

ПАМЯТЬ СМЕРТНАЯ. ЧТО С НЕЙ СТАЛОСЬ В (ПОСТ)СОВЕТСКОЙ РОССИИ?

Смерть является универсальной характеристикой не только жизни, но и культуры, однако дискурс о смерти в разных культурах может быть совершенно различным. Память о смерти и смертном опыте является частью «нормальной», не ущербной истории и культуры, а исследование ее – частью гуманитарного знания. Поэтому плодотворной представляется не столько попытка изучения феномена смерти – он запределен, сколько контекста смерти (исторического, политического, социального, личностного) – он культурен. Культурное измерение смерти является предметом анализа данной статьи. Исследование наличия, отсутствия или табуированности интереса к смерти и разговора о ней дает возможность определить важные черты конкретной социально-культурной ситуации. История России XX века определила специфическую ситуацию, когда реальная близость смерти для каждого человека привела к табуированности дискурса о смерти и, как следствие, маргинализации исследований ее. Сейчас, когда возрождающийся интерес к смерти уже вполне очевиден, оказывается, что не только отсутствует язык и дискурс для представления ее в публичном пространстве, но и существуют определенные трудности с понятийным аппаратом исследования (как части дискурса).

Ключевые слова: *смерть, дискурс о смерти, death studies, memory studies, культура России XX–XXI вв.*

Рукописи порой возвращаются не просто из огня, но и из полного небытия – и пишутся после смерти автора. Протопресвитер Александр Шмеман, ректор православной Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке в 1962–83 гг., не успел написать книгу «Литургия смерти», хотя не раз собирался. Даже записей к курсу «Литургия смерти» (1974–83) в его архиве не осталось. Но много лет спустя неожиданно оказалась доступной расшифровка записей летней школы 1979 года «Литургия смерти и современная культура», сделанная канадским священником Робертом Хатченем. Текст разыскала Елена Дорман – так, спустя 30 лет после кончины о. Александра, в 2013 г. появилась книга, которую автор никогда не писал, и которой не существует на английском языке, с которого она переведена. Появись эта книга в 1970-е годы в Америке, она оказалась бы актуальной по тематике (именно тогда в западной культуре был растабуирован интерес к смерти) и одновременно маргинальной по постановке вопроса (изнутри православной традиции). Для России же – здесь и сейчас – она открывает определенные возможности разговора.

Известный богослов начинает книгу с признания необходимости говорить сегодня о смерти в контексте секуляризованного мира. «Хотим мы того или нет, но невозможно искусственно отделить смерть от культуры, ибо культура – это в первую очередь видение и понимание жизни, “мировоззрение” и потому, по необходимости, и понимание смерти. Можно сказать, что именно в отношении к смерти раскрывается и опре-

деляется понимание жизни в конкретной культуре – ее понимание смысла и цели жизни»¹. Хотя именно следствием секуляризации он считает случившийся «заговор молчания» как отрицание смерти и понимание смерти как «разлучения»: «основной и кажущийся парадоксальным факт состоит в том, что наша культура не видит в смерти вообще *никакого смысла*»²; «наша культура – первая в долгой истории человечества, которая *игнорирует смерть*»³. В появившемся в это время научном и философском интересе к смерти Шмеман видит попытку не столько понять, сколько гуманизировать смерть, а значит окончательно сделать ее достоянием исключительно светской культуры (и земной жизни). Его волнует другая сторона вопроса: как могла быть отвергнута и забыта «христианская революция» – преображение смерти жертвой и воскресением Христа, когда «мертвые возвращаются к живым, потому что они живы, потому что “смерть как разделение” преодолена»⁴. Анализ литургии и связанных с ней комплексов богослужебных текстов позволяет автору предложить программу «открытия заново» смерти внутри веры как программу возрождения церкви и возможность нового понимания и ощущения земной реальности: «Возвращая на прежнее место смерть и литургию смерти в ее истинном виде, мы возвращаем смысл жизни, *этой жизни*, потому что в этой жизни *ничего никогда не пропадает*»⁵.

Изнутри церковной жизни главным кажется вопрос восстановления коммуникации – ибо сегодня нет языка и условий для разговора о смерти. Но теперь уже ясно, что это была не внутрицерковная, а гораздо более широкая проблема. В западной культуре ее острота оказалась осознанной именно тогда – в последней трети XX в., в России – сейчас.

«Что может быть более универсальным, чем смерть?» – замечают антропологи Хантингтон и Меткалф. «Однако какое разнообразие ответов порождает этот вопрос... Разность культурных реакций представляет степень универсальной значимости смерти. Но это не случайные реакции; они всегда осмыслены и выразительны»⁶.

Любовь к отеческим гробам

Не только массовость смерти в катастрофическом XX веке привела целые культуры к онемению и утрате возможности разговора о ней. На протяжении почти двух тысячелетий этот разговор был прерогативой христианского дискурса, который в XIX в. утратил свой авторитет. Претензии секулярной культуры на разговоры об экзистенциально значимых предметах были признаны, однако именно в отношении смерти этот раз-

¹ Протопресвитер Александр Шмеман 2013. С.26-27.

² Там же. С. 28 (здесь и далее курсив о. Александра).

³ Там же. С. 34.

⁴ Там же. С. 81.

⁵ Там же. С. 172.

⁶ Metcalf, Huntington 1991. P. 24.

говор не удавался. Хотя не случайно американский антрополог и социолог Уильям Уорнер, руководитель большого проекта 1930-х гг. по исследованию современного общества, назвал заключительную книгу, посвященную анализу символической структуры сообщества и интеграции сакрального и профанного в современном мире, «Живые и мертвые».

Коммуникация между оставшимися и умершими осуществляется через ритуалы, которые «символически устанавливают значения и ценности той части мира, в которую включена группа»⁷. Посмотрев на американский опыт организации сообщества с точки зрения антрополога-полевика, Уорнер увидел неумещающую роль символических связей в современном технократическом мире и неумирающие ритуалы – «системы символов, состоящие из взаимозависимых слов, действий и материальных символов, которые по определенным правилам связывают людей с их богами и священным миром, выходящим за пределы естественного»⁸. Не в меньшей степени этот процесс связывания действует и в мире естественного. «Когда мы участвуем в ритуале, мы “говорим” нечто самим себе. <...> Действия следуют заведенному порядку, установленному традицией (“таков наш обычай”). Как правило, при этом бывает дирижер, знаток церемоний, верховный жрец, главное действующее лицо, чьи действия служат временными вехами для всех остальных участников. Но не бывает отдельной публики, состоящей из слушателей. Мы участвуем в ритуалах для того, чтобы передать коллективное послание самим же себе»⁹.

Долгое время ритуалы смерти, которые «выводят на передний план духовную значимость вечности»¹⁰, регулировались и легитимировались священниками (как свидетелями Божественного присутствия). Но уже в 1930-е гг. они испытывали определенные трудности: «протестантский священник... часто ограничен в своих действиях использованием вербальных символов, которые ныне истощены ослабляющим воздействием двух столетий развития науки. Их способность влиять на протестантскую аудиторию, ныне крайне секуляризованную, зависит не только от сверхъестественной санкции, но и от их научной и рациональной убедительности. Протестантский священник находится в затруднительном положении, будучи вынужденным придавать смысл с помощью символов, которые он использует, не только сакральному миру, но и самой секулярной части профанного мира»¹¹. Тем не менее надгробные речи и проповеди в практике оставались необходимыми, ибо обеспечивали «перевод профанной личности умершего в чувствах

⁷ Уорнер 2000. С. 257.

⁸ Там же. С. 534.

⁹ Лич 2001. С. 55, 57.

¹⁰ Уорнер 2000. С. 258.

¹¹ Там же. С. 342.

тех, кто его оплакивает, из секулярного мира живых в сакральный мир мертвых и Божества. Надгробная речь призвана укрепить уверенность живых в том, что бессмертие – факт, что личность умершего не перестала существовать и что духовная жизнь не имеет конца, ибо смерть есть всего лишь переход из жизни в настоящем в вечную жизнь духовного мира. Утверждение этих духовных истин в мыслях и чувствах аудитории готовит ее к следующему важному шагу: трансформации целостной личности, которая некогда была живой комбинацией хороших и плохих, духовных и профанных элементов, в духовную личность, которая является очевидным или, как минимум, вполне вероятным кандидатом на бессмертие. Таким образом, жизненный путь умершего, связанный идеями перехода, переводится в вечное время смерти. <...> Символические функции надгробного слова состоят в том, чтобы трансформировать воспоминания о секулярном живом в представление о сакрально мертвом и переформировать воспоминания об этой личности настолько, чтобы дать каждому возможность поверить в то, что вход в рай или в какой-нибудь из его современных туманных суррогатов ни для кого не закрыт и не невозможен»¹².

Бессмертие обеспечивает теперь не столько поминальная молитва, сколько память сообщества. Тогда этот разговор о живых и мертвых в современном обществе как-то повис в воздухе. Спустя более чем полвека британский социолог Бриджит Фаулер заметит: «Study of death – появились недавно. Но это самостоятельные исследования, исследующие символические процессы, обосновывающие социальный порядок. Символические процессы смерти включают в себя борьбу человека со страхом запредельного, адом и разлагающей силой природы. Это битвы против ничтожности и бессмысленности. Парадоксально, но чем сильнее научно-технологические победы над смертью, тем меньше мы приписываем ей смыслов (и, соответственно, жизни)»¹³. Действительно death studies только в XXI в. стали в западной культуре полноправной частью гуманитаристики. Хотя интерес начал проявляться раньше¹⁴ и лекции Шмемана были частью того же процесса. Но это вопрос не только научного интереса: «На национальном и локальном уровне смерть стала видимым аспектом публичной культуры XXI века»¹⁵.

В сфере отношений со смертью за полвека многое изменилось не только ментально и интеллектуально, но и институционально. В США, например, с 1970 г. выходит журнал OMEGA – Journal of Death and

¹² Там же. С. 342-343.

¹³ Fowler 2007. P. 41.

¹⁴ Со стороны исторической антропологии открыли тему Ф. Арьес (Ariès 1977) и М. Вовель (Vovelle 1983); со стороны теоретической социологии Н. Элиас (Elias 1982) и З. Бауман (Bauman 1992); со стороны философии В. Янкелевич (Jankélévitch 1966); со стороны психологии Элизабет Кюблер-Росс (Kübler-Ross 1969).

¹⁵ Kitch, Hume 2008. P. xi.

