыльный, по меркам города, род деятельности**

В тридцати километрах от г. Кимры находится г. Дубна – этот относительно развитый город на границе

Московской области в нарративах людей воспринимается как комфортное место, известное, прежде всего, статусом особой экономической зоны и наличием на его территории Объединенного Института Ядерных Исследований. Два соседних города, несмотря на всю свою непохожесть, подверглись взаимному влиянию, имеют прочные экономические и миграционные связи. Так, г. Дубна выступает для кимряков желанным местом для жизни: они ездят туда работать, учиться, за покупками. В свою очередь, дубнинцы скорее предпочитают ехать в г. Кимры за надгробными памятниками. Иными словами, по иронии, визуальный язык, сформированный в границах депрессивного города, влияет на то, каким образом репрезентированы мертвецы успешного поселения. Стоит отметить, что, несмотря на ярко выраженную специфику поля, есть основания утверждать, что описанные в данной статье наблюдения в той или иной степени могут являться показательными и для других российских городов.

Надгробный памятник в данной работе рассматривается как материально архитектурный знак памяти, включенный в более масштабную символическую систему, «культуру циркуляции памяти и практик сопровитвления забвению»<sup>9</sup>. Затрагивая тему современного кладбища, фокусируясь на таких его материальных проявлениях, как выгравированные тексты, важно отметить, что наблюдаемые изображения, иницируемые близкими умершего, различаются по основаниям для создания. Так, с одной стороны, существенную роль в создании изображений играют масштабные структуры и институты, рождающие стратегии делания, которые, в терминологии Мишеля де Серто, «способны производить, размечать и навязывать типы операций» и «за счет аналитического приписывания собственного места каждому отдельному элементу и за счет комбинирования движений специфических как для единиц, так и для групп единиц» способствуют переводу временных отношений к пространственную плоскость<sup>10</sup>.

Свойственное кладбищу сведение временных отношений к одной физической точке — это отдельный ин-

<sup>9</sup> Демичев А. В. Русское кладбище: опыт идентификации // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Шестой выпуск. Кладбище. СПб., 2001.

<sup>10</sup> Де Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.

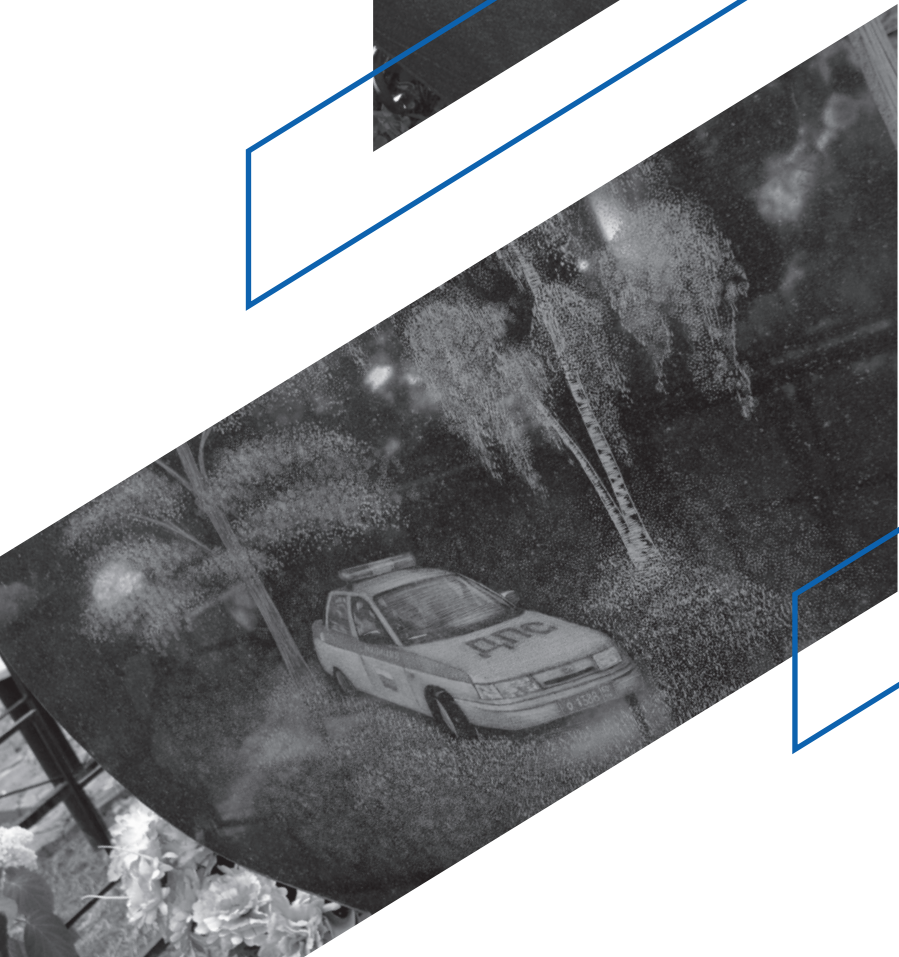
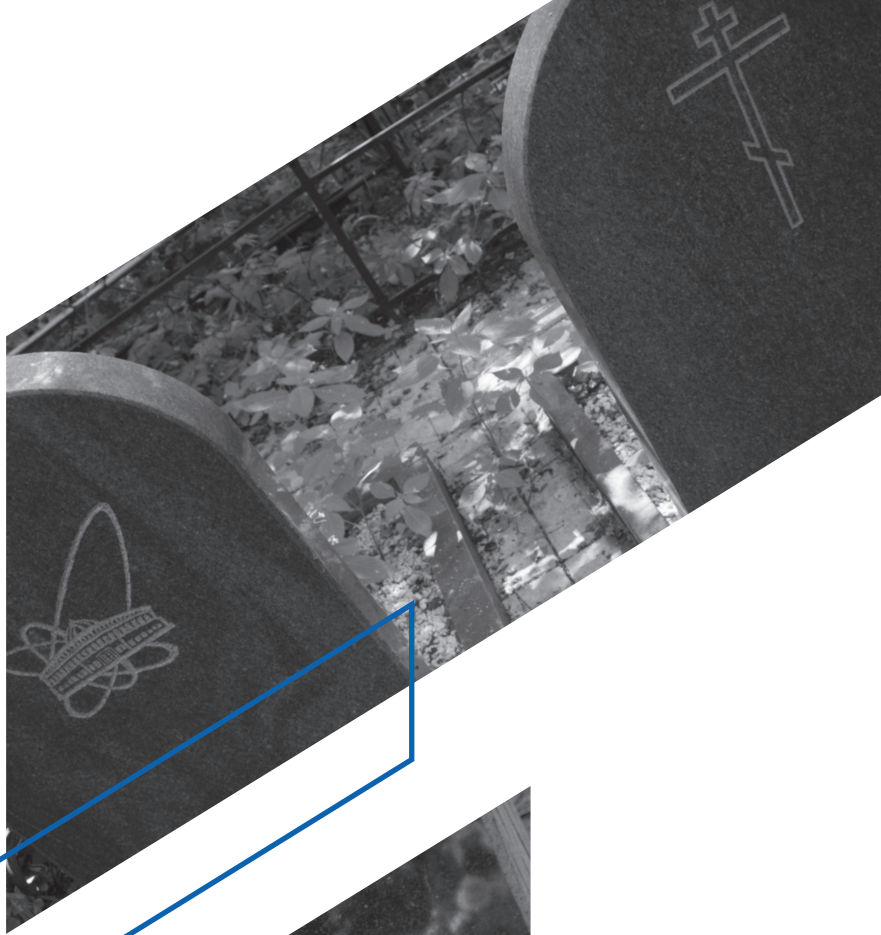
интересный вопрос, требующий дальнейшего описания. Здесь нам важно отметить именно наличие само собой разумеющихся предписаний и запретов, оформляющих некую смысловую магистраль, по которой движется человек, желающий поставить памятник. К числу стандартных элементов можно отнести указание фамилии, имени и отчества покойного, дат жизни, конфессиональной принадлежности, а также портрета самого умершего. В контексте обращения к надгробным памятникам нас прежде всего интересуют существующие в границах дозволенного отраженные в изображениях тактики. В определении Де Серто – «предлагаемые обстоятельствами, но не подчиненные законам места», открывающие скрытые пути, способные перестраивать заданную последовательность, переосмыслить само доступное пространство маневра<sup>11</sup>. Иными словами, мы сосредотачиваемся на том, как в условиях сравнительно строгих ограничений люди из имеющегося в их распоряжении набора знаков и символов создают персональный текст, призванный кратко репрезентировать личность в контексте завершенной биографии.

Приступая к разбору феномена «дополнительной информации», попытаемся использовать подход, предложенной Бэме и переосмысленной Е.Ю. Рождественской<sup>12</sup>. Рассмотрим изображения на памятнике как многослойный текст, существующий в пяти измерениях: как копия, знак, средство коммуникации, изображение и гиперреальность.

**Рассмотрим изображения на памятнике как многослойный текст, существующий в пяти измерениях: как копия, знак, средство коммуникации, изображение и гиперреальность**

<sup>11</sup> Де Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. С. 101.

<sup>12</sup> Рождественская Е. Ю. Перспективы визуальной социологии // Социологический журнал. 2008. № 4. С. 70–83.



## Памятник как копия

Рассмотрим изображения на памятниках с точки зрения референции к реальности. Заслуживает внимания сама попытка максимально правдоподобно передать внешний вид умершего. В визуальных текстах, на первый взгляд, ощущается отрицание любой иносказательности. Портреты, наравне с датами рождения и смерти, демонстративно претендуют на истинность. При этом гравировка предполагает перенос определенных физических характеристик с одного носителя (как правило, фотографии) на другой – каковым выступает поверхность камня. Здесь важно, что сам процесс переноса во многом предполагает существенное искажение оригинального визуального конструкта. «Липосакцию, убираение морщин. Все делаем» <смеется> [из интервью с гравером].

Практика установки оригинальных изображений не столь часта, и, как правило, образ подвергается по-смертной правке через усиление или ослабление отдельных визуальных маркеров. Удаляются или добавляются морщины, исправляются иные особенности внешности, лицу придается более многозначительное выражение и т.д. Учитывая, что одним из популярных контекстов фотофиксации являются праздники, на оригинальных фотографиях люди нередко запечатлены в состоянии алкогольного опьянения. От гравера в таких случаях требуется нивелировать признаки измененного состояния, придать внешнему виду социально-приемлемый вид.

**Памятник – это продукт договора нескольких людей: мастера, родственников, друзей**

В граверных мастерских также существуют шаблоны одежды, в результате чего в ходе работы над изображением у мужчин с большой вероятностью обычная май-

ка на фотографии заменяется пиджаком и рубашкой, у женщин же, например, появляется пышная кофта. Как следствие, современное кладбище больше похоже на публичное мероприятие со строгим дресс-кодом, ради которого посетители вынуждены, возможно, первый раз в жизни надевать официальную одежду.

