

2.

ИЗ ЧЕГО СОСТОЯТ РИТУАЛЫ БЕДСТВИЯ? обязательства памяти, община страдания, границы иномирного и новые категории

Обряды бедствия, или окказиональные обряды, изучены антропологами и этнографами хуже других типов ритуалов — переходных и календарных. Причин такому положению дел, на мой взгляд, несколько. Прежде всего общество, которое изучают сторонние исследователи, не спешит делить-

ся своими проблемами с чужаками. Бедствия — не самая престижная тема для презентации. Другая причина состоит в том, что исследование обрядов бедствий требует от антрополога эмпатии, соучастия и отказа от оценок. А это не самая простая задача в поле чужой культуры. И третья из лежащих на поверхности причин: участники обрядов бедствий обращаются к магии и области метафизического. Описание метафизических оснований ритуала ставит исследователя в сложное положение: необходимо следовать рациональному образу мысли, одновременно принимая объяснения и логику интерпретаций своих информантов. Ритуалы бедствия так и остаются «окказиональными» случаями антропологии. Схемы обрядов перехода Арнольда ван Геннепа и календарных обрядов В. Я. Проппа являются общим местом гуманитарных наук, но общей схемы обрядов бедствия не создано.

В поисках теоретических оснований для анализа окказиональных обрядов я обратилась к трудам Виктора Тернера. При анализе ритуалов племени ндембу¹ он предлагает методологический инструментарий, который можно приложить как к описаниям обрядов бедствия других культур, так и к современному опыту проживания эпидемии.

Прежде чем перейти к собственно схеме ритуала бедствия, я хочу обозначить два аспекта взаимоотношений бедствия и ритуала. Во-первых, это коллективная память о прожитых бедствиях, воплощенная в календарных ритуалах. Во-вторых, исполнение «нормальных» обрядов в ситуации бедствия.

В разговоре о коллективной памяти я предлагаю обратить внимание на формы не узурпи-

¹ Ндембу — племя, проживающее в Северо-Западной Замбии. Принадлежит народности лунда (*балуанда*), живущему на северо-востоке Анголы, северо-западе Замбии и на юге Конго. Язык ндембу считается лингвистами диалектом лунда.

рованной государством памяти о бедствиях. То, что в современном мире память о травмах и бедствиях является политическим ресурсом, доказывают так называемые войны памяти. Эта тема в последнее время стала актуальной и для исторических исследований, и для политических дебатов. Разнообразие кейсов подобных «войн» представлено в коллективной монографии «Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. Акторы, институты, нарративы»². Войны памяти, отмечают составители, регулярно разгораются между государствами на международной арене (см. российско-эстонский политический конфликт по случаю демонстрация «Бронзового солдата» в центре Таллинна в 2007 г.). Но и в масштабах отдельно взятого государства, особенно это касается постсоветских государств, общественное согласие не было достигнуто. Войны ведут политические силы внутри стран, война идет между гражданами и властью. Российское государство осуждает граждан за их научную или активистскую деятельность, не совпадающую по позиции с официально принятой (см. уголовные дела, возбуждаемые против историков в России и сложности согласования инициатив «Последнего адреса» с государственными институтами)³.

Алексей Миллер в статье, посвященной 75-летию Победы, подчеркивает, что страны постсоциалистического пространства особенно яростно борются за то, как и о чем помнить. «Войны памяти неизменно обострялись накануне очередных юбилеев Победы, когда лидеры восточноевропейских стран отказывались приехать для участия в торжествах в Москве. И, конечно, в даты юбилеев начала

² Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. Акторы, институты, нарративы / под ред. А. И. Миллера, Д. В. Ефременко. СПб., 2020.

³ Политическое рекрутирование памяти и истории проявилось очень ярко в поправках к конституции Российской Федерации 2020 г.: параграфы 2 и 3 новой, 67, статьи конституции гласят: «2. Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство. 3. Российская Федерация чтит память защитников Отечества, обеспечивает защиту исторической правды. Умаление значения подвига народа при защите Отечества не допускается».