Dying с философско-медицинским уклоном; ADEC (Association for Death Education Counseling) проводит конференции с 2005 г. В Европе с 1996 г. существует журнал *Mortality* и с 1993-го каждые два года проходит конференция «Death, Dying and Disposal Conference» (DDD), которая в сентябре 2015 г. впервые состоялась в Восточной Европе, в Румынии (тема «Особенности умирания и смерти на Востоке и Западе» – как результат интеграции с ежегодной конференцией “Dying and Death in 18th–21st Century Europe International Conference” (ABDD), проводившейся в Румынии с 2008 года. С этими конференциями связана и международная Association for the Study of Death and Society (ASDS).

За последние несколько десятилетий серьезно возросло число исследований и публикаций, связанных со смертью в современном мире. Публичные дискуссии о смерти и скорби стали привычными. Сформировался и инструментарий исследования. «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»¹⁶.

В 1960-е гг. для В. Янкевича смерть была желанным и невозможным предметом разговора. «Смерть, которая может случиться в любой момент, где угодно, определяется координатами времени и места <...>. Вместе с тем это происшествие отличается от всех прочих эмпирических фактов, оно превосходит рамки обычного и несоизмеримо с другими природными явлениями. Тайна, становящаяся реальным событием, нечто метаэмпирическое, совершающееся непосредственно в эмпирической действительности, – вот, без сомнения, признаки чуда... Сделаем, однако, две оговорки: прежде всего чудодейственная сила смерти не несет ни положительного откровения, ни благотворных перемен – она уничтожает и отрицает; в отличие от сказочных чудес, она означает не удачу, а утрату. Смерть – это бездна, которая внезапно разверзается на пути неостановимой жизни; живущий вдруг, как по волшебству, делается невидимкой – в одно мгновение, будто провалившись сквозь землю, уходит в небытие. Далее, это “чудо” не является редкостным нарушением естественного порядка вещей, необычным отклонением от обычного хода жизни, – нет: это “чудо” и есть одновременно универсальный закон для всего живого, вселенский удел живых существ; по-своему, т.е. чудесным образом, волшебство смерти оказывается вполне естественным; смерть – в буквальном смысле “вне порядка”: в самом деле, ведь она принадлежит совсем иному порядку, нежели интересы эмпирической

¹⁶ Rotar, Teodorescu 2011. P. 1.

реальности и мелкие заботы кратковременного бытия, – и однако же, как ничто иное, она в порядке вещей! Смерть – “экстраординарный порядок” по преимуществу»¹⁷. Несколько позже Н. Элиас (1982) и З. Бауман (1992) начали разговор о необходимости демифологизации смерти.

Элиас утверждал, что проблема современного (не)разговора о смерти связана с сильной степенью идентификации с умершим, и, следовательно, сам факт разговора безусловно предполагает подверженность общей участи. «Социальные проблемы смерти особенно сложны для решения потому, что живым трудно идентифицировать себя с умершими. Смерть – это проблема живых. У мертвых проблем нет. Среди множества земных творений, обреченных на умирание, человек единственный, для кого умирание представляет собой проблему. Он разделяет рождение, болезни, молодость, зрелость, старость и смерть с животными. Но он один, среди всех живых существ, знает, что он умрет, он один может предвидеть свой конец и беспокоиться о нем, и принимать меры предосторожности – как индивидуально, так и группой – чтобы защитить себя против опасности упразднения /аннигиляции/»¹⁸. Элиас не видит в этом процессе ничего мистического – только человеческое, может быть, слишком много человеческого: «опыт смерти, может меняться от общества к обществу. Он вариабелен и имеет групповую специфику; не имеет значения насколько естественным и незыблемым он кажется членам каждого отдельного общества, он выучен. Не конкретная смерть, а знание о смерти есть то, что составляет проблему человеческого существования»¹⁹. Решение этой проблемы затруднено сегодня «современным состоянием цивилизационного процесса»: разрушение традиционных образцов поведения (в том числе речевого) в кризисных ситуациях приводит к тому, что «задача найти нужные слова и нужные жесты теперь ложится на индивидуума. Стремление избежать социально предписанных ритуалов и фраз повышает требования к индивидуальным изобретениям и выражениям»²⁰. Отсутствие языка свидетельствует об отсутствии опыта, в том числе – опыта умирания, и ведет к одиночеству умирания, от которого может спасти только выработка этого самого навыка разговора. По мнению Элиаса, западная цивилизация находилась во времена написания книги на повороте к деформализации чувств.

Об индивидуализации опыта смерти говорит и Зигмунд Бауман, однако, он менее категоричен в приписывании смерти исключительно социальной природы. «Смерть есть абсолютно иное бытие, непредставимо иное, парящее по ту сторону сферы коммуникаций; всякий раз, говоря об этом другом, обнаруживаешь себя говорящим, посредством

¹⁷ Янкелевич 1999. С. 11.

¹⁸ Elias 2001. P. 3-4.

¹⁹ Ibid. P. 4-5.

²⁰ Ibid. P. 27.

отрицательных аналогий, о себе. <...> смерть не уподобляется иным “Иным”, тем иным, которых мое я вправе наделять смыслом, и в ходе этого акта наделения смыслом обосновать и подчинить»²¹. Однако выводы все равно касаются земной жизни. «Беда смертности делает людей подобными Богу. Потому, что мы знаем, что мы должны умереть, мы так насыщенно живем. Потому, что мы обеспокоены смертностью, мы сохраняем прошлое и создаем будущее. Наша смертность не стоит под вопросом, а бессмертие – то, что мы должны создать сами. Бессмертие – не просто отсутствие смерти; это вызов и отрицание смерти. Этот “смысл” есть только потому, что есть смерть, как непримиримая реальность, которой должно бросить вызов. Бессмертия не было бы без смертности. Без смертности нет истории, нет культуры – нет человечества. Смертность “создает” возможность: все остальное было создано существами, осознавшими, что они смертны. Смертность дала шанс; человеческий образ жизни есть результат реализации этого шанса»²².

Смерть дает повод для разговора о соотношении коллективного и индивидуального в разных типах социума. «Универсальное, над-историческое и над-культурное явление похоронных обрядов и ритуального поминовения усопших было одним из самых ранних и самых ярких открытий сравнительной этнографии. Никакая форма человеческой жизни, даже простая, не обнаруживала отсутствия заботы о телах умерших и их посмертном присутствии в памяти потомков. Действительно, структура была найдена столь универсальной, что нахождение могил и кладбищ, как правило, принимаются исследователями предьстории, как доказательство того, что гуманоид, чья жизнь никогда не наблюдалось непосредственно, перешел порог человечности»²³. Собственно, сохранение индивидуальности (а значит и жизни – в современном понимании личности) после смерти и волнует Баумана прежде всего: «Поминальные обряды репетируют неокончателность смерти. Они также представляют длящееся существование сообщества как залог преодоления по крайней мере, на некоторое время, индивидуальный быстротечности. Они отделяют момент телесной смерти от социальной смерти, делая вторую независимой от других и наделяя только вторую, социальную, смерть статусом окончательности. Вместе с тем, давая форму мечте о бессмертии, они задействуют страх смерти на службе коммунальной сплоченности»²⁴. И хотя автора не радуют собственные выводы о смерти и похоронах как великом проявлении социального неравенства, о гарантиях бессмертия со стороны общества как инструменте эффективного управления поведением людей, о политике стратификации через смерть, да, и об отказе от тяги

²¹ Bauman 1992. P. 2.

²² Ibid. P.6-7.

²³ Ibid. P.51.

²⁴ Ibid. P.52-53.

к бессмертию в пользу известности, он рассматривает небезразличие современного общества к смерти как положительный симптом.

Меткалф и Хантингтон, переиздавая в 1991 г. книгу поминальной обрядности (1979) констатировали: «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»²⁵. В 1990-е гг. вслед за британским социологом Тони Уолтером стали говорить о возрождении смерти (как объекта интереса и растабуированной темы для разговора). Именно Уолтер настаивал, что смерть неомодерна отличается от смерти модерна самой возможностью и потребностью обсуждения. И осознание, и рефлексия по поводу смерти есть свидетельство активности субъекта в отношении смерти. Разные эпохи выстраивали свои отношения к смерти и вырабатывали свой язык разговора и та проблема, с которой они столкнулись сегодня – «личный опыт и публичный дискурс не совпадают»²⁶, т.е. предлагаемые способы выражения не совпадают с возможным опытом и чувствами переживающих людей и «в современной смерти публичное доминирует над приватным»²⁷.

Дуглас Дэвис выдвигает лозунг «слова против смерти» – «в качестве краткой формулы пути человеческого существования, использующего язык, чтобы не оставить за смертью последнего слова. Как существо, обладающее самосознанием, умением использовать и создавать язык, человек разворачивает свой главный инструмент – язык – против смерти: часто – как если бы это было оружие против врага»²⁸.

Дискурс о смерти в 1990-е гг. в западной культуре только формируется, но важно, что уже тогда он растабуирован. Эти изменения и проявляются, и сказываются на изменениях ритуала, поскольку, по словам Гидденса, «ритуал укоренен в дискурсе». «Ритуалы, связанные со смертью, являются базовыми для социального порядка – тогда как и в каких условиях возможна их модернизация? Почему люди могут отказаться от устоявшихся привычек? Урбанизация, секуляризация и модернизация не только отрывают людей от их корней, но и формируют другое представление о хорошей жизни – и хорошей смерти. <...> Переход от традиционной смерти к смерти модерна и постмодерна (периодизация Тони Уолтера) происходит постепенно и включает бесконечное множество индивидуальных выборов»²⁹. Собственно, что мы и видим в XXI веке и что позволяет справиться с новыми вызовами смерти. В за-

²⁵ Metcalf, Huntington 1991. P. xi.

²⁶ Walter 1994. P. 23.

²⁷ Ibid. P. 39.

²⁸ Davies 2005. P. 20.

²⁹ Kempainen 2011. P. 10.

падной культуре вполне осознана необходимость разговора о смерти, поскольку больше чем мертвых, это касается живых.

Из дома вышел человек...

Кажется, вторым по частоте цитируемости в исследованиях смерти на любом европейском языке после Ф. Арбеса оказывается Лев Толстой сего «Смертью Ивана Ильича». Уже одно это позволяет предположить, что не вызывающая сегодня сомнений табуированность темы в российской жизни не носит характера культурного запрета. А уж если вспомнить головокружительный проект Николая Федорова по воскрешению всех живших некогда предков («Философия общего дела»), то станет понятно, что отношения со смертью в России, во всяком случае в XIX в., были многообразными и открытыми.

В советской России, как известно, секса не было. 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 в. общеевропейским явлением, то тотальный контроль над смертью, установленный большевиками был беспрецедентным.