Обобщая данный пункт, отметим, что памятник — это продукт договора нескольких людей: мастера, родственников, друзей. Как пишет Александра Ямпольская, «Человек не умирает как частное лицо. Человеческая смерть имеет публичное измерение»<sup>13</sup>. Памятник призван репрезентировать человека не столько как личность, сколько как члена сообщества или группы. В данном случае биография индивида подвергается комплексному сжатию, а сам визуальный текст формулируется в соответствии с групповыми представлениями о норме. На примере памятников хорошо прослеживается механизм влияния группы, члены которой отвечают за посмертную репрезентацию человека. Так, например, родственники за счет ретуши визуального сообщения стремятся скрыть склонность покойного к потреблению алкоголя или наркотиков. Принадлежность к криминальной среде, будучи не меньшей стигмой, как правило, не подвергается прямому сокрытию. Это можно связать с распространенной практикой, когда за похороны членов криминальных группировок отвечают коллеги по ремеслу. Другими словами, на основе анализа надгробных изображений мы можем утверждать, что кладбище во многом выступает как пространство интерпретаций, обусловленных групповыми представлениями.

<sup>13</sup> Ямпольская А. Смерть и Другой // Археология русской смерти <<http://nebokakofe.ru/archives/1343>> (дата обращения 15.08.2015).

**Кладбище во многом  
выступает как пространство  
интерпретаций, обусловленных  
групповыми представлениями**



## Изображение как знак

Поверхность памятника представляет собой знаковое пространство, насыщенное отсылками и культурными текстами. Как пишет Е. Ю. Рождественская, *«читаемость знака возможна при условии соотношения с коллективно разделяемой системой референций, являющейся частью общего культурного капитала»*<sup>14</sup>. Памятники могут апеллировать как к широко известным, «само собой разумеющимся» контекстам и представлениям, выступать сравнительно открытым сообщением, так и в некоторых случаях требовать наличия специальных ключей.

В соответствии с особенностями групповой репрезентации, описанной в предыдущем пункте, акт реконструкции памяти об умершем происходит с акцентом на его социальных (не личностных) характеристиках – фиксируются не свойства характера, но атрибуты профессии, дается указание на увлечения, статус или же момент из биографии. С другой стороны, можно предположить, что, согласно устоявшимся представлениям, профессиональная деятельность или хобби отсылают к готовому набору характеристик. Так, можно предположить, что образ пожарного или летчика ассоциируется со смелостью, турист и рыбак равнозначны любителям природы.

Воспроизводя логику установки базового архитектурно-материального объекта, отметим, что само изображение на памятнике обладает, по Пирсу, признаками индексальности<sup>15</sup>. Означаемое и означающее находятся в отношениях смежности. Подобно дыму, обусловленному наличием огня, памятник однозначно указывает на близость останков умершего человека. Иными словами, несмотря на отчетливую репрезентацию мертвого в качестве живого, памятник тем не менее воздвигается на месте захоронения такого физического объекта, как человеческий труп.

С другой стороны, надгробный памятник во многом претендует именно на существование в статусе иконического знака или эмблемы, утверждая прямое сходство формы (изображения) и денотата, допуская

<sup>14</sup> Рождественская Е. Ю. Перспективы визуальной социологии // Социологический журнал. 2008. № 4. С. 73.

<sup>15</sup> Пирс Ч. С. Икона, индекс, символ // Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 200–222.

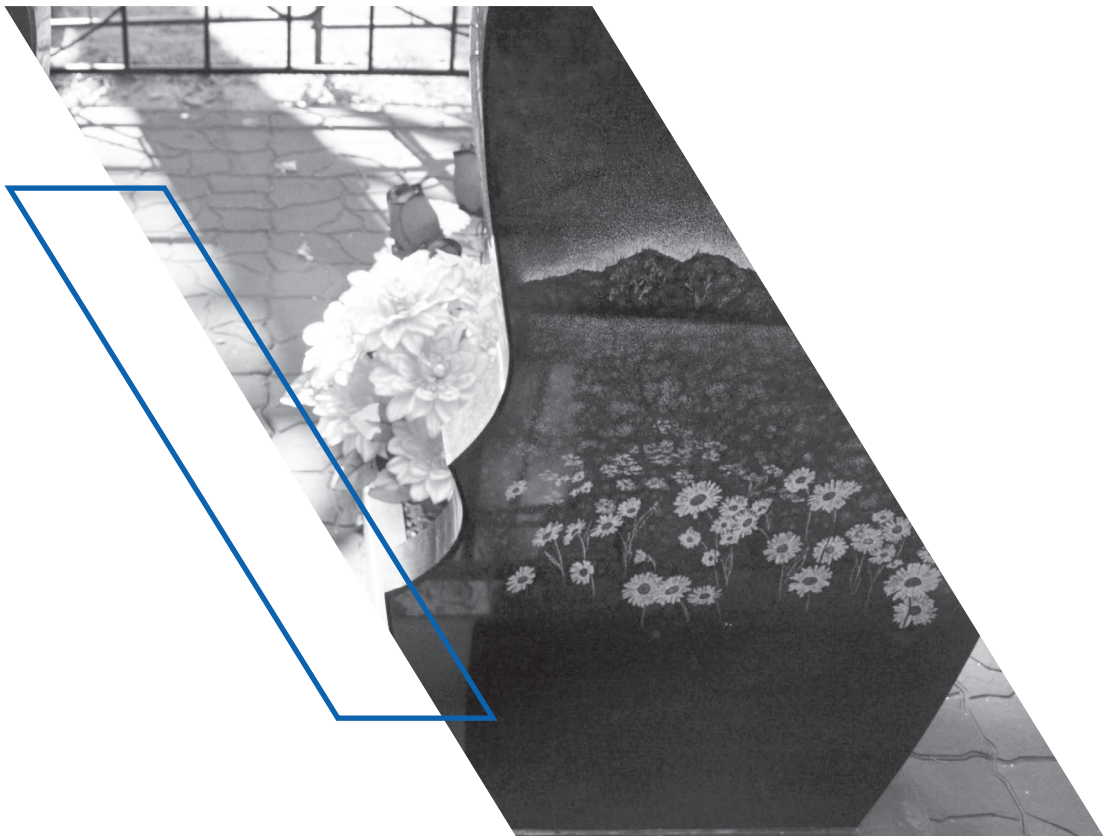
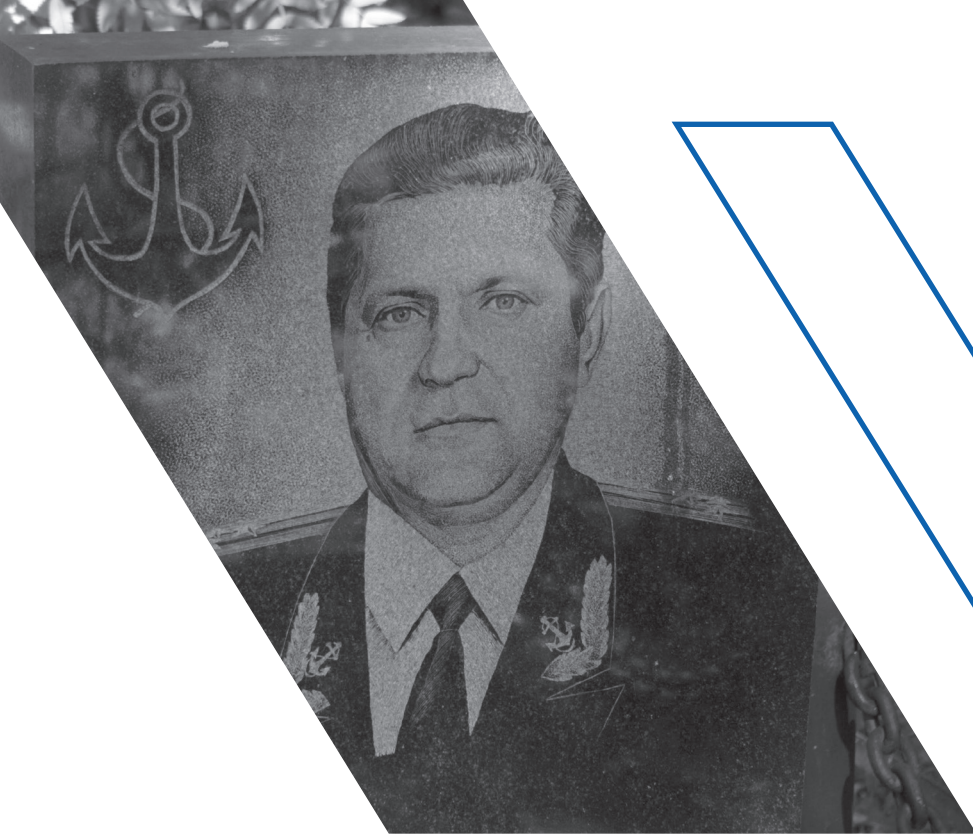
«взаимную переводимость»<sup>16</sup>. Портрет на памятнике способен предоставить значительное количество информации – дает возможность составить представление о статусе человека, возрасте, принадлежности к той или иной культуре.

Пример иконичности надгробных изображений можно также пронаблюдать в случае «дополнительной информации», запечатленной с обратной стороны надгробия. Так, увлечения часто определяются через типичные повторяющиеся от кладбища к кладбищу сюжеты. В ходе прогулок по удаленным друг от друга местам мы наткнулись на ряд практически идентичных изображений, указывающих на то, что человек при жизни увлекался охотой и рыбалкой. На таких надгробиях мы видим более-менее однозначно считываемые сюжеты – человек изображается в момент действия. Но памятник не может избежать символизма, и указание на практики, свойственные человеку при жизни, далеко не всегда происходит напрямую. Так, иконические знаки могут включаться в более объемное сообщение, выступать символом увлечения, хобби или профессиональной деятельности. Указание на практики происходит через изображение характерных для данной активности атрибутов. По сути, после смерти человека его представителями становятся технические устройства, приводившиеся им в движение в рамках профессиональной деятельности. Можно представить это таким образом, что посмертная репрезентация метафорически отсылает к прижизненной способности действовать, вдыхать жизнь в неживые объекты, менять мир вокруг. Другими словами, указание на профессию как ничто утверждает умершего в качестве субъекта.

В ходе анализа автору пришлось потратить немало времени на уточнение наличия дополнительных символических смыслов в выгравированных на камнях изображениях. Как отмечает Е. Епихина, *«чтобы эмблема была верно считана, необходима подготовленность коммуниканта, так как отсутствие особых знаний может превратить эмблему в символ, который, как известно, допускает многозначность трактовок»*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Лотман Ю. М. Между эмблемой и символом // История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб., 2002. С. 363.

<sup>17</sup> Епихина Е. М. Эмблематическая интерпретация коммуникативных ошибок // Фундаментальные исследования. 2014. № 1. С. 195–199. конфесс



На основе гравировок мы можем наблюдать пример того, как иконический знак (эмблема) переходит в символ. Как было отмечено ранее, изображение кодируется еще на этапе набросков. Другими словами, портрет умершего уже самими создателями представляется в виде совокупности знаков.

**На надгробиях, установленных на могилах научных сотрудников, место религиозной символики в значительном числе случаев занимает значок института или же модель атома**

Символическую функцию могильного памятника также подчеркивает включение в изображение таких иконических деталей, как определенные элементы одежды, знаки отличия, символы различных профессий. Внимания заслуживает распространенный мотив, когда на том месте, где обычно запечатлен православный крест, у медицинских работников располагается символ медицины – чаша со змеей, у военных крест замещается звездой, якорь гравирован на памятниках людей, имевших отношение к флоту, и так далее. В рамках обозначенной тенденции Дубнинское Большевожское муниципальное кладбище имеет локальную особенность – интерес на нем представляют захоронения работников Объединенного Института Ядерных Исследований. На надгробиях, установленных на могилах научных сотрудников, место религиозной символики в значительном числе случаев занимает значок института или же модель атома. Другими словами, на примере обозначенного феномена мы наблюдаем относительно четко постулируемое сообщение о символическом приравнивании профессиональной идентичности к конфессиональной принадлежности.