Второй мировой войны в 1939 году»⁴. Историки анализируют, как часто и насколько резко меняются «ключевые» события, достойные государственной памяти, их значение в большом историческом нарративе и их оценки (пакт Молотова — Риббентропа, начало Второй мировой, встреча на Эльбе). Отдельным предметом рассмотрения исследователей являются предписанные государством эмоции (радость, скорбь, гордость) и форматы торжеств и мемориалов. При стремлении государства к унификации предмета и эмоциональной составляющей памяти даже семейная история и гражданские инициативы подвержены «огосударствлению»⁵. Меж тем семейные истории и частная память становятся особенно значимыми в ситуации изменчивости государственной политики.

Любопытно, что страны капиталистической формации с декларированным уважением к частной собственности демонстрируют и уважение к частной памяти. Как нельзя лучше иллюстрирует этот тезис описание фрайбургской Масленицы, сообщенное Анной Вокиной в ходе семинара «Ритуалы бедствия», проведенного в апреле 2020 года проектом «Прагмема»⁶. Со своей коллегой Анной Павлюк они исследуют обряды юга Германии. Для празднования Масленицы в семьях в этой части Германии хранят и, по необходимости, заново создают костюмы, репрезентирующие пережитые членами семьи бедствия (пожары, взрыв в шахте, потери денег и др.). Карнавальное костюмирование в небольшом городе работает как визуализация частной памяти о критическом опыте. Создание, хранение костюма и облаче-

⁴ Миллер А. Войны памяти вместо памяти о войне. С чем Россия и мир пришли к очередному юбилею Победы // Новая газета. 2020. 5 мая. URL: https://novayagazeta.ru/articles/2020/05/05/85240-voyny-pamyati-vmesto-pamyati-o-voynе?fbclid=IwAR3w6kE_PrqnNZX_KG-ZcPN5Sif5IfyYBVIK-up3nbKly93wDOMLEfgqzoQ.

⁵ Пономарева А. М. «Огосударствление» гражданских инициатив в практике политического использования прошлого (на примере движения «Бессмертный полк») // Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. С. 188–201.

⁶ Исследования праздников проводились во Фрайбурге (Шварцвальд — горный массив на юго-западе Германии, в католической части страны, где сохранилось множество самобытных обрядов). В 2020 г. Анна Павлюк вела репортажи о масленичной неделе во Фрайбурге в соцсетях. Исследовательница живет во Фрайбурге 20 лет, но только в этом году ей удалось наблюдать ритуал изнутри. Учительница ее сына оказалась участницей одной из карнавальных бригад. В ее семье хранится карнавальный костюм, которому 150 лет и который достался ей от прадеда. Костюм относится к представлению одной конкретной бригады, участие в которой передается по наследству, как и сам костюм. Задача данной бригады — напоминать о неприятной финансовой махинации, жертвами

которой стали многие горожане. Власти собрали с горожан деньги, пообещав потратить их на создание и развитие курорта в окрестностях города. После бурения скважины минеральная вода в ней оказалась непригодной для оздоровительных процедур. Взятые в долг деньги горожанам так и не вернули. С тех пор одна из карнавальных бригад ежегодно в Масленицу выходит с буравчиками. Другая бригада напоминает о взрыве в шахте. Костюмы ее участников изображают духов огня. Еще кто-то ходит в масках болезни, напоминая об эпидемии. В музее Масленицы в Майнце представлены костюмы локальной истории. Костюмы масленичных бригад обязаны напоминать о трагедиях, но через смех. Так, повсеместно в Германии в масленичную неделю люди до сих пор выходят в пижамах, в ночных рубашках, гремят кастрюлями, обмазаны сажей, и это происходит либо поздней ночью, либо поздним вечером, либо ранним утром, часов в пять. И это воспоминание о ночных пожарах, когда под звон колоколов, как под вой сирен, все выскакивают в ночных рубашках, перемазанные сажей.