Смерть с самого начала интересовала большевиков – правда, конвертированная в специфическое бессмертие³⁰. Однако рефлексия смерти не приветствовалась, как и производящая эту рефлексия интеллигенция. «В новых, создавшихся сейчас, условиях советской работы интеллигенции придется переучиваться заново и отвыкать от многого такого, что она считала своей особой заслугой. Нет никакого сомнения, что большая часть интеллигенции не сможет в полной мере приспособиться к новым условиям и до конца дней своих будет вздыхать и ворчать на мировую революцию, которую мы теперь переживаем. Наиболее популярные ее вожди, имевшие большое значение до начала русской революции, будут стерты водоворотом событий и уйдут в прошлое с клеймом людей, которые пытались пойти против законов исторического развития (хорошие люди после смерти уходят в будущее – С.Е.) и боролись против воли восставшей народной массы»³¹. Казалось бы, к середине 1920-х при таком подходе уже можно было разобраться и с интеллигенцией, и со смертью, но не получилось. «Весь его [интеллигента] быт, вся его работа, все, что для него ценно, все это связано с его личностью. Он, я бы сказал, боится коллектива и социального начала, как ущерба для своей личности. Но от коллектива он, может быть, и уйдет, уйдет и от социального начала, а вот от смерти не уйдет. Смерть приходит и складывает его личность в некоторый непривлекательный ящик и бросает его в мусор. Это вещь до крайности неприятная и отсюда колоссальный фонтан интеллигентской лирики относительно смерти. Толстой и многие другие

³⁰ Еремеева 2014.

³¹ Керженцев 1918.

с удивлением констатировали, что, например, “простой человек” умирает совершенно спокойно, считая это делом естественным, и очень мало о нем думает. Если мы находим крестьянина, который думает о душе, то он думает не о том, что смерть неприятна, а о том, чтобы подготовиться к новой жизни. Он твердо уверен, что, когда человек умрет, то после смерти он будет жить в новой обстановке, лучшей, нежели та, в которой он жил раньше; но в эту новую жизнь так просто не пустят без определенной проверки, нужно доказать, что ты жил по закону, никого не обижал, в пост молока не лакал, на службе в церкви бывал и, умирая, причастился, следовательно, сделал все то, что нужно. Таким образом, смерть не страшна, она успение. Человек преставился, ушел в лучший мир и т.д. Ничего подобного не испытывает интеллигент. Интеллигент чрезвычайно смущен обстоятельством смертности. Его наука говорит ему, что из его тела вырастет лопух, это ему не нравится. Наука говорит ему, что был ли он умен, глуп, добр или зол, все равно лопух вырастет одной формы. Это ему совершенно не нравится. Интеллигент не может с этим помириться и отсюда гигантское напряжение его философского ума к тому, чтобы найти пути к бессмертию»³².

Интеллигенция не была единственной социальной группой, сохранившей вредную привычку думать о смерти. Историк Стив Смит рассказывает удивительные истории 1920-х гг.: обсуждение с крестьянами рукописи брошюры «Что будет с нами после смерти?» биолога Ирины Рихтер и исследование религиозных представлений детей в детских садах Калужской губернии. Интересны выводы автора о движении смысла понятия «душа»: если «в 1920-е годы советское государство пыталось изгнать религиозное понимание души из общественного сознания, из публичного дискурса», редуцировав эту самую душу до психики, то в 30-е оно стало почти синонимом «личности» и именно в этом смысле использовалось в предложенной Сталиным формуле о писателях, как инженерах человеческих душ. «Итак, душа вернулась – теперь под ней понимали нравственный, психологический, внутренний мир нового советского человека». «Связанные с душой народные верования и обряды отличались богатством и разнообразием, они были тесно сопряжены с пониманием человеческой индивидуальности, отличия одного человека от других. /.../ Рассказы и поверья, связанные с душой, давали людям возможность выразить словами свой внутренний мир, самоценность каждой личности, поведать о той “жизненной силе”, которая одухотворяет человека и все живое. Можно сказать, что рассуждения о душе всегда в большей степени относились к живым, нежели к мертвым»³³.

Заметим, у крестьян речь идет о душе, у интеллигенции – о личности. Автор, вслед его героям-крестьянам, близок к неразличению души

³² Луначарский 1924. С. 43–44.

³³ Смит 2009. С. 256, 257.

и личности. С определенной точки зрения, это возможно: а именно с точки зрения отношений души (что бы это ни значило) и тела в ситуации умирания и смерти, способа индивидуализации, различения. Эти игры с переопределением души как-то были связаны с попытками изгнать личностные отношения со смертью, неважно было ли это целью или инструментом.

По словам Льва Копелева приехавший на Первый съезд советских писателей Клаус Манн «засвидетельствовал в дневнике безраздельную симпатию к тем, кто “утверждает в России все земное”. Одно неприятно удивило его: «Рабочие рассмеялись, когда Андре Мальро спросил, как они относятся к смерти. Печаль, изначальное чувство всего живого, здесь воспринимают как пораженчество. Но ведь и для этого жизнерадостного поколения когда-нибудь будет написан “Вертер”»³⁴. В стенографическом отчете съезда сохранилось выступление Л.В. Никулина, посвященное критике буржуазной литературы; Анри Мальро здесь досталось умеренно, но акценты были расставлены однозначно: «“Истина нашего мира – жизнь”, – говорим мы»³⁵. Съезд обозначил точку начала осознанного процесса социального конструирования личности советского человека. Места для рефлексии смерти в матрице этой личности не предусматривалось. Но поскольку человек смертен, то вопрос его проводов оставался.

Ритуальное творчество реализовалось в разных практиках – от умеренных и долговременных, имеющих еще дореволюционную историю (гражданские и полугражданские похороны)³⁶ до радикальных и недолгих – середины 1920-х (пионерские похороны)³⁷. Однако окончательно выработана была только церемония государственных похорон – полный обряд для высших партийных чинов и редуцированный в той или иной степени для номенклатуры других рангов. Смерть служила утверждению (и даже окончательному подтверждению) ценности жизни; с другой стороны, похороны давали возможность выражения коллективных эмоций, которые могли быть использованы властью. Работать только с похоронным обрядом, не вдаваясь в мысли о смерти было сложно, поэтому работа эта оставалась вечно неоконченной.

Принятое в 1964 году Советом Министров РСФСР постановление № 203 «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов» констатировало провал именно похоронных ритуалов, но ничего внятного не предложило. Спустя 6 лет обряд изобретательностью по-прежнему не отличался: Исполком Ленсовета в 1970 г. в рекомендациях по проведению гражданских похорон предлагал закрывать церемонию словами: «Гражданин Российской Советской Федеративной Социали-

³⁴ Копелев 1998. С. 232.

³⁵ Первый Всесоюзный съезд советских писателей... 1989. С. 331.

³⁶ Полищук 1991.

³⁷ Маслинская (Леонтьева) 2012.

стической Республики (называет фамилию, имя, отчество) закончил свой жизненный путь. Родина прощается со своим сыном (дочерью). Пусть добрая память о нем (о ней) вечно сохраняется в ваших сердцах»³⁸.

Редукция смысла и формы требовала алиби. Значение поминальных и похоронных обрядов по мнению советских теоретиков «состоит в культивации почтительного отношения к человеку, сохранении доброй памяти об ушедших из жизни. Это обусловлено гуманистической природой социалистического общества, советского образа жизни. Известно, что религия для пропаганды своей идеологии всегда использовала в данных целях также похороны. Церковные обряды, связанные с погребением умерших и памятью о них, способствуют утверждению религиозного мировоззрения. Они еще довольно устойчиво сохраняются в быту. Однако и в эту область все активнее вторгается новое. Ритуал нового торжественно-траурного обряда еще не сложился окончательно, но главная мысль, которая в нем подчеркивается, состоит в том, что человек живет только земной жизнью, и нет никакой иной жизни, кроме этой, реальной, земной. Поэтому ценность жизни каждого человека определяется его конкретными делами, трудом. В отличие от религиозных, гражданские похоронные обряды способствуют утверждению материалистического мировоззрения. Конечно, похороны вызывают у людей чувство скорби, но последняя – не религиозный пессимизм и надежды на мифический потусторонний мир. Гражданский похоронный обряд – это последние почести умершему со стороны родных, коллектива, общественности, воспоминание о свершенных им благородных делах при жизни, утверждение оптимистических взглядов на жизнь»³⁹. Власть делала вид, что проблемы смерти нет, есть только проблема похорон. Назвать эту традицию жизнеспособной вряд ли можно. Обнищание ритуала продолжается и в советские, и в постсоветские годы – не только с точки зрения потери смыслов самого действия, но и с точки зрения оформления (безликость кладбищ и угрюмость крематориев, банальность языка и музыки). Не удивительно, что попытка скрыть эту бессмысленность ритуала приводит к возвращению (квази)православного обряда даже для неверующих.

Первоначальная внутренняя связь большевистского культа смерти с позитивистской религией человечества оказалась со временем непонятной и неприемлемой, но не забытой. «Позитивизм <...> рассматривает все человечество как состоящее в основном не из живых, а из умерших: история – это галерея бесчисленных покойников, и сами покойники, чтимые позитивистской религией, так же доступны как коллекция засушенных насекомых или экспозиция мумий; безответный усопший представляет собой чистый концепт»⁴⁰.

³⁸ Руднев 1979. С. 177.

³⁹ Закович 1980. С. 114.

⁴⁰ Янкелевич 1999. С. 20.

В рецензии на книгу В. Янкелевича Самуил Лурье вспоминал о современном французскому философу русском (не скажу – советском) мыслителе, также думавшем о смерти: «Кое-кто писал короче и грустней. Например, Арсений Чанышев, читавший в советское время лекции по истории философии в Московском университете. Его “Трактат о небытии” написан в 1962-ом году, опубликован в 1990-м. Сорок пять параграфов, слов тысяча с небольшим. Чуть ли не все логические сальто-мортале Янкелевича здесь предвосхищены. <...> Этот советский профессор называет себя человеком небытия, – и вот его этика: “Человек небытия мужествен. Его мужество – это мужество быть несмотря на ничто, а не только несмотря ни на что. Он понимает, что всякая ситуация преходяща, он видит ничтожество всякой ситуации на фоне просвечивающего сквозь нее небытия, он смело смотрит вперед без надежды и отчаяния...” Конечно, этому как раз не верится. Чанышев, похоже, записал свою философию небытия, пребывая именно в отчаянии»⁴¹.