Фактически, по характеру репрезентации на надгробных памятниках можно составить представление о социальном престиже той или иной профессии, уров-

не групповой сплоченности ее представителей. Так, профессии, связанные со спасением жизни или риском, неизменно предполагают устойчивое символическое воспроизводство от памятника к памятнику. Можно предположить, что, например, между военными, врачами и учеными, кроме относительно высокого социального статуса, есть следующая общая особенность – каждая из этих профессий значительно детерминирует повседневную жизнь, круг общения, видение субъекта. Иными словами, на памятниках, как правило, фиксируется принадлежность к профессиональным сообществам с высокой степенью групповой сплоченности, что превращает образ в подобие иконического знака, связанного с четким набором личностных и социальных характеристик. Памятник не переносит многозначности и неопределенности. По этой причине широкое распространение указаний на принадлежность, например, к социологии или социальным исследованиям, видится автору данного текста как нечто маловероятное.

Описывая свойства символа, Ю. М. Лотман отмечал, что тот «находится в отношениях принципиальной неоднозначности и неполной предсказуемости»<sup>18</sup>. Эта особенность во многом характерна и для кладбищенских памятников, значение и смысл которых зачастую сложно считать с большой точностью. Но из разговоров с профессиональными создателями визуальных текстов можно получить некоторые ключи к прочтению изображений. Среди наиболее интересных примеров проявления распространенного символического языка можно отметить то, как поверхность памятника способна нести в себе зашифрованное сообщение о характере смерти человека. К примеру, согласно мнению информантов, изображение транспортного средства, которое часто присутствует на современных памятниках, помимо возможной отсылки к профессиональной деятельности умершего, с большей вероятностью указывает на факт гибели в дорожной аварии. Сходный принцип, по видимому, распространен на значительной части территории России. Так, на основе исследования одного из московских кладбищ, Д. В. Громов пишет:

<sup>18</sup> Лотман Ю. М. Между эмблемой и символом // История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб., 2002. С. 363.

*«Довольно часто о том, что причина гибели – дорожная авария, можно догадаться по изображению на памятнике автомобиля, мотоцикла, самого погибшего на фоне этих видов транспорта»<sup>19</sup>.*

В контексте популярного тезиса об общепринятом отрицании, избегании, сам факт символического запечатления характера смерти на памятнике представляет особый интерес. Это напоминает широко распространенную на протяжении долгого времени на территории СССР практику, когда момент похорон подлежал запечатлению, занесению в семейные альбомы<sup>20</sup>. Учитывая, что кладбищенский памятник с определенными допущениями можно назвать репрезентацией личной биографии, сжатой до размеров надгробной плиты, практика символического указания на сам момент смерти рождает вопросы касательно общепринятых представлений, распространенных в широких слоях общества, характера осознания собственной смертности, конечности жизни. Иными словами, вопрос о том, почему люди считают важным иносказательно запечатлеть на могильном камне факт неестественной смерти, глубже и интереснее, чем кажется на первый взгляд, и требует дальнейшего исследования.

Если обращаться к таким невербальным знакам как поза, в которой на памятнике изображается человек, стоит отметить, что на всех посещенных кладбищах превалирует фронтальное положение головы и тела. При этом взгляд, как правило, направлен на смотрящего (в камеру) что, согласно рассуждениям Р. Барта, символически указывает на легитимность изображения<sup>21</sup>. Но, развивая данную мысль, мы рискуем приписать практике отбора оригинальной фотографии несуществующие значения. В ходе одной из презентаций, художница, близко знакомая с граверной работой, объяснила данный феномен более утилитарными причинами. По словам эксперта, распространенность фронтального взгляда на надгробиях, вероятно, связана с тем, что одной из значимых характеристик изображения на памятнике является однозначная узнаваемость запечатленного образа. Другими словами, фронталь-

<sup>19</sup> Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // Археология русской смерти. <<http://nebokakofe.ru/archives/1007>> (дата обращения 15.08.2015).

<sup>20</sup> Бойцова О. «Не смотри на них, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 349–350.

<sup>21</sup> Барт Р. *Camera lucida* / Пер., коммент. и послесловие М. К. Рыклина. М.: Ad Marginem, 1997.

ный взгляд позволяет лучше понять принцип существования поверхности памятника в качестве знака. По наблюдениям, основная совокупность знаковых элементов служит общей цели – удаляет столь пугающую в данном контексте неопределенность.

## Изображение как изображение

По словам граверов, появление на рынке податливого для манипуляций китайского мрамора послужило своеобразным триггером к распространению дополнительных гравировальных практик. В настоящий момент рисунок на камень может быть нанесен двумя способами. Более дешевый способ – создание изображения автоматическим путем переноса загруженной в компьютер фотографии. В данном случае в силу недостаточного качества оригинальных снимков рисунок оставляет желать лучшего и, как правило, в дальнейшем требует доработки. Например, гравер вручную дорисовывает глаза, отдельные элементы, старается сделать изображение «более живым». Распространен более дорогой вариант – создание изображения полностью вручную. В этом случае визуальный образ на памятнике приобретает большую художественность, при этом увеличивается значимость роли создателя сообщения (гравера).

Памятник стремится к эстетической приемлемости, изобилует множеством декоративных элементов. По утверждению У. Эко, «в основе любого изображения лежит конвенция»<sup>22</sup>. В разной степени осознанное подчинение изображения социально приемлемым характеристикам минимизирует наличие неформальных атрибутов, что компенсируется за счет включения в сообщение типовых, как правило, природных или религиозных, мотивов.

Одним из наиболее распространенных изображений являются природные ландшафты, напоминающие окрестности г. Кимр и г. Дубны. В г. Кимрах виды при-

<sup>22</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 131.

роды часто дополняются изображением православного храма, отчетливо напоминающего одну из достопримечательностей города, Храм вознесения Господня<sup>23</sup>. По нашим наблюдениям, абстрактность сообщения, присутствие на памятнике природных ландшафтов можно связать с отсутствием четко выраженной профессиональной идентичности умершего, отсутствием характерных увлечений. С другой стороны, можно допустить, что ряд надгробий имеют нейтральное оформление в силу того, что указание на профессию или хобби умершего трудно выполнимо в силу отсутствия относительно однозначно считываемого символического обозначения данной активности.

<sup>23</sup> Рождественская Е. Ю. Перспективы визуальной социологии // Социологический журнал. 2008. № 4. С. 78.

## Памятник как гиперреальность

Гиперреальность поверхности памятника проявляется в тот момент, когда наша оптика фиксирует, что *«изображение не является референтом реальности. Напротив, изображение формирует и утверждает последнюю»*<sup>24</sup>. Имея дело с надгробным памятником, важно осознавать, что то, что мы видим — не только ультимативный отпечаток неких устоявшихся представлений и практик. Надгробный камень сам в определенной степени может выступать инструментом изменения социальной реальности, утверждения последней в иных смысловых категориях.

<sup>24</sup> Рождественская Е. Ю. Перспективы визуальной социологии // Социологический журнал. 2008. №4. С. 76.

Популярность отдельных визуальных сюжетов может быть обусловлена сугубо утилитарными причинами. Так, распространенность тех или иных мотивов может быть связана с личными предпочтениями создателей визуального текста (граверов). Например, природные пейзажи хорошо подходят для нанесения на поверхность камня, не обязаны обладать достоверной точностью, что делает их удобными для изображения. Интересно, что факт запечатления визуального текста на памятнике относит его в область сакрального, что влечет за собой возникновение дополнительных трактовок изображения.



Проведенные в ходе исследования интервью также подтвердили отмеченные другими исследователями кладбищ тезисы. Так, устойчивые представления о «должном» и «недостойном» в оформлении захоронения, как пишет Л. Пискунова, также в значительной степени «укрепляются централизованным изготовлением надгробий в мастерских, обеспечивающих тиражирование одних и тех же моделей и предлагающих заказчикам уже имеющийся выбор этих моделей»<sup>25</sup>. Природные ландшафты, храмы, лики святых, изображения скорбящей женщины нередко появляются на камне еще до момента продажи, а, следовательно, и находятся вне прямой соотнесенности с умершим.

<sup>25</sup> Пискунова Л. П. Городские кладбища в динамике социальных репрезентаций (семиотический анализ) // Человек. Культура. Образование. 2012. №2(4). С. 95–101.

## Изображение как средство коммуникации

Являясь своеобразной границей между мирами живых и мертвых<sup>26</sup>, надгробие призвано постоянно инициировать контакт, выступать медиумом. Другими словами, кладбищенский памятник, наравне с фотографией, создает коммуникацию, которая, по словам Е. Ю. Рождественской, «опосредуется изобразительным объектом, его значения привносятся в процесс коммуникации, усложняя и трансформируя его»<sup>27</sup>. Несмотря на то, что вышесказанное во многом подтверждено в предыдущих пунктах статьи, отметим, что памятник существенно отличается от фотографии по характеру инициации коммуникации. По наблюдениям, складывается ощущение, что существующие в физических границах кладбища визуальные тексты в основной своей массе не предполагают прямого обращения к теме смерти, ограничиваясь лишь указанием на умершую личность. В ходе приведения к социально-приемлемому виду, поверхность памятников выхолащивается, а личная информация во многом подвергается чистке и ретушированию.

<sup>26</sup> Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

<sup>27</sup> Рождественская Е. Ю. Перспективы визуальной социологии // Социологический журнал. 2008. № 4. С. 78.

Кроме визуальных элементов, одним из средств донесения сообщения являются текстовые подписи. Эпитафии, обладая огромным потенциалом, способны

ввести зрителя в контекст, дать новые оттенки, объяснить и разъяснить изображенное. Так, например, достаточно редко на могильных памятниках можно встретить эмоционально окрашенные формулировки, указывающие на характер смерти как «зверски убит» или «трагически погиб».

Как правило, личная, персонализированная надпись редко появляется на поверхности могильных камней. Стандартная эпитафия представляет собой во многом типичный текст, который может встречаться до нескольких десятков раз и более в границах одного кладбища. Исследовательские наблюдения во многом подтверждают слова информантов-граверов: близкие умерших, как правило, выбирают эпитафии из каталога граверных мастерских или же через специализированные интернет-ресурсы, предлагающие подписи в соответствии со статусом, гендерной и профессиональной принадлежностью умершего<sup>28</sup>. Подобный подход приводит к унификации и типичности текстовых сообщений. Интересным с исследовательской точки зрения является то, что, например, указание на неестественный характер смерти происходит через несколько повторяющихся от могилы к могиле эпитафий. Например: «Живым тебя представить так легко, что в смерть твою поверить невозможно...». Несмотря на видимую простоту заложенного сообщения, люди, обладая возможностью инициировать коммуникацию через памятник в текстовом формате, предпочитают использовать готовые, проверенные годами способы выражения скорби, воспроизводят типичные паттерны говорения о сакральном.

<sup>28</sup> Сайт «Эпитафии». <<http://epitafii.ru/>>.