⁷ См.: *Власкина Т. Ю.* Вызовы войны как фактор корректировки традиционных явлений в культуре донских казаков // *Историческая и социально-образовательная мысль.* 2015. Т. 7. № 7–2. С. 47–53.

ние в него во время масленичного карнавала дает возможность обновлять и поддерживать память о сложных моментах жизни социума. Формат карнавальных шествий при этом лишен пафоса государственного парада, что делает память более доступной индивидуальному восприятию. Аналогичной формой частной (локальной) памяти были «заветные» праздники — особая ритуальная практика севернорусских деревень и городов.

Обратимся теперь ко второму аспекту взаимоотношения бедствия и ритуалов: к проведению регулярных ритуалов — свадеб, похорон, календарных праздников — в ситуации кризиса. В 2009 году на конференции «Фольклор и этнография» памяти К. В. Чистова Т. Ю. Власкиной был прочитан доклад о трансформации свадебного обряда во время голода в казачьих станицах на юге России⁷. Голод и обнищание продолжались не один год, так что браки люди заключали, но по сокращенному сценарию. Это был травмирующий опыт для участников этого ритуала и для сообщества в целом. Фольклористы знают, что вынужденные обрядовые секвенции становятся фигурой умолчания в воспоминаниях. Свадьбы без застолья, свадьбы без церковной службы, свадьбы без веселья и гостей — это не то, чем можно гордиться и рассказы о чем можно передавать наследникам. Часто от информантов, рожденных в 20–30-х годах XX века, мы слышим в ответ на вопрос, какая у них была свадьба: «Да какая свадьба? Еды не было». Брак фиксировался, родственники «пили чай» по этому поводу, но полноценной свадьбы, по мнению информантов, у них не было.

Женщины, родившиеся в начале 1920-х годов отвечают на вопрос, какая была у них свадьба:

В. А.: Если есть у кого свадьбу делать, дак делали, а у нас в те года, так нищие.

В. И.: Вера самоходкой ушла, а которые богатые, дак.

В. А.: Некоторые делали свадьбы, некоторые не делали. А наше время самое худое было, так ничего не было ни у кого, мало свадеб было. Послевоенные годы дак.

Т. П.: Послевоенные годы, дак ни свадеб, ничего⁸.

Тему «праздника в непраздничные времена» раскрывает в своих исследованиях О. Р. Николаев⁹. На материале дневников и писем времен фашистской оккупации Псковской области он рассматривает форматы празднования в разных идеологических (оккупанты, партизаны), сословных (сельская интеллигенция, крестьяне), возрастных (молодежь и старшие) стратах.

В книге о череде эпидемий холеры в столице Российской империи историк Д. Ю. Шерих ссылается на впечатления современников о первом появлении болезни в Петербурге в 1831 году. Особенности соблюдения, вернее, несоблюдения ритуальной стороны жизни становились одними из примет пришедшей беды:

Чем сильнее становилась холера, тем меньше внимания обращали петербуржцы на соблюдение всех прощальных обрядов над ушедшими из жизни. Тех, кто умер в больницах, хоронили в общих могилах — десятки человек в каждой. Петр Петрович Каратыгин полвека спустя пересказывал монолог кладбищенского служителя с Выборгской стороны: «Это я как теперь пом-

⁸ ФА СПбГУ Ваш1-55 Зап. от женщин 1922, 1923, 1924 г. р. 10 июля 2004 г. в д. Пиньшино Васильевского с/с Вашкинского р-на Вологодской обл. Е. П. Горшковой, Е. В. Богданович.

⁹ Николаев О. Р. 1) Праздничный дискурс народной письменности военного времени (на материале фронтовых писем Второй мировой войны) // Проблемы истории, филологии, культуры. М.:Магнитогорск; Новосибирск, 2009. С. 641–657; 2) Традиционные формулы крестьянской культуры на сломе эпох: «похоронили хорошо» (к вопросу о фотографиях похорон) // Там же. С. 358–370.