«Трактат о небытии» относится к другой истории смерти в России – той, что даже не параллельна официальной истории, только одновременна; она существует (или не-существует) в другом измерении. Попытка написать эту историю – книга английской исследовательницы Кэтрин Мерридейл «Каменная ночь: смерть и память в России XX века»⁴².

Мерридейл пытается рассмотреть оба процесса в истории смерти России XX века – социального конструирования, инспирированного и используемого властью, и изменения идентичности и самоощущения человека, проявляемые отношением к смерти. Для самой исследовательницы неожиданностью стало неосознанное и общее нежелание русских говорить о смерти (не раз отмеченное на страницах книги); при этом она замечает богатство и жизнеспособность русской культуры смерти. Другим сюрпризом для нее оказалась невозможность общего разговора для имевших смертельный опыт – общие рамки памяти для этого отсутствовали, тот, кто мог говорить за себя, не слышал другого – с его иным языком и дискурсом. Мерридейл столкнулась также с феноменом заученных воспоминаний (дословно повторяющихся в разных контекстах) – память представлялась здесь не процессом, а артефактом; воспоминания принадлежали одной реальности, жизнь же находилась за пределами скорби.

Этот разрыв двух разных историй был воочию явлен в ритуале. «Все похоронные ритуалы в современной России представляют собой смесь личных изобретений, современной неразборчивости, возрожденной религиозности, суеверия, обломков разного рода практик – факти-

⁴¹ Лурье. Танго с Курносой...

⁴² Как написал в рецензии на книгу Дж. Хоскинг: «Смерть есть одна из важнейших характеристик истории и общества, она выявляет глубинные убеждения членов социума. Но в XX веке для России, с ее обилием преждевременных или насильственных смертей, она стала специфично преобладающим аспектом» (Hosking 2001).

чески любых, от дохристианских до рационалистических советских и постсоветских. До 1917 года русский похоронный обряд был одним из самых пышных и привлекательных в Европе. Две революции – советская, продолжавшаяся фактически два десятилетия после 1917 года, и антисоветская (очень сложно дать ей какое бы то ни было идеологическое определение), начавшаяся в конце 80-х и продолжающаяся до сих пор – оставили свой след как на частном, так и на публичном ритуале – и здесь мало что не подверглось изменениям, по крайней мере, на первый взгляд; даже значение мертвых»⁴³.

Тот же сумбур наблюдается и в исследованиях, в целом характеризующихся отсутствием интереса и к этическому измерению смерти, и к антропологическому подходу к ее изучению: «русская история смерти во многом неизвестна. Вместо размышлений о ритуале и скорби, большинство историй советской России интересуются смертью с точки зрения политики или демографии. Они говорят о ней в терминах массовых катастроф – войн, репрессий и голода – и они говорят о повторяющемся насилии, о традиции, которая делает Россию уникальной, а ее историю исключительной»⁴⁴. Этот подход кажется Мерридейл упрощающим ситуацию – «хотя у них своя культура и специфическая история, они не принадлежат иному человечеству»⁴⁵.

Нигде с такой ясностью как в России не происходило такого тотального разделения в смерти – для народных героев (назначались авторитарно) и врагов народа (в широком понимании этого слова). Первым полагались честь и поминание, вторым – замалчивание и даже отрицание смерти. Как замечает Н. Элиас: «Общие идеи и обряды объединяют людей; различные – разъединяют группы»⁴⁶. Молчание оборачивалось страданием для живых и позором для мертвых. Отсутствие мертвых в культуре приводило к нарушению баланса и разрыву коммуникаций. Смерть в советские времена становилась прежде всего социальным феноменом – во всяком случае, значимая смерть.

Понятия бессмертия и сакральной жертвы выводились на первый план. Марсово поле и Красная площадь – некрополи в центре крупных городов (этой практике подражали повсеместно по всей России) должны были стать местами паломничества. Так создавалась генеалогия и обосновывающий миф для нового государства. Попутно формировалось новое воображение и создавался новый церемониал как способ канализации страха, отчаяния и горя. Этот процесс пришелся на послереволюционное десятилетие, когда происходит сдвиг внимания от индивида к массам и сжимание приватной сферы (во всех областях, конечно, не

⁴³ Merridale 2000. P. 10.

⁴⁴ Ibid. P. 13.

⁴⁵ Ibid. P. 14.

⁴⁶ Elias 2001. P. 5.

только в отношении к умершим). Депрессия (часто личное горе, связанное со смертью близких, попадала именно под это определение) начинала пониматься как асоциальное состояние, должное вызывать стыд. Так начинается пересоздание представлений человека о себе. Смерть оказывается и полем борьбы с церковным влиянием; мощнейшая кампания при всей ее кажущейся чрезмерности и абсурдности имела следствием серьезные изменения внутри человека: «антирелигиозная кампания произведет окончательное впечатление на советских граждан, будет иметь решающее значение в их отношении к смерти и изменит саму рамку их воспоминаний навсегда»⁴⁷. «Это было вполне возможным – разработать реальный атеистический ритуал для масс – партия определенно достаточно напряженно разрабатывала его для своих лидеров – но советской инновацией было именно стремление приглушить личную значимость. В ее фокусе оказывалась работа человека, его вклад в революцию и его лояльность по отношению к партии – партийность – нежеле он сам. Смерть становилась столь же однообразна, как и жизнь, по крайней мере для обыкновенных людей, также не важна, как их демократический выбор или индивидуальность»⁴⁸. Отсутствие ценности персональной жизни подтверждалась и обрядом похорон.

Великий перелом и культ личности эксплицировали другую модель отношений личности и общества, однако, это был всего лишь перенос акцентов. Избранные стали еще более избранными, массы стали еще более массовыми. Порожденный террором страх перед возможным исчезновением и пытками, публичные процессы с их демонстрацией человеческого ничтожества, привели к разрушению чувства собственного достоинства. Расхождение публичного и частного опыта смерти и дискурса о смерти все увеличивалось. Распад идентичности интенсифицировался безвозвратными потерями: сообщества (добровольные, вынужденные и принудительные миграции), семьи (переход к нуклеарной семье), надежд, материальной защищенности и, в том числе, невозможность артикулировать и разделить горе.

Воспоминания ветеранов войны, по наблюдениям Мерридейл, имеют общий язык, однако это язык ностальгии и эскапизма. Надо сказать, что в рамках этого языка – ни в варианте непосредственно послевоенном (личностном – как времени наибольшей полноты жизни), ни в варианте официально-советском (пафосном, триумфаторском) – места для обсуждения смерти не было. Воспоминания помогали не столько вспомнить, сколько забыть, упростить адаптацию к мирной жизни, снизить уровень боли, увидеть себя не жертвами, а героями. «Это было коллективным бегством, добровольной анестезией»⁴⁹. Традиция молчания была связана,

⁴⁷ Merridale 2000. P.164.

⁴⁸ Ibid. P.180.

⁴⁹ Ibid. P. 320.

конечно, не только с психологическими, но и политическими причинами, но даже, казалось бы, изменившийся политический контекст в 1990-х не смог принципиально изменить ситуации. С одной стороны, пережившие войну люди были уже пожилыми, начинать новые раскопки памяти хотелось далеко не всем, с другой стороны, новая власть довольно скоро оценила риски переоценки прошлого – и ветераны Великой Отечественной войны оказались социальной базой неопасной трансформации памяти о советском, их статус привилегированных творцов истории сохраняется до сих пор и подпитывает ревность к другим группам ветеранов.

Представление о человеческих издержках, почти с фатальной неизбежностью сопутствующих военным, политическим, экономическим достижениям, остается приемлемым для большинства русских. Обратной стороной этого оказывается рутинизация смерти – и отсутствие ее оценки вне общественной значимости.

При советской власти была создана совершенно особая массовая экзистенциальная категория людей – не имевших статуса ни живых, ни мертвых. Для описания их существования использовались эвфемизмы, самый известный из которых «10 лет без права переписки»; эта группа предопределяла существование другой группы, которой было отказано в праве на скорбь, на которую был наложен запрет на оплакивание. «Отрицание было частью специфической советской ментальности – продуктом порушенной культуры, разорванных коммуникаций, гражданской войны, неуместного стоицизма, революционной миссии, утопических надежд и опыта повторяющегося массового страдания. Это было также определенной уловкой нового языка. Эвфемизмы были найдены, и лозунги опять растворили следы невысказанной катастрофы»⁵⁰.

О смерти думать подчеркнуто не хотели. «Стоит обратить внимание на две вещи. Во-первых, и органы, которые проводили социалистические похоронные ритуалы, и публика в целом – то есть и производители, и потребители государственной политики в этой области – хорошо представляли себе, что эта сфера находилась в особенно плачевном состоянии и что именно в вопросе смерти государственные усилия по регулированию духовной жизни граждан сталкивались с наибольшими трудностями. Во-вторых, смерть была отделена от жизни даже в рамках организационной структуры ритуального проекта: если обряды, связанные с браками и рожденьями, проводились местными исполкомами и ЗАГСами, похоронами чаще всего занимались органы коммунального хозяйства, через которые они и финансировались; это были те же учреждения, которые управляли городской инфраструктурой, удалением отходов, парками и кладбищами»⁵¹.

⁵⁰ Ibid. P. 204.

⁵¹ Смолкин-Ротрок 2012, С. 454-455.

Когда после смерти Сталина из лагерей начали возвращаться бывшие заключенные, нередко были случаи, когда их появление воспринималось как возвращение из небытия, они были «восставшими из ада». Но даже благополучно вернувшиеся в прежние дома не могли говорить о лагерном опыте с теми, кто его не пережил (разное прошлое). В конце концов пропадает понятие общности – новый отказ: переживать опыт страданий как общий. Уничтожение церквей, синагог и мечетей было одновременно и уничтожением общественного пространства, где люди встречались и разговаривали. Дома культуры с этой ролью справлялись плохо – точнее, это была не их роль; они должны были определенным образом заполнить свободное время и убить его, а не научить им пользоваться по своему усмотрению. Плюс социальная рамка для воспоминаний создавалась искусственно – поколение должно выглядеть так! На место религиозной или моральной рамки приходило понятие судьбы и чуда выживания, а массовость процессов не давала возможности мыслить все это в пределах одной человеческой жизни.