## Выводы

В заключении важно отметить, что мы ни в коем случае не претендуем на исчерпанность темы «дополнительной информации» на памятниках, так как в представленном выше тексте нам удалось лишь поверхностно затронуть ряд частных вопросов. К при-

меру, значительная часть собранного в поле материала еще только ожидает своего описания. Дополнительного рассмотрения требуют и уже подвергнутые анализу изображения, ведь суждения о смыслах некоторых таких надгробий делались на основе допущений. Одним из источников дальнейшей верификации данных мы видим глубинные интервью с непосредственными заказчиками описываемых памятников.

Обобщая отдельные выводы, полученные в ходе исследования, стоит отметить, что выгравированные на памятнике портрет и «дополнительная информация» удостоверяют существование человека в определенный момент времени. При этом изображение наравне с самим памятником, являясь индексальным знаком, как правило, обусловлено смертью, прекращением жизни<sup>29</sup>. То есть данный визуальный текст есть не что иное как ретроспекция – концентрированная, сжатая до одного-двух изображений история жизни человека. Другими словами, в ходе анализа кладбище предстало перед нами как пространство замерших биографий, сведенных к одной физической точке.

На примере захоронений в окрестностях гг. Кимры и Дубна хорошо прослеживается явная тенденция к визуализации посмертных репрезентаций. В рамках наблюдаемого контекста в ходе публичной реконструкции жизненного пути близкого человека люди предпочитают обращаться к образам, а не к письменным описаниям. Характеристики, которые еще десять лет назад выражались словами, в данный момент сообщаются через совокупность визуальных знаков. Пока нельзя с уверенностью утверждать, связано ли это со всеобщим, так называемым, визуальным поворотом в культуре или же в большей степени обусловлено предложением рынка.

Заслуживающим внимания моментом мы можем назвать то, что в ходе исследования высказан тезис, согласно которому, граверы как непосредственные производители изображений способны создавать и сам визуальный язык говорения об умерших. Так, например, природные сюжеты, обусловленные личными предпочтениями художников, во многом приобрели особое

<sup>29</sup> Исключением являются достаточно распространенные ситуации, когда пожилые люди, не надеясь на родственников, заказывают себе памятник при жизни.

значение, оказались включены в дискурс опосредованного говорения о сакральном, стали воспроизводиться на памятниках как некая норма, часть традиции.

В тексте мы неоднократно упоминали, что современные памятники тяготеют к визуальному выражению характеристик умершего. Портрет умершего еще на этапе создания представляется в виде совокупности знаков. Часты примеры, когда люди стремятся рассказать историю иносказательно, через визуальные коды. При этом, как показывают наблюдения, акт конструирования памяти об усопшем происходит фрагментарно, с существенным акцентом на его социальных, а не личностных характеристиках. Из визуального текста удаляются все неоднозначно трактуемые маркеры. Человек во многом превращается в очищенный от грехов и слабостей идеальный манекен, на который, подобно вещам, нанизываются увлечения, профессиональная идентичность и иные социальные роли.

Среди описанных знаков особо отметим символическое указание на причину смерти человека. На примере посещенных кладбищ можно сделать вывод, что естественная смерть как явление отнесена к отдельной категории и имеет свое визуальное обозначение, требует опосредованного упоминания, играет значимую роль в посмертной репрезентации. Этот момент, по мнению автора, заслуживает дальнейшего изучения, соотнесения с представлениями о смерти как явлении в контексте личных биографий.

На основе анализа надгробных изображений и практик редакции оригинальных визуальных текстов мы также пришли к выводу, что кладбище имеет смысл рассматривать как пространство интерпретаций, обусловленных групповыми представлениями. Другой фокус — это взгляд на памятник как на отражение представлений о референтной группе умершего. Этот вывод сделан на материале захоронений с ярко выраженными профессиональными чертами. По нашим наблюдениям, профессии с высокой степенью групповой сплоченности, будучи связанными с четким набором личностных и социальных характеристик, имеют больше шансов на

значимую роль в посмертной репрезентации.

В попытке обобщить выводы заметим, что поверхность памятника как архитектурно-знаковое пространство отрицает неопределенность, стремится к четкости и понятности путем вычищения многозначности и выборочного указания на однозначно трактуемые маркеры, тем самым обнажая пугающую пустоту и недосказанность, которые окружают смерть в России. От социолога в данной ситуации требуется, подобно персонажу из строчек песни, вынесенной в аннотацию текста, постоянно менять точку приложения взгляда, ведь ответы на важные вопросы находятся не только в границах кладбищ, но и далеко вне физического пространства захоронений, вне темы смерти и окружающих ее философских вопросов.

## Источники и литература

- Gorer G. The Pornography of Death // Encounter. 1955. P. 49–52.
- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: «Прогресс-Академия», 1992. 509 с.
- Барт Р. Camera lucida / Пер., коммент. и послесловие М. К. Рыклина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Блэк М. Смерть в Берлине: от Веймарской республики до разделенной Германии / Моника Блэк; Пер. с англ. Третьякова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 408 с.
- Бойцова О. «Не смотри на них, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 349–350.
- Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могольных памятниках // Археология русской смерти. <<http://nebokakcofe.ru/archives/1007>> (дата обращения 15.08.2015).
- Де Серто М. Изобретение повседневности. I. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.
- Демичев А. В. Русское кладбище: опыт идентификации // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Шестой выпуск. Кладбище. СПб., 2001.
- Епихина Е. М. Эмблематическая интерпретация коммуникативных ошибок // Фундаментальные исследования. 2014. № 1. С. 195–199.
- Лотман Ю. М. Между эмблемой и символом // История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб., 2002. С. 362–368.
- Мещеркина-Рождественская Е. Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Сб. науч. ст. / Под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова, В.Л. Круткина. Саратов: Научная книга, 2007. С. 28–42.
- Пирс Ч. С. Икона, индекс, символ // Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 200–222.
- Пискунова Л. П. Городские кладбища в динамике социальных репрезентаций (семиотический анализ) // Человек. Культура. Образование. 2012. №2(4). С. 95–101.
- Рождественская Е. Ю. Перспективы визуальной социологии // Социологический журнал. 2008. № 4. С.70–83.
- Соколова А. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 187–202.
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.
- Ямпольская А. Смерть и Другой // Археология русской смерти <<http://nebokakcofe.ru/archives/1343>> (дата обращения 15.08.2015).



Андрей Гречко  
Студент факультета социальных наук НИУ ВШЭ  
Преподаватель образовательного центра «Ludi»  
[grecenka1215@gmail.com](mailto:grecenka1215@gmail.com)

Сфера научных интересов:  
социология образования  
инновации в образовании  
социология предпринимательства  
силовое предпринимательство



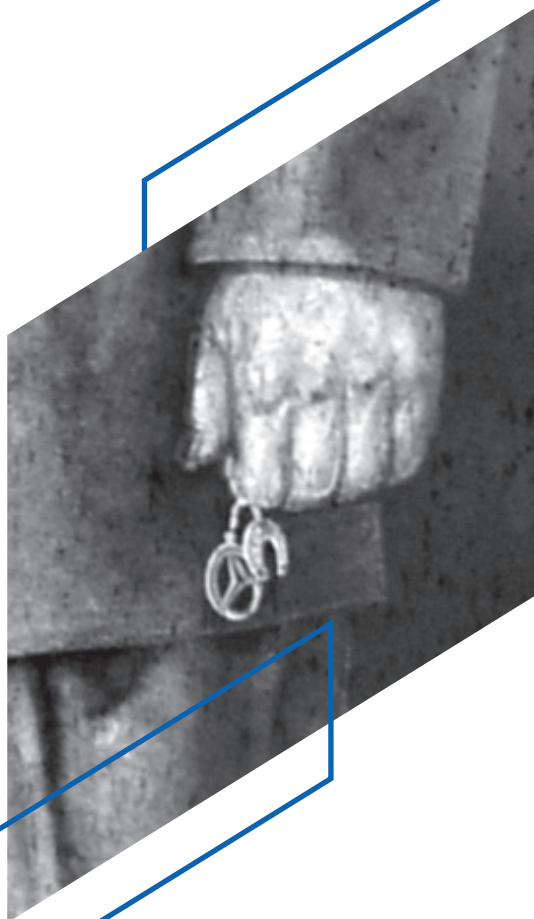
Михаэль Рохлиц  
Доцент факультета социальных наук НИУ ВШЭ  
Сотрудник Международного центра изучения  
институтов и развития (МЦИИР)  
[mrochlitz@hse.ru](mailto:mrochlitz@hse.ru)

Сфера научных интересов:  
институциональная экономика  
сравнительная политическая экономика  
прикладная эконометрика  
политическая экономика Китая  
политическая экономика России





# «Поле чудес»: бандитские могилы и борьба за капитал





*...По телику завтра покажут, как милицией  
была уничтожена банда рецидивистов,  
а, по сути, пацаны не успели ни вмазаться, ни раскуриться.  
Группа Кровосток, композиция «Колхозники»*

В начале 1990-х гг. на российские телеэкраны вышла передача «Поле чудес», быстро получившая всенародную популярность. Статус «капитал-шоу», который имела программа, отражал главное стремление жителей России того времени – любой ценой прийти к успеху. Открывшиеся внезапно возможности толкали людей на рискованные действия. Одни рисковали, создавая кооперативы и фирмы, другие – организованные преступные группировки. Кто-то сумел достичь поставленных целей и улучшить свое положение в социальной иерархии, а кто-то потерпел поражение в конкурентной борьбе. Конкуренция между организованными преступными группировками принимала формы вооруженных конфликтов, покушений и перестрелок. Пик конфликтных ситуаций между ОПГ, для разрешения которых использовалось насилие, приходится на 1994 г.<sup>1</sup> Тысячи российских бандитов погибли в 1990-е гг., обретая на «поле чудес» могилу вместо золотых монет.

Для death studies, на наш взгляд, особенно интересны практики тех социальных групп, чья повседневность тесно связана со смертью. В данном эссе представлена попытка проанализировать через оптику социальной теории П. Бурдьё визуальный эмпирический материал, включающий в себя фотографии могил людей, предположительно принадлежавших к организованной преступности и умерших в 1990-х гг.

Эмпирический материал включает в себя 187 фотографий могил с пяти кладбищ в четырех городах: Покров, Пермь, Павловский посад, Екатеринбург (два кладбища), посещенных в ходе путешествий по России. Прогулки по кладбищам в поисках визуального материала начались в г. Екатеринбурге с двух самых любопытных локаций. Расположенные в разных частях города, они стали последним местом пребывания участ-

ников одной из самых кровопролитных бандитских войн в постсоветской России. На Северном кладбище хоронили участников преступной группы «Уралмаш», на Широкореченском — членов группировки «Центр». Самый острый период противоречий пришелся на 1992–1993 гг., когда было убито несколько лидеров обеих группировок. Использование двух кладбищ стало вопросом разделения территории и безопасности участников практик, связанных со смертью (похороны, ухаживание за могилами). В настоящий момент данные кладбища являются своего рода городскими достопримечательностями, о которых пишут СМИ Екатеринбурга<sup>2</sup>. Кроме того, изображения надгробий активно используются как иллюстрации в специализированных медиа, посвященных теме российского преступного мира<sup>3</sup>. Стремление найти похожие по своим знакам могилы привело к расширению поля до нескольких городов.