¹⁰ Шерих Д. Ю. Агонизирующая столица. Как Петербург противостоял семи страшнейшим эпидемиям холеры. М., 2014. С. 74.

¹¹ «Ритуалы могут быть сезонными, посвященными культурно отмеченному моменту перемен климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва или передвижение с зимних пастбищ на летние; ритуалы могут быть также зависящими от обстоятельств, вызванных критическими периодами в жизни отдельного человека или коллектива. Ритуалы по случаю могут быть, в свою очередь, разделены на церемонии жизненных переломов, исполняемые при рождении, совершеннолетия, браке, смерти и т. п. для обозначения перехода от одной фазы индивидуального жизненного цикла к другой, и ритуалы бедствия, которые используются для умиротворения либо изгнания сверхъестественных существ или сил, навлекающих по поверьям, на жителей деревни болезни, неудачи, гинекологические недомогания, серьезные телесные повреждения» (Тернер В. Символы в африканском ритуале // Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32).

ню. Под большим крестом была раскинута па-
русиновая палатка: в ней помещался „батьюшка“
с дьячком... оба выпивши (да и нельзя иначе:
бодрости ради!), и тут же полицейские. Ямы вы-
рыты глубокие; на дно известь всыпана и тут же
целыми бочками заготовлена... Ну, видим —
едут из города возы: гробы наставлены, как
в старину дрова складывали, друг на дружку на-
громождены; в каждый воз пара лошадей впря-
жена, и то еле лошадям под силу. Подъедут возы
к ямам: выйдет „батьюшка“ из палатки, горсть пе-
ску на все гробы кинет, скажет: „Их же имена Ты,
Господи, веши“ — и все отпеванье тут... Гробы
сразу сваливают в яму, известью пересыплют,
зароют — и дело с концом!»¹⁰

Изменения формата повседневности в ре-
зультате бедствий остаются в памяти пережив-
ших кризис надолго. Бедствия меняют символический ландшафт, и память об этих изменениях важна для общества.

Теперь обратимся к собственно ритуалам, которые являются реакцией на бедствия и направлены на то, чтобы преодолеть напасть и вернуть мир в нормальное состояние. Чтобы описать обряды бедствия, известные в отечественной культуре, нам не обойтись без выделения параметров, характерных для этих обрядов. Окаzionaliальные обряды занимают свое место в рамках типологии обрядов по их отношению к социальной и природной норме:

- *календарные обряды*, которые поддерживают норму,
- *обряды перехода*, которые легитимируют смену «нормальных» состояний,
- *обряды бедствия*, которые направлены на преодоление нарушения нормы¹¹.

Тернер, анализируя один из ритуалов бедствия у ндембу¹², рассматривает несколько параметров, которые возможно использовать при анализе ритуалов бедствия других культур, а именно: характеристики участников ритуала; причины бедствия; скрытые и явные цели ритуала; особенности площадки проведения ритуала; символы, используемые в ритуальном взаимодействии. Проанализировав эти параметры, мы можем ответить на вопрос, каким образом в процессуальности ритуала достигается исправляющий аномалию эффект. Далее мы будем рассматривать выделенные параметры, сравнивая ритуал ндембу с ритуалами бедствия, практиковавшимися в отечественной традиционной культуре до революционных изменений первой половины XX века, и с ситуацией проживания нынешней эпидемии.

Описывая «странный», на европейский взгляд, ритуал ндембу, Тернер прокладывает «символическую тропу от неизвестного к известному, чтобы оглянуться назад и осознать ее конечную форму»¹³. Он признавался, что за три или четыре года полевых исследований племени исписал блокноты системами родства, генеалогиями, схемами построения деревень, однако схемы никак не складывались в общую картину. С целью найти ключ к обобщению Тернер решает принять участие в ритуалах ндембу, поскольку к началу его работы африканские ритуалы были мало изучены. Его предшественниками были Годфри и Моника Вильсон. Тернер цитирует ставшее для его исследований стартовым замечание Моника Вильсон: «В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного

¹² Виктор Тернер работал несколько лет в племени ндембу в 1950-х гг. Большую часть исследований он опубликовал в 1970-е гг. Книга «Символ и ритуал» вышла на русском языке трудами составителя и переводчика В. А. Бейлиса в 1983 г. в издательстве «Восточная литература» в год смерти Тернера.