«Артур Клейнман, проведший несколько лет в Китае, описал ловушки, прячущиеся в кросс-культурных определениях смерти, делаемых нами. “Поскольку культурные миры, в которых живут люди, так драматично различны, – пишет он, – перевод обозначения эмоций предполагает нечто большее, чем установление семантических эквивалентов. Описание, как переживается скорбь или меланхолия в другом обществе, прямой дорогой ведет к анализу различных способов быть личностью в радикально различающихся мирах”. В советской России проблема “быть личностью” была осложнена большевистской революцией, коммунизмом, научным атеизмом, социальной революцией, связанной с массовой урбанизацией, и большими потерями населения, сопутствовавшими веку войн и политических переворотов»⁵².

Собственно, сами параметры «быть личностью» и дают нам возможность описания и понимания определенного типа культуры. В России XX века свидетельства этого частично табуированы, частично замалчиваемы, частично утрачены. Инструментом, который способен помочь заполнить лакуны, может быть анализ отношений со смертью. «Великий румынский писатель Гарабет Ибрэилиану считал, что в истории важную роль в духовном развитии человечества сыграли четыре важных события: осознание идеи смерти, потеря веры в Бога, наше ограничение зоологии и редукция нашей планеты до блестящей пылинки в бесконечности. Мы полагаем, что Гарабет Ибрэилиану рассматривал смерть как краеугольный камень внутренней жизни человечества не случайно – осознание смерти превращает нас в личность; разговор о смерти есть разговор о жизни, о будущем, и, со временем, о том, что останется после нас. И это включает в себя систему ценностей и сложную сеть саморе-

⁵² Merridale 2000. P. 430-431.

флексии, влияет на межличностные или социальные отношения, позволяет ассимилироваться, уклоняться, адаптироваться, восстанавливаться или частично изменяться на протяжении веков»⁵³.

Баланс универсального и уникального устанавливается сложно. Когда в конце 1980-х А. Гуревич писал о новости в исторической антропологии – изучении смерти (сравнивая книги Ф. Арьеса и М. Вовеля), он не упоминал о возможной плодотворности этого подхода в российских исследованиях. Да и в целом, кажется, рассматривал его как адекватный другим временам: «В отношении к смерти выявляются тайны человеческой личности. Но личность, условно говоря, – “средний член” между культурой и социальностью, то звено, которое их объединяет. Поэтому восприятие смерти, загробного мира, связей между живыми и мертвыми – темы, обсуждение которых могло бы существенно углубить понимание историками социально-культурной реальности минувших эпох»⁵⁴.

XX век внес изменения в представления человека европейской культуры о том, что он из себя (как человек) представляет. Цивилизационная оболочка оказалась весьма тонкой, ибо «опыт двух великих европейских войн, а может еще больше концентрационных лагерей, показывает хрупкость сознания, запрещающего убивать». Оказалось, что как только запрет на убийство других снимается властными инстанциями, «механизм самоограничения, включаемый в подавление смерти в нашем обществе, относительно быстро разрушается, как только меняется базирующийся на властной коллективной доктрине внешний механизм ограничений, навязанный государством – или сектой, или военной группой – и отдается приказ убивать людей»⁵⁵.

В русской культуре XX века, где приоритет личности не представлял темы для размышлений, рефлексия на подобную тему идет с трудом. Коммуникация по данному поводу оказывается затрудненной в связи с проблемой наличия (точнее, отсутствия) адресата и адресанта.

Тщета слов

Есть еще одна проблема, связанная с памятью (с памятью о смерти в том числе) и артикуляцией ее в общественном пространстве – проблема языка в лингвистическом смысле слова. Это не вопрос трудности разговора о смерти – с этим справляется западная гуманитаристика, с этим справлялись и в дореволюционной России. Здесь возникает другая проблема – проблема разговора о советском опыте.

В январе 2014 г. я попала в Вильнюсский музей жертв геноцида (в обиходе – музей КГБ, отчасти потому, что он располагается в бывшем здании этой организации). В мае того же года я оказалась в Национальном музее Тбилиси, где один из этажей – самостоятельный музей (вы-

⁵³ Rotar, Teodorescu 2011. P. 5.

⁵⁴ Гуревич 1989. С. 114.

⁵⁵ Elias 2001. P. 51.

ставка, ставшая постоянной) советской оккупации Грузии (с уточнением дат: 1921–1991). Между вильнюсской и тбилисской экспозицией много общего. Во-первых, интенция справедливости. Во-вторых, ориентация на память как способ работы с прошлым. В-третьих, попытка приглушить боль этой памяти, чтобы сделать саму экспозицию возможной. Несомненно, еще есть и в-четвертых, и в-пятых; и среди них: экспликации давались на литовском/грузинском и английском языках. Что, казалось бы, логично вытекает из самой идеи и темы, но... логика представляется неочевидной, если принять во внимание, что антирусские обертона, явственные в вильнюсском музее, в тбилисском отсутствуют начисто.

Русский язык, однако, и там, и там присутствует как язык экспонатов (официальных документов, списков, лозунгов), оказывался языком власти, оборачивался языком советского. Для государств с иным национальным языком это позволяло установить дистанцию с советским. Для русскоязычных создает огромную трудность: отстраненное, дистанцированное описание определенного периода XX века в XXI веке становится невозможным, поскольку язык описания совпадает с языком объекта описания. А отказ от этого языка становился отказом от разговора об объекте – т.е. о советском⁵⁶.

Языковые трансформации очень скоро после революции были замечены современниками. Проблемы с языком проявились сразу же после октябрьских событий 1917 года. Новая (чаемая) реальность не давалась в описаниях и представлениях (репрезентациях прошлого и будущего, бывшего и небывшего). С этим пытались работать по-разному: например, обращаясь к ресурсам церковного дискурса⁵⁷; или работая с художественными (нелитературными) текстами, где вербальное слово играло вспомогательную роль в формировании смыслов.

Один из моих любимых примеров – информационная заметка в «Известиях» 1 мая 1918 года (первая попытка большевиков работать с праздниками как репрезентацией ценностей). Тогда в Москве в 12 часов ночи была запущена ракета и таинственный голос обратился к красноармейцам в Кремле: «Кто-то в темноте в нескольких словах приветство-

⁵⁶ Отречение от советского может обернуться отказом от русского языка, чему свидетелями мы стали в украинских событиях, когда вслед за «ленинопадом» последовало требование отказа от русского языка как государственного.

⁵⁷ По мнению Б. Успенского в исторически сложившейся специфической культурно-языковой ситуации в России к началу XX в. существовало две возможности повысить культурный статус языка: обращения или к славянизмам (церковнославянскому), или к заимствованиям. Первый путь должен был быть более понятным массам, и некоторое время пытались идти именно по этому пути. Успенский приводит пример с фразой «Да здравствует советская власть!», которая и по лексике, и по грамматике принадлежит церковнославянскому языку. Современный русский язык не имеет средств для ее перевода, но в ситуации до 18 века, когда органического единства русского и словенского не было, фраза выглядела бы приблизительно так: А свѣтскѣй волости здоровѣ быти» (Успенский 1994. С. 187-188).

вал товарищей с наступающим праздником труда и предложил встретить его пролетарской молитвой – Интернационалом»⁵⁸.

Попытки использовать церковнославянский как ресурс для разговора о высоком (все эти «новые пролетарские храмы», «пролетарские святки», «пролетарская панихида» и т.д.) ощущались как нелепые. Нехватка слов начинает казаться изъяном языка. Ощущение необходимости реформы естественного языка не ослабевало несколько лет. Декрет о введении новой орфографии, принятый СНК 10 октября 1918 г., «в целях облегчения широким массам усвоения русской грамоты и освобождения школы от непроизводительного труда при изучении правописания», проблемы не решал, и, скорее, носил технический характер⁵⁹. Эффектная мысль об интернационализации алфавита («вообще национальный алфавит есть преграда на путях к международной солидарности масс»⁶⁰) в реальность не воплотилась. Искусственные языки – эсперанто, эдо и др. – при всей популярности остались экзотическими проектами.

Но ведь не только власти и революционные массы мучились! Профессионалов не оставляло ощущение несоответствия существующего языка меняющейся действительности. Вот характерные примеры из статьи И. Киселева «Революция и язык» – это еще энтузиазм 1919 года, не реакция на процесс, а предчувствие процесса⁶¹: «Великая переживаемая Россией революция расшатала все основы существовавшего до нее общественного порядка. <...> Неужели эпоха бурного, коренного, социального переустройства России отозвалась на языке лишь в той степени,

⁵⁸ Встреча 1-го Мая // Известия. 1918. № 87. 1 мая.

⁵⁹ Другой точки зрения придерживался Вяч. Иванов, изложив ее в статье «Наш язык» в подготовленном еще летом 1918 года «сборнике статей о русской революции» «Из глубины». «Чувствование языка в категории орудийности составляет психологическую подоснову и пресловутой орфографической реформы», которая опасна обеднением языка через его обмирщение. «Вследствие раннего усвоения многочисленных влияний и отложений церковно-славянской речи наш язык является ныне единственным из новых языков по глубине впечатления в его самостоятельной и беспримесной пламенной стихии – духа, образа, строя словес эллинских, эллинской “грамоты”. Через него невидимо сопричастны мы самой древности: не запрещена и внеположна нашему народному гению, но внутренне сопряжена ему мысль и красота эллинские; уже не варвары мы, поскольку владем собственным словом и в нем преемством православного предания, оно же для нас – предание эллиновства». (Цит. по: Иванов. 1994. С. 398, 397). Для Иванова русский язык «двуипостасный», сросшийся с «глаголами церкви».

⁶⁰ Эфрос 1920. С. 18. Эта та точка зрения, которую автор данной статьи цитирует для того, чтобы опровергнуть.

⁶¹ Автор еще не может четко показать, что не так. Постулируя необходимость и неизбежность перемен, он, например, забирается в филологические дебри и доказывает, что выражения «по небу, на небе, в небе» являются реакционными, так как они «отражают в себе нечто плоское, ограниченное, конечное». А «такое отражение сущности неба в языке наших дней является реакционным явлением, так как оно, не соответствуя нашим научным представлениям о небе, притупляет наш ум, ограничивает полет нашей души».

как это подытоживается декретом о переходе к новой орфографии?»; «Великая русская революция, строящая на развалинах старого новый общественный строй, не могла так же разрушающе и, одновременно, созидаяще, не отразиться и на нашем языке, поскольку язык есть... внешнее отражение представлений человека об окружающей его вселенной или, другими словами, поскольку он есть внешнее отражение жизни. Следовательно, наша революционная действительность диктует нам сейчас не только проведение в жизнь новой орфографии... но она диктует нечто гораздо большее: необходимость коренного, соответствующего этой революционной действительности, пересмотра языка, необходимость развития его на строго научных основах»⁶².