## Через какую теоретическую оптику взглянуть на могилы российских бандитов?

Наиболее полное исследование феномена российской организованной преступности в 1990-е гг. принадлежит социологу Вадиму Волкову<sup>4</sup>. Исследователь рассматривает бандитов как «силовых предпринимателей», использующих свой физический капитал (возможность осуществления насилия) для регулярного получения материальных благ.

Подход В. Волкова к социально-экономическому анализу организованной преступности 1990-х гг. предусматривает использование ключевых элементов социальной теории Пьера Бурдьё — понятий «капитал» и «практики»<sup>5</sup>. Капиталы представляют собой ресурсы, которыми обладают участники социальной жизни, а в практиках выражаются повседневные ключевые особенности социальных структур, определяющих жизнь индивида (например, «пацанской культуры» или конкретной преступной группировки).

<sup>2</sup> «Братва, помните друг друга!» // Ura.ru. 2013, 20 мая. <<http://ura.ru/articles/1036259576>> (дата обращения 15.08.2015).

<sup>3</sup> Екатеринбург: история двух группировок // Блог о тюремных наколках. <[http://www.nakolochka.in/2010/02/blog-post\\_4676.html](http://www.nakolochka.in/2010/02/blog-post_4676.html)> (дата обращения 15.08.2015).

<sup>4</sup> Волков В. В. Силовое предпринимательство. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2002. 282 с.

<sup>5</sup> Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Чем примечательны могилы? Они являются воплощением социального пространства в физическом пространстве, которое достигается через использование капиталов социальными структурами. На первый взгляд, могилы глубоко персонифицированы, связаны с конкретным человеком, надгробия имеют на себе конкретное имя. Но при более внимательном рассмотрении вопроса, окажется, что могила — максимально обезличенный артефакт, в котором воплощается не воля социального актора, а социальные структуры, стоящие над ним.

**Чем примечательны могилы? Они являются воплощением социального пространства в физическом пространстве, которое достигается через использование капиталов социальными структурами**

Большинство людей во взрослом возрасте сами выбирают, как обустроить свое жилье или рабочее место, в то время как могила создается без участия того, кто в ней лежит. Исследователь Е. Моисеева описывает процесс организации похорон и выбора благ на рынке ритуальных услуг как акт дарения, который совершает социальное окружение в отношении покойного<sup>6</sup>. Особенно подходит этот тезис для описания могил бандитов, которые умирали насильственной смертью, в возрасте, далеком от старости.

Могила бандита является прекрасным визуальным материалом, в котором отражаются особенности социальной структуры силового предпринимательства 1990-х гг. На что обращать внимание при анализе? Мы сознательно стремились отгородиться от личностей покойных, рассматривая могилы как визуальные образы, адресованные широкой публике. В ходе знакомства с могилами, предположительно принадлежащими погибшим бандитам, наметились следующие элементы анализа:

<sup>6</sup> Моисеева Е. Н. Твоя последняя покупка, выбранная кем-то другим: как покупатели принимают решения на рынке ритуальных услуг // Археология русской смерти. <<http://nebokakofe.ru/archives/1045>> (дата обращения 15.08.2015).

1. *Контекст* – в каком окружении находятся могилы. Собственно, с разительного контраста между могилами на «бандитских» кладбищах начался сбор материала для нашего эссе. Контекст включает в себя сравнение с окружающими могилами по следующим пунктам:

- *сохранность* – насколько хорошо выглядит могила, степень благоустроенности;
- *размер* – насколько она отличается от остальных могил;
- *соседство* – кто лежит рядом;

2. *Надгробие*;

- *позы, жесты изображенного покойника* – положение тела, изображенного на надгробии;
- *дополнительные знаки* – все, что написано или изображено на надгробии, помимо ФИО, дат рождения и смерти (данной информацией ограничивается большинство российских надгробий).

## **Какие же наблюдения можно сделать из рассмотрения бандитских могил, которые попали в нашу выборку визуального материала?**

1. *Контекст*. На наблюдаемых кладбищах мы обнаружили разительные отличия между могилами, предположительно принадлежащими бандитам, и надгробиями «простых людей», умерших в ту же историческую эпоху. Контраст выразался, во-первых, в размерах могил. В свою очередь, размер могил тесно связан с позами на изображении, о которых речь пойдет ниже.

Во-вторых, контраст выразался в лучшей сохранности могил, отсутствии повреждений, грязи, общем поддержании порядка. Это позволяет предположить, что уход за могилами осуществляется на постоянной основе.

Кроме того, представляется важным отметить коллективный характер многих захоронений, когда в соседних могилах оказываются не только родственники

(как это обычно бывает в российских захоронениях), но и люди с разными фамилиями – при этом, зачастую, с одинаковым годом смерти.

## 2. Надгробие.

### 2.1. Положение тела покойника.

Практики, определяемые социальными структурами, вписываются в наше тело, определяя правила его функционирования. В случае надгробий положение тела позволяет определить, какие телесные практики считаются нормативными и заслуживают увековечивания.

**Первое, что бросается в глаза, – стремление изобразить покойника в полный рост, которое мы наблюдали на всех кладбищах**

Первое, что бросается в глаза, – стремление изобразить покойника в полный рост, которое мы наблюдали на всех кладбищах. Такая поза позволяет воспроизвести в изображении не часть тела покойного, а всю его фигуру, усиливая реалистичность и одновременно указывая на статус за счет отличия от большей части других надгробий.

Вторая важная особенность, которая встречается очень часто на исследуемых надгробиях – положение рук: либо одну руку, либо обе покойный держит в кармане. Закрытая поза подчеркивает решительность, которая, по замечанию В. Волкова, является одной из главных характеристик успешного бандита.

Интересны гендерные отличия. Некоторые из могил, которые мы при отборе визуального материала охарактеризовали как «бандитские», принадлежат женщинам, которые, по всей видимости, связаны личными или семейными отношениями с силовыми предпринимателями. Среди женщин чаще можно встретить сидящих, что может подчеркивать гендерную позицию, традиционное «домашнее» положение женщины.



## 2.2. Дополнительные знаки.

В качестве дополнительных знаков на надгробиях мы несколько раз встречали средства передвижения: их можно трактовать как инструменты мобильности, подчеркивающие благосостояние покойного. Во-первых, на надгробиях может быть изображен автомобиль (который, будучи символом успеха, был главным призом на том самом капитал-шоу «Поле чудес»). Более тонкий прием, обнаруженный в изображении на одном из надгробий, — ключи от автомобиля, которые покойный держит в руке.

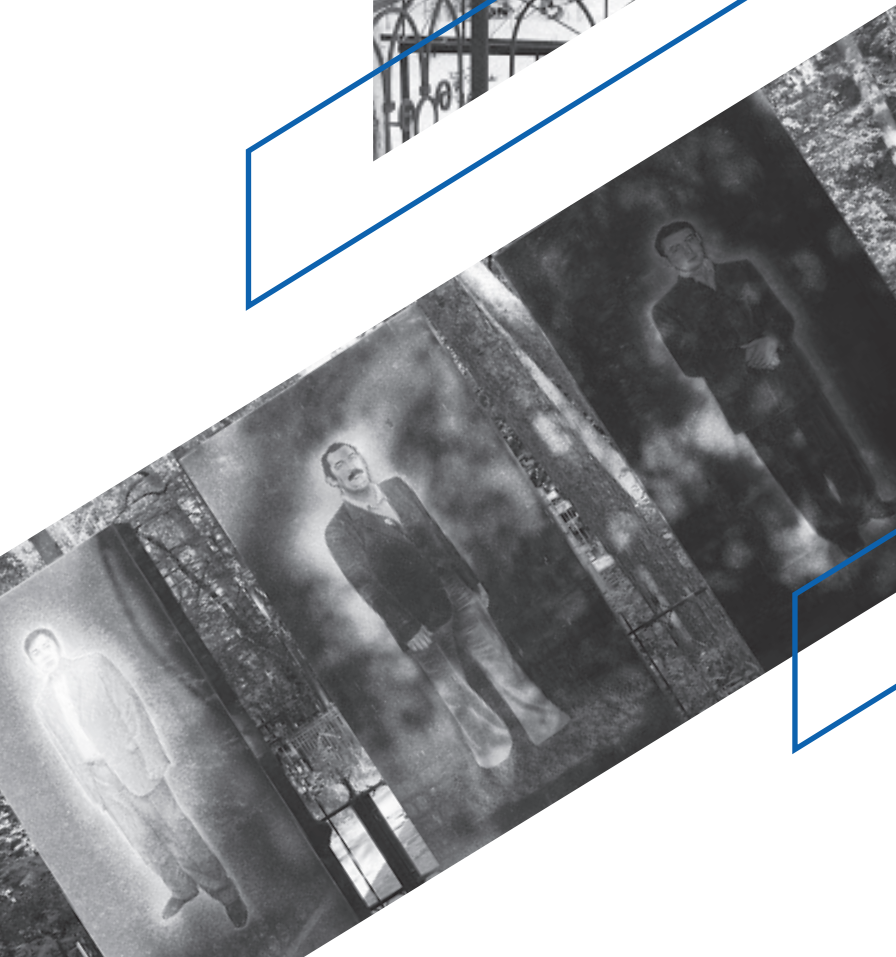
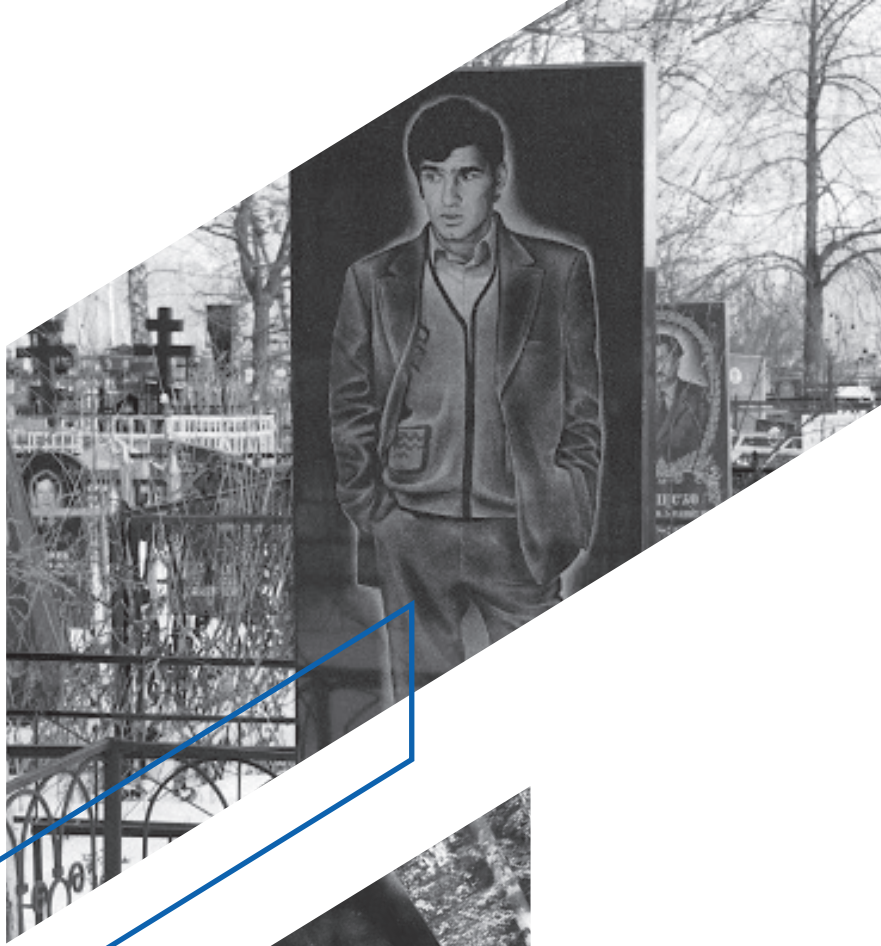
**Закрытая поза подчеркивает решительность, которая, по замечанию В. Волкова, является одной из главных характеристик успешного бандита**

Вторым средством передвижения, которое было обнаружено на надгробиях в г. Перми, оказался конь. Предположительно, данная могила является цыганской, поскольку именно в цыганской культуре образ коня является символом благополучия.