¹³ Тернер В. Символ и ритуал. С. 121.

в строении человеческих обществ»¹⁴. Этот ключ и пытался найти Тернер. Таким образом, ритуал проявляет ценности человеческого сообщества. Сравнение экзотических и ушедших в прошлое отечественных ритуалов бедствия с собственными переживаниями, я надеюсь, поможет проявить очертания наших ценностей. Предметом особого рассмотрения Тернера стал ритуал *исома*, исполняемый коллективно ради помощи одному пациенту, вернее пациентке. Он относит *исома* к классу ритуалов, известных как женские ритуалы, или ритуалы воспроизводства, которые сами являются подклассом ритуалов духов предков или теней. *Исома* исполняется при неспособности женщины выносить и вырастить младенцев. *Исома* похож на специфический «завет» — женскую индивидуальную ритуально-религиозную практику, производимую в том же случае. Так, мать одной из наших информанток «завечалась», когда у нее умирали в младенчестве дети. «Завечаясь», она заказала девять молебнов в церкви и отнесла туда полотенце.

У моей матери, пятеро детей первых, все умерли, потом она завет клала тоже, полотенце снесла — салфетку. Вот. И надо было 9 молебнов... я уже не помню, старшему брату моему, сколько вот съездить на этот праздник. Вот она ездила сюда пока, а потом здесь церкву нарушили... на Кьянду ездила...¹⁵

¹⁴ Wilson G. Nyakyusa Ritual and Symbolism // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. N 2. P. 241.

¹⁵ ФАСПбГУ, Ваш14-15, 98-07-14. Зап. от женщины, 1923 г. р., ур. д. Межгоры, в с. Покровском Покровского с/с Вашкинского р-на Вологодской обл. В. В. Барановой, М. В. Пономаревой.

Женщина, 1913 г. р., заметила о герое рассказанной ею сказки, что он был «обетный». Тогда фольклористы спросили о том, что это значит:

<А что значит оветный? «Как оветный», вы ска-
зали. Это про Ваню?>

Дак вот ответной, что тоже люди знатливы. А ответ-от тот кладешь, овет, ежли мало ли цё ли потеряешь ли цё ли, или цё ли вот заболит, ой, там Господу Богу помолишьсе: «Прости меня, Господи, там» иле опеть каки ле святы-те: Варвара Великомученица ле, хто ле: «Спасите да сохрани-те, дак я там чё ли, Христа ради, в церковь, ну, снесу денег, да вот чё ли». Вот это и овет: придет день — понесешь. Овет повесишь там, тоже хто ле и продаст или там купят свечей на эти деньги... У меня ребята мёрли, мёрли, четверо померло, ой-ёй-ёй-ёй-ёй, вот. Потом больше я овет полóжила, полушалок. Хорошенькой у меня был полушалочек, от родился Юра, теперь и живой, Коля-то помер, моложе помер, Юра-то постарше, в Усть-Вяшке живет, вот в квартиры, от опеть пошла к Иеву дни¹⁶, повесила на икону, и вот стал жить... Тому овет положила, а другому-то ведь и не положила, цё ведь, бат и не знаю. А у Юры-то от полушалочек хорошенькой такой был...¹⁷

Итак, мы видим, что повод для исполнения ритуала у женщин в разных частях мира одинаков. Обратим внимание на название ритуалов исправления беды. В русском языке подобные ритуальные праздники именуются «обетами», или «обещаниями», прямое значение которых соотносится с обязательством, а в этимологии присутствуют корни, связанные с коллективным советом/договором и жертвой¹⁸. В языке ндембу само слово *ritual* также значит «особое обязательство», или «долг». Тернер говорит, что такого рода обязательство люди должны исполнять перед своими предками, и большая группа ритуалов — это ритуалы духов предков или ритуалы памяти: «Ритуалы, о которых я рассказываю, исполняются именно потому, что отдельные лица или целые группы не вы-