Довольно быстро большевикам стало понятно, что другого языка (кроме русского) у них для народа нет. Придется объясняться на нем. Процесс оказался настолько интенсивным, что вызывал интерес, а затем и осторожные опасения специалистов. Актуальные изменения в языке стали объектом исследования. В 1920-х гг. появились десятки статей в газетах, журналах и сборниках, вышло несколько книг.

В Берлине в 1923 г. вышла книжка С.И. Карцевского, исходный посыл которой таков: «События последних лет не могли не отразиться на языке, этом главнейшем орудии общения между людьми и средстве высказывания и самовыражения». Автор считает началом трансформации языка 1905 год, область его интересов – изменение лексики. На основе своих наблюдений он замечает: «Нет сомнений – это “язык революции”. Напротив, нет никаких оснований говорить о “революции языка” <...> дух языка определяется его грамматикой, а не словарем. В русской же грамматике не наблюдалось за последние годы сколько-нибудь серьезных сдвигов». Однако изменения, «наблюдающиеся в русском языке, являются обычными нормальными языковыми процессами, но с ускоренным темпом»⁶³.

Книга не осталась незамеченной в советской России. С автором полемизирует Г.О. Винокур в появившейся два года спустя книге о послереволюционных языковых процессах, которые понимаются как неизбежные в языке. С точки зрения Винокура, «несомненными дефектами отмечена сама постановка его вопроса о “революции языка”. Что в самом деле следует понимать под этим метафорическим выражением? В каком смысле можно утверждать, что “дух языка” определяется не словарем, а грамматикой? Но нужно поставить иной вопрос: какие же новообразования вообще могут нарушать эти рамки нормального? <...> Язык есть культурная традиция: основные схемы этой традиции, ее крайние границы могут очевидно измениться только с изменением самой культуры. <...> какие бы новообразования ни вбирал в себя язык

⁶² Киселев 1919. С. 33, 43.

⁶³ Карцевский 1923. С. 3, 64-65, 70.

– все эти новообразования ни в каком отношении традиции нарушить не могут: рамки языковой традиции для этого достаточно широки и вместительны». То есть, с одной стороны, при таком подходе вопрос о революции вроде бы вообще не стоит. Но с другой, в пределах наличной политической культуры случилась революция социальная. «Это дает нам условное право говорить и о “революции” лингвистической. Для того, чтобы оправдать подобную терминологию, достаточно признать лишь, что русский язык пережил такие изменения, которые хотя и не заменяют старую русскую грамматику новой, но все-таки сообщают ей некоторые непривычные отклонения и маловероятные прежде особенности. Изменения эти принципиально ничего невозможного, небывалого, существенно противоречащего традиции – не заключают. Однако само рождение их есть рождение *sui generis* “революционное”, потому что планомерная эволюция лингвистических форм не давала никаких оснований их предполагать или предвидеть»⁶⁴ (сама проговорка про аномальное ускорение языковых процессов у Карцевского, по мнению Винокура, свидетельствует именно об этом).

На констатации ситуации автор не останавливается. Коль скоро революция в таком виде случилась, становится, по его мнению, законным вопрос о сознательной лингвистической деятельности и организации языковых процессов «по определенному руслу». Так появляется понятие «языковой политики» как «исправления недочетов нашего лингвистического быта»: «Вопрос о возможности сознательного, активного и организующего отношения общества к языку как социальной традиции»⁶⁵. Впрочем, бодрый пафос языкового строительства как части культурного для середины 1920-х вполне закономерен.

В работах Карцевского и Винокура язык рассматривался как надличностное образование, но возможен был подход и с точки зрения говорящего (вполне конкретного) человека⁶⁶. Вышедшая в 1928 г. книга крупного лингвиста (скоро он станет членом-корреспондентом АН) А. Селищева⁶⁷ ставила вопрос аккуратно-невнятно: «Цель работы – осветить различные стороны языковых переживаний последних лет». Автор исходит из того, что речь – социальна; она формирует внешние нормы по отношению к индивиду, которые воздействуют принудительно; с соци-

⁶⁴ Винокур 1925; 1929. Цитаты даются по изданию: Винокур 2006. С. 116-119.

⁶⁵ Там же. С. 140.

⁶⁶ В 1924 г. вышел специальный номер журнала «ЛЕФ», посвященный языку Ленина со статьями Б. Эйхенбаума («Основные стилистические тенденции в речи Ленина»), Ю. Гынянова («Словарь Ленина-полемиста»), Б. Казанского («Речь Ленина»), В. Шкловского («Ленин как деканонизатор»), Л. Якубинского («О снижении высокого стиля у Ленина»), Б. Томашевского («Конструкция тезисов»). В следующем году в Харькове вышла книга: Финкель 1925.

⁶⁷ Селищев 1928.

альными переменами связано и то, что иногда интенсивность языковых процессов чрезвычайно возрастает. Эта книга до сих пор остается лучшим исследованием проблемы. Дело даже не в том, что, оперирующий сотнями примеров, Селищев смог описать и классифицировать не случаи, а тенденции. Он подошел (хотя и не артикулировал) к очень серьезному выводу об изменении языкового стандарта. В. Живов отмечает, что Селищев при объяснении примеров некоторые вещи (очевидные или весьма вероятные, но связанные с дискомфортными характеристиками представителей власти) недоговаривает, однако «каковы бы ни были недостатки селищевских объяснений, его лингвистические наблюдения чрезвычайно пронизательны» и фиксируют в конечном итоге отталкивание от прежнего дискурса и дискредитацию прежнего языкового стандарта. «Язык революционной эпохи – это прежде всего специфический социальный инструмент, входящий в набор орудий культурной революции. Его предназначение состоит в расправе со старой социально-культурной элитой и в конструировании элиты новой, для которой “птичий язык” революции служит символическим индикатором новой лояльности»⁶⁸.

Я бы хотела обратить внимание не столько на недоговоренность (дистанция чуть ли не в сто лет может исказить оптику), сколько на недоделанность книги. Последние четыре главы очевидно скомканы, они отличаются не только уровнем концептуальности и продуманности комментария, но и просто – объемом. Повторение одних и тех же примеров в разных разделах (то, что Живов понимал как недостаток классификации) я бы тоже скорее отнесла за счет некоторой (вдруг наступившей) торопливости. И опять же с временной дистанции можно предположить, что уже год спустя книга бы не вышла. Наступали времена полного господства «марксистского учения о языке», связанного с именем Н. Марра, время наблюдений и анализа заканчивалось, начиналось время теории и практики языкового строительства. Языком заниматься стало некогда – занимались вопросами языкознания. Считается, что Селищев не был борцом на поле лингвистики, как, например, Е. Поливанов, однако это торопливое издание свидетельствует о другом. Знал ли он о наступающей несвоевременности своих заметок? Думаю, да. «До 1928–1929 гг. марксизм был в советском языкознании не монопольным, но влиятельным направлением, пользовавшимся поддержкой сверху»⁶⁹. Для профессионала «направление ветра» было очевидным. Потому и торопился.

Дальше начинается печальная советская история языка, когда язык оказывается все теснее связан с политикой и идеологией, все больше нарастает административный зуд его регламентации, да и сама практика не способствует развитию яркого, образного языка, связанного с развитием человеческой личности. Русский превращается в советский. Усво-

⁶⁸ Живов 2005. С. 184, 190.

⁶⁹ Алпатов 1993. С. 277.

ение сложной практики, создание традиции – дело долгое, сложное и неблагодарное. Есть путь противоположный – редукция этой самой практики и превращение ее в массовую.

Перевод рефлексивных (творчество, память и т.д.) практик в нерелексивные – сильная сторона советской власти. И ее характерная черта. Может быть, поэтому о советском так сложно думать. Его можно переживать, но тогда болезненный опыт становится довлеющим. Его можно реконструировать, но при этом неизбежна рационализация. Его сложно осмыслить, поскольку это не было внутренней установкой функционирования системы.

Вот уже третий десяток лет мы пытаемся определить советское – и терпим неудачу. В начале 2000-х я присутствовала при одной из попыток описать неопишемое (слово «советское» было ключевым в названии конференции): почти каждый из докладов был чем-то интересен, но не складывался ни нарратив, ни дискурс. Наконец, во время общего обсуждения, все стало очевидным: зал разделился на две части по возрастному признаку. И две группы людей говорили о разном: те, чья жизнь пришлась на советский период, настаивали на экзистенциальном опыте, извлекаемом из объекта под названием «советское», те же, чья жизнь советское время захватило краем (светлым краем детства), в своих исследованиях имели дело с конструктом (принимаемым за реконструкт), не имевшим эмоциональной ауры. И это был тот предел, иже не перейдешь. Прошло еще лет десять. Работ становилось все больше. Старшее поколение начало убывать. Высказывания не случались. Случилась ностальгия по невиденному и непережитому.

Надо память до конца убить

Итак, в случае разговора о смерти в России XX века мы имеем дело не просто с отсутствием коммуникации, а с отсутствием условий для нее. Задача для интересующихся ставится нетривиальная – установление контуров того, чего нет; исследование лакун. «Смерть и коллективное забвение концептуально представлены в языке и культуре как два вида небытия. Жизнь и коллективная память – это два вида бытия. Если жизнь – это бытие, а смерть – это небытие, то коллективная память концептуализируется как ино-бытие, а коллективное забвение – ино-небытие. (Этимология забвения, забытия связана с быть, бытие: то, что за бытием)»⁷⁰.

Задача почти невыполнимая и соблазняющая квазирешениями. «Очень просто впасть в отчаяние перед лицом русской истории смерти, с ее летописью насилия – и государственного, и человеческого – и искать объяснение в странностях русской идентичности: дешеви́зна человеческой жизни, климат, культура, привычка»⁷¹.

⁷⁰ Брагина 2003. С. 6.

⁷¹ Merridale 2000. P. 63.

Нежелание вспоминать приводит к уничтожению следов прошлого – не помню, значит, не было. «И в религиозных, и в социокультурных практиках смерти и забвению противостоит идея сохранения следа, что связано с представлениями о символическом продлении жизни, или неполной (неокончательной) смерти. <...> Сохранение следа умершего обеспечивается ритуалами (как религиозными, так и светскими, гражданскими). <...> Память также выполняет ритуальную функцию: она хранит отпечатки, следы, образы, уберегая от полного забвения. Хранение следов, образов в памяти связано с представлениями о вечности и бессмертии. Включение в память соотносится с включением в вечность»⁷².