**Более тонкий прием, обнаруженный в изображении на одном из надгробий, — ключи от автомобиля, которые покойный держит в руке**

В дополнительных знаках также можно проследить гендерные особенности — изображения на могилах женщин содержат образ дома. Кроме того, сама форма надгробия может выступать как дополнительный знак и особенный гендерный атрибут: так, одна из плит в г. Покрове стилизована под цветок.

Данная работа не претендует на полное раскрытие темы бандитских могил, это скорее попытка поставить первые вопросы в данной области. В ходе анализа со-



бранного визуального материала мы пришли к следующему открытому вопросу: какая существует связь между бандитскими могилами и цыганскими могилами?

Внешний вид людей, изображенных на некоторых из исследуемых надгробий, позволяет предположить, что они призваны показать принадлежность к цыганской культуре. Получается, что ключевые элементы цыганских и бандитских могил совпадают. Существуют следующие возможные объяснения этому феномену:

1. Цыгане вовлечены в преступную деятельность, являются частью бандитского социального поля, поэтому визуальный язык их могил совпадает с бандитским.
2. Цыгане не являются частью бандитского социального поля, однако подражают бандитским могилам, чтобы повысить свой символический капитал, значимость в обществе.

## Заключение

В заключение хотелось бы подчеркнуть, каким образом капитал силовых предпринимателей отразился на внешнем виде могил, в которых они хоронили своих погибших собратьев. Прежде всего, бандитские могилы представляют собой воплощение высокого объема капитала, сконцентрированного в руках бандитских группировок, что позволяло им выстраивать альтернативные общепринятым стратегии захоронения членов своей общности. Речь идет о концентрации следующих типов капитала:

- *Материальный капитал* – большой размер надгробия и сложная работа гравера, создающего изображение покойного в полный рост и, весьма часто, со сложными дополнительными деталями.
- *Социальный капитал* – высокая сохранность могил, достигаемая за счет постоянного ухода за ними, соседский характер захоронений.
- *Символический капитал* – использование дополнительных знаков, подчеркивающих благосостояние или гендерную позицию покойного.

Таким образом, даже умершие члены организованных преступных групп не остаются в стороне от практик насилия, только уже не физического, а символического. Отличительные черты могилы подчеркивают престижность профессии бандита и утверждают значимость бандитских структур для социальной жизни. Захоронения, предположительно принадлежащие силовым предпринимателям, усиливают стратификацию пространства, разделяя участки кладбища на престижные (для определенной среды) и безывестные, «простые» и незначимые.

Символическое насилие как навязывание определенных смыслов осуществляется с помощью множества различных каналов коммуникации. Социолог Дэвид Рут в своем исследовании гангстеров в американской культуре отмечал значительную роль кинематографа в популяризации образа мафии. В России подобную роль сыграли сериал «Бригада» и фильм «Бумер», а также многочисленные менее популярные произведения массовой культуры. От других каналов коммуникации могилы отличает их вписанность в физическое материальное пространство. Весомость могильных плит, под которыми лежат лидеры преступных группировок, подчеркивает объем их символического капитала и значение в истории России последних 30 лет.

## Источники и литература

Bourdieu P. Language and Symbolic Power / Trans. by G. Raymond, M. Adamson. Cambridge: Polity Press, 1991.

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

Ruth D. Inventing the Public Enemy: The Gangster in American Culture, 1918–1934. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Организованная преступность / под ред. А. Долговой. М: Криминологическая ассоциация, 1998.

Екатеринбург: история двух группировок // Блог о тюремных наколках.

<[http://www.nakolochka.in/2010/02/blog-post\\_4676.html](http://www.nakolochka.in/2010/02/blog-post_4676.html)> (дата обращения 15.08.2015).

Волков В. В. Силовое предпринимательство. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2002. 282 с.

Моисеева Е. Н. Твоя последняя покупка, выбранная кем-то другим: как покупатели принимают решения на рынке ритуальных услуг // Археология русской смерти. <<http://nebokakcofe.ru/archives/1045>> (дата обращения 15.08.2015).

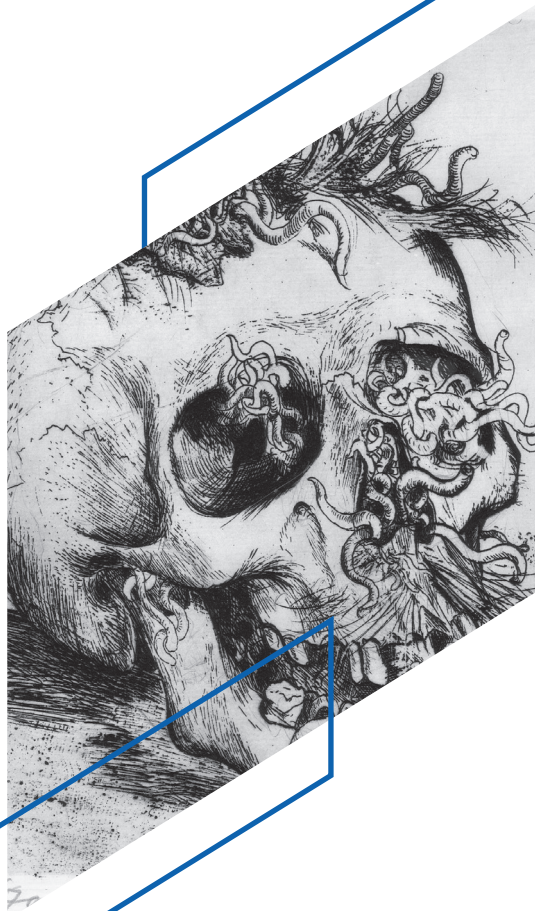
«Братва, поминайте друг друга!» // Ura.ru. 2013, 20 мая. <<http://ura.ru/articles/1036259576>> (дата обращения 15.08.2015).



Даниил Житенев  
Бакалавр политических наук НИУ ВШЭ  
Сотрудник независимого  
книжного магазина «Циолковский»  
[z.gastroler@gmail.com](mailto:z.gastroler@gmail.com)

Сфера научных интересов:  
искусство авангарда  
радикальные политические движения  
в Европе первой половины XX века  
интеллектуальная история  
политическая философия

# Война и смерть глазами Отто Дикса



9





*Немцы обожают смерть. Почитайте-ка их литературу  
и вы увидите: на самом деле они любят только смерть.  
Жорж Бенжамен Клемансо*

Стремительный XX век начинался многообещающе. Технический прогресс ускорил шестеренки истории, которые были готовы оставить неспешное XIX столетие далеко позади. Человек подчинил себе скорость и расстояния. Поднялся в воздух на аэроплане, освоил конвейерное производство автомобилей, связал континенты при помощи пассажирских лайнеров, изобрел подводную лодку, опутал землю телеграфными и телефонными проводами. Деятели искусства решительно пытались покончить с прошлым и находились в поисках новых отличных от традиционных форм. Пришло время яркого авангарда. Начали творить художники, писатели и поэты, которые позже станут костяком французского сюрреализма, немецкого экспрессионизма, английского вортицизма, международной артели дадаистов. Очарованным новой эпохой, им все представлялось возможным. Застрельщиками этого карнавала оказались, конечно же, футуристы. Они решительнее всего заявили о своем отношении к прошлому. Маринетти, в своем первом манифесте объявив войну музеям и библиотекам, заявил, что «...*ревущий автомобиль, который точно мчится против картечи, прекраснее, чем Победа Самофракии*<sup>1</sup>»<sup>2</sup>. Восторженность по поводу локомотивов, паровых молотков, пропеллеров, дредноутов, автомобилей и прочих атрибутов технического прогресса считалась обязательной для всякого настоящего футуриста. Кажется, что в это время лишь Освальд Шпенглер, обеспокоенный тревожными симптомами времени, берется за свой монументальный труд «Закат Европы».

Так или иначе, но новая эпоха быстро сменила маску очарования на искаженную гримасу с событием, внесшим смертоносные коррективы в судьбы поколения, поставив его перед невероятными испытаниями. 28 июля 1914 г. «пороховой погреб Европы» все же

<sup>1</sup> Статуя Ники Самофракийской [прим. авт.].

<sup>2</sup> Цитата по изданию: Футуризм — радикальная революция. Италия — Россия: К 100-летию художественного движения. М.: Красная площадь, 2008. С. 32.

взлетел на воздух, началась Первая мировая война. Триумф техники, которым так восхищались до первых выстрелов Великой войны, сыграл с человечеством злую шутку. На фронте застрекотали пулеметы, прогремели раскаты тысячи орудий, появились ядовитые облака хлора и армады стальных гусеничных монстров, авиация смазала линию фронта, терроризируя мирное население. Война стала тотальной, втягивающей все новые миллионы участников. Теперь она велась скорее «по площадям», а отдельному солдату отводилась лишь роль винтика в огромной военной машине.

Начало XX века до событий Первой мировой войны — эпоха мощного развития новой городской цивилизации в Европе, где успело вырасти поколение, привыкшее к безопасности. Именно поэтому, наряду с тотальностью и массовым использованием техники, война оказала такое опустошающее влияние на людей. Войны сопровождали человечество на протяжении всей истории, но только после Первой мировой люди заговорили об идее пресечения войны как таковой, о войне как о чем-то дурном и более недопустимом.

В Германии новость о начале войны была встречена с «военной лихорадкой», молодые люди спешно меняли костюм гимназиста на китель. Позже историки и публицисты назовут это время «Революцией 1914», имея в виду подлинное национальное единение перед лицом военной угрозы<sup>3</sup>. Добровольцами на фронт, поддавшись «хмелю войны», уходили тысячи восторженных юношей. Немецкий писатель и участник войны Эрнст Юнгер так описывал эти события: *«Мы покинули аудитории, парты и верстаки и за краткие недели обучения слились в единую, большую, восторженную массу. Нас, выросших в век надежности, охватила жажда необычайного, жажда большой опасности. Война, как дурман, опьяняла нас. Мы выезжали под дождем цветов, в хмельных мечтаниях о крови и розах. Ведь война обещала нам все: величие, силу, торжество. Таково оно, мужское дело, — возбуждающая схватка пехоты на покрытых цветами, окропленных кровью лугах, думали мы. Нет в мире смерти прекрасней... Ах, только бы не остаться дома,*

<sup>3</sup> Подробнее см.: Руткевич А. М. Идеи 1914 года : пре-принт WP6/2012/03 / А. М. Руткевич ; Нац. иссл.-ун-т «Высшая школа экономики». М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

только бы быть сопричастным всему этому!»<sup>4</sup>. Одним из таких юношей был и молодой художник Вильгельм Отто Дикс. Для него война, как и для многих его сверстников, станет впоследствии главным событием в жизни, займет центральное место в творчестве. Он будет одним из проводников идей, изменивших само отношение к войне и смерти на поле брани в массовом сознании.

<sup>4</sup> Юнгер Э. В стальных грозах. СПб.: «Владимир Даль», 2000. С. 35.

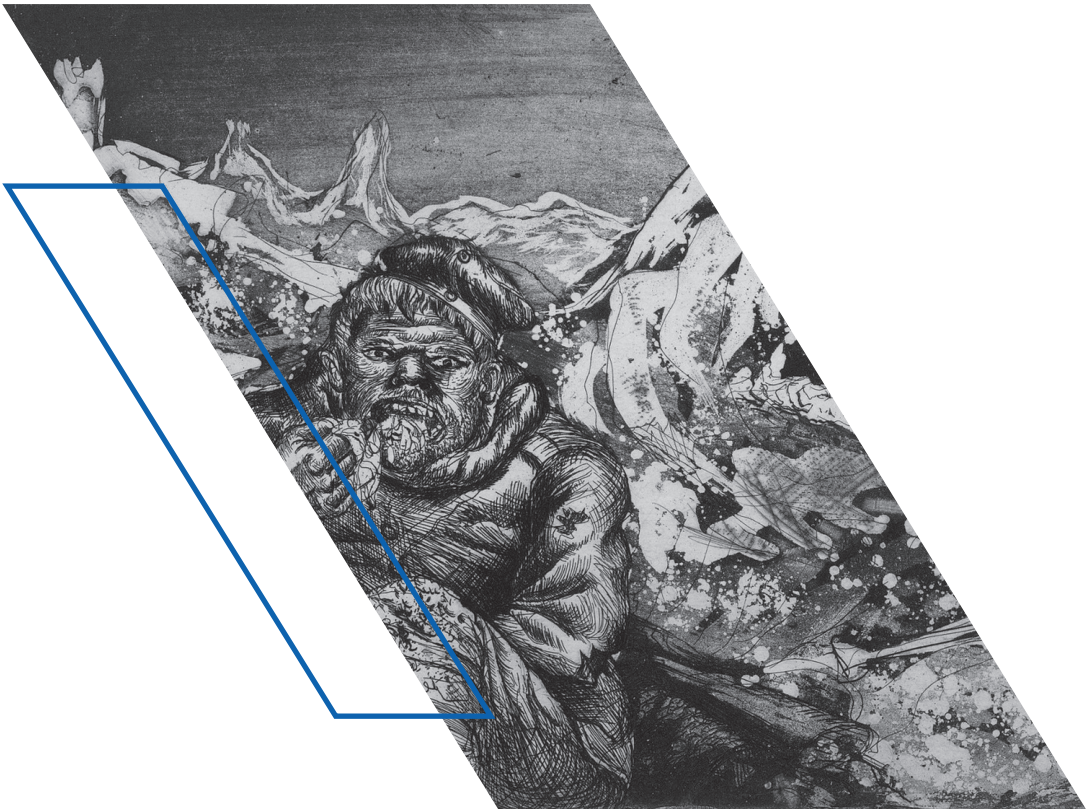
## Он будет одним из проводников идей, изменивших само отношение к войне и смерти на поле брани в массовом сознании

В 1915 г. Отто Дикс после обучения попадает на фронт артиллеристом. Впереди — долгие три года тяжелых испытаний, спутниками в которых будут томик его любимого Ницше<sup>5</sup> и Библия. Позже он объяснит свое решение вступить в армию добровольцем, именно ссылаясь на ницшеанский императив для художников: *«Изображение страшного и сомнительного уже выказывает инстинкт могущества и величия в художнике: он этих вещей не боится... Пессимистического искусства не бывает... Искусство утверждает»*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Подробнее о влиянии Ницше на Отто Дикса см.: Der Gekreuzigte. Otto Dix und Nietzsche, in Weltkunst, Sept. 1970 f.

Отто Дикс так описывал начало своего пребывания на фронте: *«Уже по дороге на фронт впечатления были ужасными. Нам встретились первые раненые и первые пострадавшие от газовых атак с искаженными желтыми лицами. Затем мы попали в запутанную систему траншей позиционной обороны, в развороченные, бледные траншеи Шампани, где нас мучил смрад от разлагающихся трупов, которые будто окутывали нас смертью. Днем ранее их свалили на грязный кусок гофрированного железа в землянке, так что самый верхний высился над нами в ночи. Бесконечная и сложная сеть подземных постов и скрытых систем огневых точек опутывала землю на многие километры. Белый, серовато-желтый мертвый пейзаж, поднимающийся и опускающийся как волны, бесконечный и пустынный, преры-*

<sup>6</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е.Герцк и др.-М.: Культурная Революция, 2005. С. 448.



*вался лишь парой сосен, почерневших и изрешеченных пулями. Позже, на Сомме, было море из дыма и огня от разорвавшихся снарядов»<sup>7</sup>.*

За годы войны Отто Дикс побывал в боях в Бельгии, Франции и России, становясь то артиллеристом, то пулеметчиком. Был награжден Железным крестом второй степени и Медалью Фридриха Августа, получил тяжелое ранение и пострадал от действия газа. И все это время не оставлял свое ремесло художника, продолжая даже в самые тяжелые минуты руководствоваться не только уставом, но и наставлением Ницше. За годы войны он сделал более 600 зарисовок, в том числе знаменитые автопортреты в военной форме разных лет (в образе Марса (1914 г.), в образе простого солдата (1914, 1915 и 1918 гг.).

Диксу повезло: война не отняла у него телесное здоровье, не оставила калекой, он не пополнил армию инвалидов и не остался без возможности добыть кусок хлеба в водовороте социально-экономической разрухи потерпевшей поражение Германии. Тем острее он воспринимал новые обстоятельства, в которых приходилось выживать его менее удачливым сослуживцам. Теперь им предстояло не сражаться со смертью, что они привыкли делать на фронте, а бороться за жизнь в своей родной стране. Много позже, в 1949 г., другой участник Первой мировой войны, итальянский писатель Курцио Малапарте так напишет об Италии, пережившей поражение уже во Второй мировой войне: *«После освобождения люди стали бороться, чтобы жить. Ничего нет унизительнее и страшнее, чем эта постыдная необходимость бороться за существование. Только за существование. Только за собственную шкуру. Это уже не борьба против порабощения, за свободу, за человеческое достоинство, за честь. Это — борьба с голодом»<sup>8</sup>*. Кажется, что в полной мере эти строки могут описать и происходящее в Германии после ноября 1918 г. Это горькая послевоенная действительность, бремя проигравшей стороны, армия, от которой более ничего не зависит, чьи солдаты теперь спешно проходили «социальную конверсию» и не укладывались в рамки нового мирного существования.

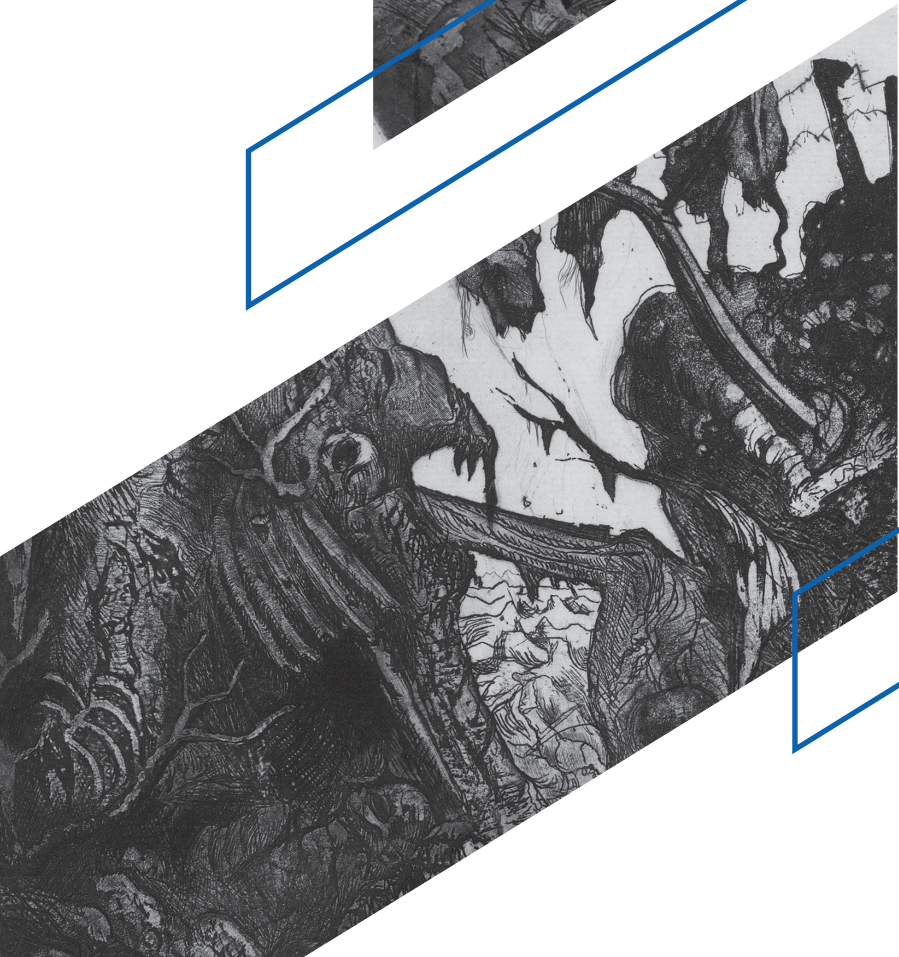
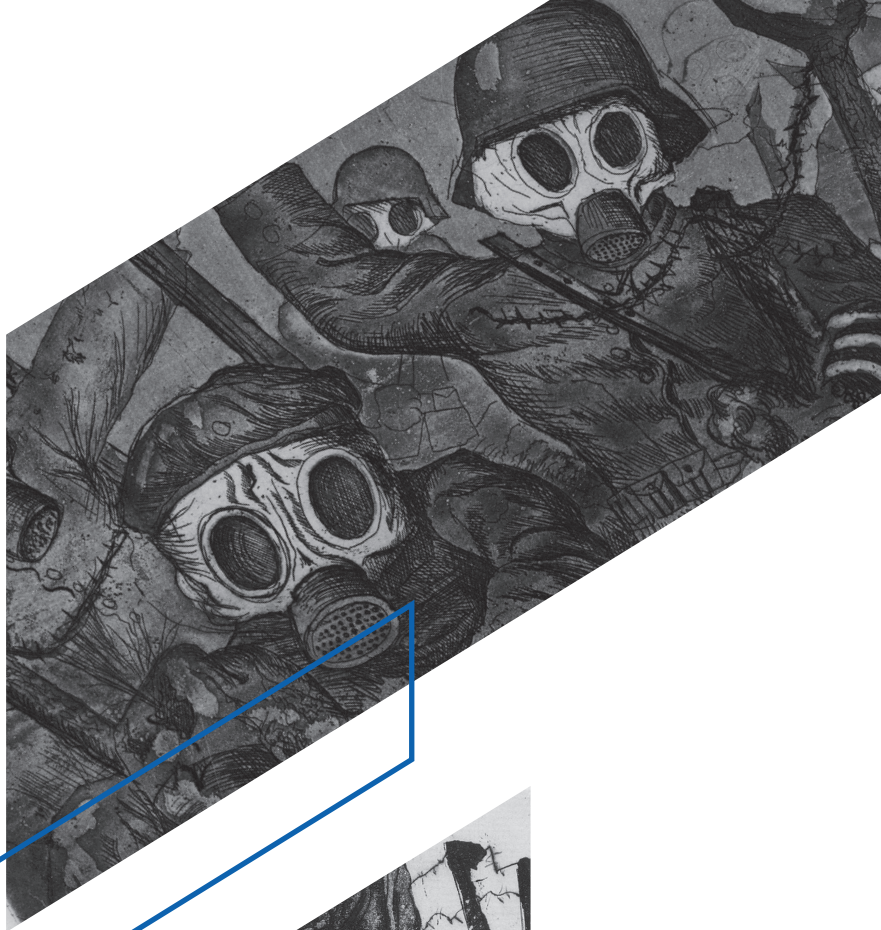
<sup>7</sup> Löffler F. Otto Dix und der Krieg. Leipzig: Philipp Reclam, 1986. S. 25. [перевод автора]

<sup>8</sup> Малапарте К. Шкура. Ad Marginem, 2015. С. 41.