В отношениях с мертвыми средой коммуникации становится память – это может быть показано анализом языка: «...языковой образ памяти коннотативно связан с идеей вечной жизни, верой в бессмертие человеческой души. Память живущих выступает как символическое пространство, в котором продолжается жизнь умерших. Она концептуализируется как пограничная область между бытием и небытием, как место символической встречи живых и мертвых. Устойчивые представления о том, что живущие, вспоминая умерших (воскрешая их образы в своей памяти), тем самым продлевают их символическое существование, закрепилось во фразеологизмах, используемых как верующими, так и атеистами»⁷³. Но и здесь мы должны иметь в виду анализ лакун.

Для религиозного взгляда на мир память оказывается еще и инструментом, связывающим человека с вечным. «Поминование», «память», «вспоминание» – все это переводы древнееврейского слова *zikkaron*, память. Но в древнееврейском *zikkaron*, в отличие от того, что память означает для современного человека, – не пассивное действие, способность человека «помнить», то есть воссоздавать в воображении то, чего больше нет, то, от чего человек отделен временем, расстоянием или смертью. «Вспоминание», «память» – это активный и прежде всего божественный дар. Все существующее <...> существует потому, что Бог держит его в Своей памяти, потому, что он помнит его. Бог помнит нас, и мы живы, и смерть, таким образом, выпадает из памяти Божией. «Что есть человек, что Ты помнишь его?» (Пс.8:5)»⁷⁴.

Специфичность ситуации российского опыта проявляется не только на уровне выраженности самой памяти, но и на уровне изучения ее. Вряд ли можно считать релевантным применение для ее анализа сетки понятий, уже выработанных при изучении Холокоста. Этим отличается книга А. Эткінда, который, во-первых, легко переносит психоаналитическую проблематику (и соответственно аргументы объяснения) на сферу коллективных процессов, а во-вторых, использует понятия (осо-

⁷² Брагина 2003. С. 8.

⁷³ Там же. С. 10.

⁷⁴ Протопресвитер Александр (Шмеман) 2013. С. 124.

бенно активно – «травма»), выработанные при описании Холокоста, не проблематизируя их. Противоречия с самим собой не смущают. «Доменик Ла Капра выделил две типичные реакции на травму: конструктивное “преодоление” и навязчивое “воспроизводство” тревожащего события. Я бы добавил к ним третью реакцию – “осмысление” травмы или катастрофы»⁷⁵. Вообще-то автор сам все время натывается на то, что ничего этого в России не случилось.

Столкнувшись с российским феноменом переживания катастрофического прошлого Кэтрин Мерридейл констатировала неожиданные (и непонятные, я бы даже сказала – когнитивно некомфортные) для себя вещи: «Идея о психологическом разрушении – психическом расстройстве, травме, центральной теме литературы о Холокосте – отвергается большинством русских. Даже психологи и психиатры сомневаются в этом, а для многих старых людей, кто выжил в сталинские времена, мысль сама по себе представляется странной. Они не могут обозначить эту травму, и они не понимают ее привилегированного места в западном подходе к пониманию насилия и его последствий. Я пытаюсь понять, как это может быть. Часть ответа в том, что душевные болезни долго оставались в России табуированными. Но также возможно, что специфический диагноз и его лечение настолько чужды русскому способу понимания жизни, смерти и индивидуальным потребностям, что понятие психологической травмы полностью нерелевантно российскому взгляду, ровно настолько же, насколько импортная техника бессмысленна в сибирскую зиму»⁷⁶. Английская исследовательница сомневается в необходимости использовании чужого понятия. «Травма, так или иначе, только одна из многих издержек насилия и смерти. У людей, встреченных мной в России, определенно находились другие слова, чтобы описать заплаченную ими цену». Травма действительно предполагает осознанность как таковую, она имеет отношение к «тонким материям» человеческой сущности, здесь же психологические страдания были тем, что не воспроизводилось в коллективной памяти – они были «излишней роскошью в их мире голода, холода и отсутствия элементарной физической защищенности»⁷⁷.

Мерридейл отмечает постоянное удивление ее респондентов самой попыткой разговора о смерти – они согласны были говорить лишь о репрессиях. «Психоаналитики утверждают, что память о травме часто подавляется. Бывшие заключенные скептически относятся к этому – и отрицают, что они травмированы. Рутинная смерть, утверждают они, не была проблемой, также как голод, холод, тяжелый труд – вещи, которые люди научились воспринимать как часть своего существования»⁷⁸. Мер-

⁷⁵ Эткин 2016. С. 121.

⁷⁶ Merridale 2000. P. 20-21.

⁷⁷ Ibid. P. 23.

⁷⁸ Ibid. P. 266.

ридейл отмечает иронию по поводу психоанализа со стороны русских, включая и профессиональных психологов. Рассуждения о травме, приложенные к опыту Гулага, дают совершенно иную картину последствий: если в теории Холокоста травма вела к виктимизации, то в советском случае – к брутализации выживших. Применительно к Холокосту можно заметить, что смерть не разрывает коммуникацию внутри сообщества, у нас это выглядит по-другому. И требует других слов. Подавление общей памяти как акт государственного насилия и однозначно принимаемый приоритет преобладания общих интересов над частными, заставляет выживших говорить о другом и по-другому. И требует от исследователей других категорий. «Если исцеление – это та метафора, которую мы должны использовать, тогда русская модель – не психоанализ – индивидуальной, уникальной биографии – а когнитивная психотерапия»⁷⁹.

Можно предположить, что разность предлагаемых подходов у Мерридейл и Эткинда связана со спецификой исходного материала. Мерридейл в рамках устной истории работала с большим количеством интервью, взятых у «обычных» людей, Эткинд же опирался на письменные документы глубоко индивидуального характера, принадлежащие представителям «интеллектуальной и творческой элиты». Однако уже больше десятилетия назад о невозможности такого подхода предупреждала Ирина Паперно, ссылаясь как раз на самые что ни на есть элитарные мемуары интеллигенции: «Перед лицом личных свидетельств из Советской России, я предпочитаю отложить, насколько это возможно, введение объясняющих категорий, выработанных западным научным сообществом. Они включают в себя “память” и “коллективную память”, в той мере в какой они создают альтернативу “историческому сознанию” и “истории”; близкие понятия “свидетельство” и “травма”, поскольку они предполагают терапевтическую природу воспоминания и раскрытия; и “освоение прошлого”»⁸⁰.

Обилие личных повествований в 1990-е гг. (предмет анализа И. Паперно) проявило открывшееся чувство историзма на уровне личности; мемуары оказались востребованы как интеллигентский способ конструирования идентичности, дающий ощущение себя если не деятелями истории, то, несомненно, свидетелями. Автор констатирует согласие героев на статус жертвы и личную готовность свидетельствовать. Казалось бы, для этих источников категории, взятые из психологии, могли быть более-менее приемлемы. И тем не менее: «Что же с категориями “памяти”, “свидетельства”, “травмы”, и “освоения прошлого”, которые продуктивно применялись к повествованиям о Холокосте? Они могли бы быть применимы к личным воспоминаниям о советском опыте, но их далеко недостаточно для интерпретации. Писать о своей жизни (или читать о жизни

⁷⁹ Ibid. P. 418.

⁸⁰ Paperno 2002. P. 577-578.

других) значит не только вспоминать и осваивать прошлое. Речь идет также о замещении пустоты постсоветского настоящего»⁸¹.

Работая с обширным материалом интервью выживших, Мерридейл замечает: «стратегия, которая полностью отрицается всеми спасшимися русскими, – это свидетельствование»⁸². Ей часто приходится говорить не только о нежелании вспоминать тяжелые и мерзкие реалии и страхи, но и о нежелании выработать общие рамки для трансляции подобных моментов. Молчание – категория, отличная от забвения, оказывается релевантной для русской ситуации.

Н. Элиас утверждает, что интерес к смерти в социуме находится в обратной зависимости от степени предсказуемости жизни, т.е. чем стабильнее жизнь, тем чаще смерть затушевывается в общественном восприятии. Однако здесь надо различать отсутствие интереса и табуированность – социальное это вытеснение или властное. О том же говорит и З. Бауман: «Смертность и бессмертие (а также их воображаемая оппозиция, конструируемая как культурная реальность через копируемые мысли и практики) утверждают и организуют жизненные стратегии. Все человеческие общества используют их в той или иной форме, но культуры могут играть на повышение или понижение значимости проблем уклонения от смерти в рамках жизни»⁸³.

Последняя прижизненная публикация Ю.М. Лотмана в 1992 г. была посвящена смерти: «Начало-конец и смерть неразрывно связаны с возможностью понять жизненную реальность как нечто осмысленное»; «Линейное построение культуры делает проблему смерти одной из доминантных в системе культуры. Религиозное сознание – путь преодоления смерти “смертью смерть поправ”. Однако культура слишком погружена в человеческое пространство, чтобы ограничиться этим и просто снять проблему смерти как мнимую. Понятие смерти (конца) не может быть решено простым отрицанием уже потому, что здесь пересекаются космические и человеческие структуры <...> Но понять место смерти в культуре – значит осмыслить её в прямом значении этих слов, т.е. приписать ей смысл»⁸⁴.

Для русской исследовательской традиции это могло бы стать началом разговора. Но не стало.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алпатов В. М. Марр, марризм и сталинизм // Философские исследования, 1993. № 4. С. 271-288.
- Брагина Н.Г. Память и прошлое: языковые образы, культурные практики // Известия РАН. Сер. литературы и языка, 2003. Т.62. №5. С. 1-13.
- Винокур Г. Культура языка. М.: URSS, 2006. 352 с.

⁸¹ Ibid. P. 610.

⁸² Merridale 2000. P. 417.

⁸³ Bauman 1992. P. 9.

⁸⁴ Лотман 1994. С. 418, 420.