Уже в послевоенном Дрездене и Берлине Дикс с неумолимой твердостью фиксирует новую реальность побежденной Германии. Самые шокирующие и жуткие работы связаны с изображением жертв войны, инвалидов, бывших фронтовых солдат

Уже в послевоенном Дрездене и Берлине Дикс с неумолимой твердостью фиксирует новую реальность побежденной Германии. Самые шокирующие и жуткие работы связаны с изображением жертв войны, инвалидов, бывших фронтовых солдат. Они напоминают сломанный инструмент, неисправный механизм, который теперь не годится ни для войны, ни для мира («Продавец спичек» (1920 г.), «Игроки в скат» (1920 г.), «Калеки войны» (1920 г.), «Пражская улица» (1920 г.)). Отныне в центре внимания художника — увечное тело и человеческие страдания. Этой социальной повесткой он сближается с рядом других художников, школа которых получит в 1923 г. название «Новая вещественность». Основанием для такого названия стало обращение к существующей действительности — не из академического интереса, а для фиксации язв и нарывов общества. *«Объект оставался в любом случае для меня главным, ибо «что» было важнее, чем «как»»,* — так характеризовал свой подход к живописи Отто Дикс<sup>9</sup>. Кроме Дикса, участниками «Новой вещественности» были Макс Бекман, Георг Гросс, Кете Кольвиц, Кристиан Шад. Многие коллеги Дикса в то время были захвачены различными политическими веяниями — например, Георг Гросс, в работах которого остросоциальная критика совпадала с коммунистическими симпатиями. Дикс же оставался в стороне от политических движений и шумных акций нового направления искусства. Свои настроения художник фиксировал в картинах, избегая оставлять подписи под политическими памфлетами.

<sup>9</sup> Цит. по: Энциклопедический словарь экспрессионизма. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 196.



К десятой годовщине начала Великой войны Дикс представил публике шокирующую серию из 50-ти графических работ, получившую название «Der Krieg» («Война»). Это тяжелое эхо фронтовых воспоминаний, которые за мирные годы не только не оставили художника, но, кажется, еще тверже врезались в его сознание. Леденящий душу ужас, неотвратимость и чувство постоянного присутствия смерти – вот что характеризует работы военной серии Дикса. Кажется, что никто до этого не изображал смерть и увечья так откровенно, подробно и экспрессивно. По убедительности и настроению полотен эту серию можно сравнить разве что с «Бедствиями войны» Франсиско Гойя. При этом смерть в работах Дикса всегда отвратительна и страшит своей обыденностью. Убитые предстают перед зрителем брошенными, забытыми, не похороненными, разлагающимися, до них нет никому дела. Смерть повсюду. Искривленные болью лица раненых, посмертные гримасы убитых, даже живые выглядят как «почти-рупы», что подчеркивает тонкую грань, разделяющую живых и мертвых на фронте.

При этом смерть в работах Дикса всегда отвратительна и страшит своей обыденностью. Убитые предстают перед зрителем брошенными, забытыми, не похороненными, разлагающимися, до них нет никому дела. Смерть повсюду

Война представлена невероятным катаклизмом, стихией, которая не щадит никого, переворачивает сознание и погружает в состояние дурмана и нереальности происходящего. Смерть перестает быть из ряда вон выходящим событием, теряет героический ореол, ниспровергается на уровень обыденности и предстает в самом неприглядном свете. Солдат, принимающий



пищу рядом с полуистлевшими трупами своих товарищей; не выдержавший испытаний фронтом застрелившийся и брошенный боец; солдаты, отражающие атаку противника в траншее, по колено заваленной трупами. Другой пример – «Пулеметчики на Сомме. Ноябрь 1916». Эта гравюра изображает фронтовые будни немецких солдат. Бойцы пулеметной команды спускаются с холма, меняя позицию. Но если приглядеться, видно, что отлогий скат холма выложен трупами убитых. Традиционные для «военной серии» гримасы солдат походят на черепа, кажется, что и они уже неживые. Смерть сопровождает каждый шаг солдат. Кто знает, может быть, тела этих пулеметчиков будут устилать склон следующего холма? Сами пейзажи картин пустынные и безжизненные: выжженная земля с редкими остовами деревьев или жуткие нагромождения из металла, фрагментов развороченного окопа и человеческих тел, которые издали напоминают скелет, а тут земля, изрытая воронками, похожая на лунную поверхность с ее кратерами.

Одной из самых известных работ серии до сих пор остаются «Штурмовики во время газовой атаки». Вырастающие из тьмы фигуры солдат в противогазах, пустые глазницы которых не кажутся живыми, будто олицетворяют саму смерть, ее неотвратимость. Вот-вот она ворвется в окопы и заберет штыками, гранатами и саперными лопатками тех, кого не забрала газом. *«Тот, кто из своего ума и сердца исторг эти картины ужаса и развернул их перед нами, спустился в самую глубокую бездну войны – поистине великий немецкий художник, наш друг и брат Отто Дикс создал в свете ярких молний апокалиптический ад действительности», – писал Анри Барбюс в предисловии к каталогу-сборнику офортов Дикса «Der Krieg» в том же 1924 г. Дикс постоянно говорил о том, что всего лишь хотел «показать вещи такими, какими они были на самом деле»<sup>10</sup>.*

Серия работ 1924 г. наделала много шума. Частое соседство фамилии художника с уже упомянутыми Барбюсом и Гроссом, появление его работ на антивоенной выставке, а также общие настроения в авангардистской среде того времени дали крепкий повод запи-

<sup>10</sup> Цит. по: Энциклопедический словарь экспрессионизма. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 196.

сать Отто Дикса в пацифисты. Однако сама личность художника и его собственная рефлексии относительно своих картин дают почву для более широких трактовок его творчества. *«Я рисовал картины войны не для того, чтобы предотвратить войну. Таких претензий у меня и быть не могло. Я рисовал их, чтобы заклясть войну. Все искусство это заклинание»*, – вот один из комментариев Дикса по поводу картин военного цикла<sup>11</sup>.

Возьму на себя смелость предположить, что смысл позиции художника был гораздо шире «пацифистской» рамки. Пацифизм полагает, что войны можно искоренить, предотвратить, Дикс же считал, что это – темная сторона жизни, которую невозможно уничтожить. Ее можно лишь заклинать как злых богов, ведь их тоже простому смертному не победить. Это были настоящие духи ужасов, которые высвободились от разрушительной силы Первой мировой войны. Можно сказать, что творчество Дикса более емкое, оно не поддается объяснению с помощью бинарной оппозиции пацифист/не-пацифист. Дикс предстает мрачным наблюдателем, неутомимо фиксирующим происходящее вокруг. Разве это вина художника, что реальность его времени оказалась такой пугающей?

**Разве это вина художника, что реальность его времени оказалась такой пугающей?**

Следует также отметить, что тема смерти – одна из основополагающих в творчестве экспрессионистов, к школе которых Дикс имел непосредственное отношение. Интерес к обозначенной теме после Первой мировой войны, которую многие экспрессионисты прошли в качестве фронтовых солдат, весьма возрос. Поэт-экспрессионист Готфрид Бенн в своем довоенном сборнике «Морг» (1912 г.) рисовал шокирующие картины, воспевавшие смерть, болезнь и разложение. Смерть занимала значительное место и в творчестве других поэтов-экспрессионистов (Ласкер-Шюлера, Гейма, Тракля и др.)<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Löffler F. Otto. Dix und der Krieg. Leipzig: Philipp Reclam, 1986. S. 14.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Энциклопедический словарь экспрессионизма / Гл. ред. П.М. Топер. - М.: ИМЛИ РАН, 2008, с. 252-254.

и уже упоминавшихся художников, прошедших войну (Марка Бекмана и Георга Гросса).

Стоит вспомнить, что обращение к теме смерти было вполне в духе немецкой культурной традиции еще со времен Средневековья. Можно назвать, например, «Пляски смерти» (аллюзия на которые присутствует в одной из картин Дикса – «Пляски смерти в 17-м году»), мрачные народные песни времен Тридцатилетней войны, поэзию немецких романтиков, «бытие к смерти» Мартина Хайдеггера. В этом смысле Отто Дикс скорее не первопроходец, а именно продолжатель культурной традиции.

После серии «Der Krieg» Дикс обращался к теме войны еще несколько раз в таких масштабных работах, как триптихи «Война» (1929–1932 гг.) и «Фландрия» (1932–1936 гг.)<sup>13</sup>.

Сразу после прихода к власти национал-социалистов Дикс был исключен из Прусской академии искусств. Ему было запрещено выставлять свои работы, а в 1937 г. его полотна занимают одно из центральных мест на выставке «Дегенеративного искусства». С этого момента художник ушел во «внутреннюю эмиграцию», вел тихий и замкнутый образ жизни в провинциальном Хемменхофене, где его вновь застигла война. В 1945 г. 54-летнего художника мобилизовали в народное ополчение «фольксштурм». Впрочем, на этот раз испытания для него продлились недолго: вскоре он попал в плен к союзникам. С этим событием связана картина Дикса «Автопортрет в форме военнопленного» (1947 г.), которой завершилась его художественная карьера.

<sup>13</sup> Вспомним знаменитую песню «Der Tod in Flandern» («Смерть во Фландрии»).

## Источники и литература

Футуризм – радикальная революция. Италия – Россия: К 100-летию художественного движения. М.: Красная площадь, 2008. С. 32.

Руткевич А. М. Идеи 1914 года : препринт WP6/2012/03 / А. М. Руткевич ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

Юнгер Э. В стальных грозах. СПб.: «Владимир Даль», 2000. С. 35

Малапарте К. Шкура. Ad Marginem, 2015. С. 41.

Энциклопедический словарь экспрессионизма. М.:ИМЛИ РАН, 2008. С. 196.

Маркин Ю. П. Экспрессионисты. Живопись. Графика. М.: РИП-холдинг, 2015.

Löffle F. Otto Dix und der Krieg. Leipzig: Philipp Reclam, 1986.