- Встреча 1-го Мая // Известия. 1918. №87. 1 мая.
- Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. 1989. С. 114-135.
- Еремеева С.А. “В вихре великом не гинут бесследно”: новая смерть для борцов за новую жизнь // Вестник Омского университета. Серия "исторические науки", 2014. № 4. С. 23-34.
- Живов В. Язык и революция. Размышления над старой книгой А.М. Селищева // Отечественные записки. 2005. № 2 (23). С. 175-200.
- Закович Н.М. Советская обрядность и духовная культура. Киев: «Наукова думка», 1980. 222 с.
- Иванов В. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
- Карцевский С.И. Язык, война и революция. Берлин: Рус. универс. изд-во, 1923. 74 с.
- Керженцев В. Еще об интеллигенции // Известия. 1918. № 227. 18 октября.
- Киселев И. Революция и язык // Вестник жизни. 1919. № 6-7. С. 33-43.
- Копелев Л. Умершие приказывают – жить долго! (Пер. с нем. А. Егоршева) // Иностранная литература. 1998. № 2. С. 229-232.
- Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: «Восточная литература», 2001. 142 с.
- Лотман Ю.М. Смерть как проблема сюжета // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Изд. «Гнозис», 1994. С. 417-430.
- Луначарский А.В. Интеллигенция в ее прошлом, настоящем и будущем. М.: «Новая Москва», 1924. 80 с.
- Лурье С. Танго с Курносой (Рец.: Владимир Янкевич, «Смерть») // Петербургский книжный вестник. URL: <http://bookman.spb.ru/12/Death/Death.htm>
- Маслинская (Леонтьева) С.Г. «По-пионерски жил, по-пионерски похоронен»: материалы к истории гражданских похорон 1920-х гг. // Живая старина, 2012. № 3. С. 49-52.
- Первый Всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет. Репринтное воспроизведение издания 1934 года. М., 1989. 720 с.
- Полищук Н.С. Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон») // Советская этнография, 1991. № 6. С. 25-39.
- Протопресвитер Александр (Шмеман). Литургия смерти и современная культура. М.: ГРАНАТ, 2013. 176 с.
- Руднев В.А. Советские праздники, обряды, ритуалы. Л.: Лениздат, 1979. 206 с.
- Селищев А. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет 1917–1926. М.: «Работник просвещения», 1928. 248 с.
- Смит С. Спасение души в Советской России // Неприкосновенный запас, 2009. №2(64). С. 245-258.
- Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2012. № 3. С. 430-463.
- Уорнер У. Живые и мертвые. М; СПб.: Университетская книга, 2000. 671 с.
- Эфрос А. Интернационализация алфавита // Москва, 1920. № 5. С. 18-19.
- Янкевич В. Смерть (Пер. с фр.). М.: Изд-во Литературного института, 1999. 448 с.
- Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: «Гнозис», 1994. 239 с.
- Финкель А. О языке и стиле Ленина. Вып. 1. Харьков 1925.
- Эткинд А. Кривое горе: Память о непогребенных / автор. пер. с англ. В. Макарова. М.: НЛЮ, 2016. 328 с.
- Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity, 1992. 210 p.
- Davies D. J. A Brief History of Death. Wiley-Blackwell, 2005. 204 p.
- Elias N. The loneliness of the dying/ trans. by E. Jepson. N.Y., L.: Continuum, 2001. 96 p.

- Fowler B. *The Obituary as Collective Memory*. N.Y., L.: Routledge, 2007. 296 p.
- Hosking G., Prof., School of Slavonic & East European Studies, October 2001. (<http://www.history.ac.uk/reviews/review/229>).
- Kemppainen I. *Death and modernization // Dying and death in the 18th-21st century Europe* / Ed. Marius Rotar and Adriana Teodorescu. Cambridge, 2011. P. 10-17.
- Kitch C.L., Hume J. *Journalism in a Culture of Grief*. N.Y., L.: Routledge, 2008. 272 p.
- Metcalf P., Huntington R. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge, 1991. 258 p.
- Merridale C. *Night of Stone: Death and Memory in Russia*. London: Granta, 2000. 512 p.
- Paperno I. *Personal Accounts of the Soviet Experience // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2002. Vol. 3. № 4. P. 577-578.
- 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. 1-9.
- Walter T. *The Revival of Death*. N.Y., London: Routledge. 1994. 240 p.

REFERENCES

- Alpatov V. M. Marr, marrizm i stalinizm // *Filosofskie issledovaniya*, 1993. № 4. S. 271-288.
- Bragina N.G. Pamyat' i proshloe: yazykovye obrazy, kul'turnye praktiki // *Izvestiya RAN. Ser. literatury i yazyka*, 2003. T.62. №5. S. 1-13.
- Vinokur G. *Kul'tura yazyka*. M.: URSS, 2006. 352 s.
- Vstrecha 1-go Maya // *Izvestiya*. 1918. №87. 1 maya.
- Gurevich A.Ya. Smert' kak problema istoricheskoi antropologii: o novom napravlenii v zarubezhnoi istoriografii // *Odissei. Chelovek v istorii*. 1989. S. 114-135.
- Eremeeva S.A. "V vikhre velikom ne sginut bessledno": novaya smert' dlya bortsov za novuyu zhizn' // *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya "istoricheskie nauki"*, 2014. № 4. S. 23-34.
- Zhivov V. Yazyk i revolyutsiya. Razmyshleniya nad staroi knigoi A.M. Selishcheva // *Otechestvennye zapiski*. 2005. № 2 (23). S. 175-200.
- Zakovich N.M. *Sovetskaya obryadnost' i dukhovnaya kul'tura*. Kiev: «Naukova dumka», 1980. 222 s.
- Ivanov V. *Rodnoe i vselenskoe*. M.: Respublika, 1994. 428 s.
- Kartsevskii S.I. *Yazyk, voina i revolyutsiya*. Berlin: Rus. univers. izd-vo, 1923. 74 s.
- Kerzhentsev V. Eshche ob intelligentsii // *Izvestiya*. 1918. № 227. 18 oktyabrya.
- Kiselev I. *Revolutsiya i yazyk* // *Vestnik zhizni*. 1919. № 6-7. S. 33-43.
- Kopelev L. Umershie prikazyvayut – zhit' dolgo! (Per. s nem. A. Egorshcheva) // *Inostrannaya literatura*. 1998. № 2. S. 229-232.
- Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noi antropologii*. M.: «Vostochnaya literatura», 2001. 142 s.
- Lotman Yu.M. *Smert' kak problema syuzheta* // Yu.M. Lotman i tartusko-moskovskaya semioticheskaya shkola. M.: Izd. «Gnozis», 1994. S. 417-430.
- Lunacharskii A.V. *Intelligentsiya v ee proshlom, nastoyashchem i budushchem*. M.: «Novaya Moskva», 1924. 80 s.
- Lur'e S. Tango s Kurnosoi (Rets.: Vladimir Yankelevich, «Smert'») // *Peterburgskii knizhnyi vestnik*. URL: <http://bookman.spb.ru/12/Death/Death.htm>
- Maslinskaya (Leont'eva) S.G. «Po-pionerski zhil, po-pionerski pokhoronen»: materialy k istorii grazhdanskikh pokhoron 1920-kh gg. // *Zhivaya starina*, 2012. № 3. S. 49-52.
- Pervyi Vsesoyuznyi s"ezd sovetskikh pisatelei. *Stenograficheskii otchet*. Reprintnoe vozproizvedenie izdaniya 1934 goda. M., 1989. 720 s.
- Polishchuk N.S. *Obryad kak sotsial'noe yavlenie (na primere «krasnykh pokhoron») // Sovetskaya etnografiya*, 1991. № 6. S. 25-39.
- Protopresviter Aleksandr (Shmeman). *Liturgiya smerti i sovremennaya kul'tura*. M.: GRANAT, 2013. 176 s.
- Rudnev V.A. *Sovetskie prazdniki, obryady, ritualy*. L.: Lenizdat, 1979. 206 s.

- Slushchev A. Yazyk revolyutsionnoi epokhi. Iz nablyudeniï nad russkim yazykom poslednikh let 1917–1926. M.: «Rabotnik prosveshcheniya», 1928. 248 s.
- Smit S. Spasenie dushi v Sovetskoï Rossii // Neprikosnovennyi zapas, 2009. №2(64). S. 245–258.
- Smolkin-Rotrok V. Problema «obyknovennoi» sovetsoï smerti: material'noe i dukhovnoe v ateisticheskoi kosmologii // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom, 2012. № 3. С. 430–463.
- Uorner U. Zhivye i mertvye. M; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 671 s.
- Efros A. Internatsionalizatsiya alfavita // Moskva, 1920. № 5. S. 18–19.
- Yankelevich V. Smert' (Per. s fr.). M.: Izd-vo Literaturnogo instituta, 1999. 448 s.
- Uspenskii B.A. Kratkii ocherk istorii russkogo literaturnogo yazyka (XI–XIX vv.). M.: «Gnozis», 1994. 239 s.
- Finkel' A. O yazyke i stile Lenina. Vyp. 1. Khar'kov 1925.
- Etkind A. Krivoï gore: Pamyat' o nepogrebennykh / avtor. per. s angl. V. Makarova. M.: NLO, 2016. 328 s.
- Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity, 1992. 210 p.
- Davies D. J. A Brief History of Death. Wiley-Blackwell, 2005. 204 p.
- Elias N. The loneliness of the dying / trans. by E. Jepson. N.Y., L.: Continuum, 2001. 96 p.
- Fowler B. The Obituary as Collective Memory. N.Y., L.: Routledge, 2007. 296 p.
- Hosking G., Prof., School of Slavonic & East European Studies, October 2001. (<http://www.history.ac.uk/reviews/review/229>).
- Kempainen I. Death and modernization // Dying and death in the 18th–21st century Europe / Ed. Marius Rotar and Adriana Teodorescu. Cambridge, 2011. P. 10–17.
- Kitch C.L., Hume J. Journalism in a Culture of Grief. N.Y., L.: Routledge, 2008. 272 p.
- Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge, 1991. 258 p.
- Merridale C. Night of Stone: Death and Memory in Russia. London: Granta, 2000. 512 p.
- Paperno I. Personal Accounts of the Soviet Experience // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2002. Vol. 3. № 4. P. 577–578.
- 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. 1–9.
- Walter T. The Revival of Death. N.Y., London: Routledge. 1994. 240 p.

Еремеева Светлана Анатольевна, кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры Истории и теории культуры РГГУ; u5020@yandex.ru

Death memory. What happened to it in the (post) Soviet Russia?

Death is a universal characteristic of life and culture, however, the discourse of death differs from culture to culture. Memory of death and of the experience of death is a part of “normal” history and culture, and studying of this – a part of the humanities. Thus, it seems fruitful to study the context of death (historical, political, social and personal) because it is cultural. The cultural dimension of death is analysed in the article. A study of presence, absence or a taboo one and interest towards death and discussions of it reveals some important markers of a particular historical and cultural situation. The history of Russia in the 20th century led to a situation when real closeness of death to everyone made the discourse of death a taboo, and its studies were marginalized. Now, the emerging interest to the topic is evident, but language and discourse for its public representation are absent; there are also some terminological problems (as a part of the discourse).

Keywords: death, discourse of death, death studies, memory studies, Russian culture in the 20th – 21st century.

Eremeyeva Svetlana, PhD (Culturology), senior lecturer, Department of Theory and History of the Humanities (Russian State University for the Humanities; u5020@yandex.ru