¹⁶ Женщина рассказывает о том, что она ходила овещаться на день Иова Ущельского — одного из почитаемых местных святых. Монастырь Иова Ущельского был неподалеку от деревни, в которой она жила. В Писцовой книге Мезенской волости, датированной 1623 г., есть следующая запись: «У Вашки монастырь стал... в 122 (1614) году. В нем церковь Рождество Христово древяна вверх нова поставлена в 130 (1622) году, в ней образ местной Рождество Христово. На монастыре ж в келье строитель Иев, да в четырех кельях братии восемь старцов, да двор скотиной. Пашни паханные худые, земли четверти с осьминою в поле». Иов (преподобный Ущельский) // Русский биографический словарь: в 25 т. М.; СПб., 1897. Т. [8].
¹⁷ ФА СПбГУ, Леш16-59. Зап. от женщины, 1913 г. р., в д. Едоме Лешуконского с/с Лешуконскогор-на Архангельской обл. 7.07.2011 г. Э. Уорнер, Е. А. Беляевой.

¹⁸ Обёт — род. п.-а, др.-рус., ст.-слав. обѣтъ ὑπόσχεσις (Супр.), чеш. obět' «жертва», словц. obet' — то же. Из *ob- и *věť «изречение» (завет, привёт), др.-рус. вѣтъ «договор, совет» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М., 1987. Т. 3 / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. С. 99).

полняют этого обязательства перед предками или перед памятью»¹⁹.

Обязательства памяти

Обязательства долга памяти проступают не только в названии праздников, но и в запретах работать в обетный праздник в русских деревнях. Вышедшая стирать в обетный праздник женщина строго наказывалась деревенской общиной, потому что она не исполнила обязательства памяти о трагедии, которую вызвал коллективный обет. Корреспондент Тенишевского бюро из Грязовецкого уезда Вологодской губернии Александр Александрович Каменев сообщал в самом конце XIX века о почитании праздничных дней крестьянами. В деревне Дьяконово Авнегской волости крестьяне с особым почтением отмечали (наравне с Пасхой и Рождеством) два странных, на взгляд просвещенного корреспондента, праздника — день перенесения мощей царевича Димитрия и день чудотворца Савватия Соловецкого. Корреспондент удивляется «слабой степени умственного развития крестьян» и «плохому их представлению о праздниках». Полный запрет на работу действовал только в эти дни. Данное совместно обещание перед лицом бедствия и состояло в том, чтобы отмечать этот день из года в год праздностью.

Работать в такой праздник, как в день перенесения мощей царевича Димитрия или в день Савватия Соловецкого чудотворца, в течение трех

¹⁹ Тернер В. Указ. соч. С. 113.

дней сочтется «уголовством». Бывали случаи, когда лиц, дерзнувших выйти на работу в такой день, наказывали штрафом. В воскресные же дни работы производятся наряду с прочими днями, особенно в летнюю пору. Кроме храмовых праздников в известные дни устраиваются особые празднества, называемые «**мольбами**» или «**обещанными праздниками**». <...> **Какой-нибудь необыкновенный несчастный случай, пожар, градобитье бывает причиной, что вся деревня празднует известный день. Крестьяне дают обещание не работать по праздникам** (полужирный шрифт мой. — И. В.). И теперь в некоторых деревнях сохранился обычай издеваться над лицами, заподозренными в уклонении от соблюдения празднеств; к таким лицам являются соседи и приносят им куски пирогов, объедки от жарких... при этом смеются хозяину прямо в глаза: «Хозяин-батюшко, прими подаяннице, помяни праздник...»²⁰

Бедствия не одинаковы для людей разных статусов: разным возрастам свойственны разные бедствия и люди разных возрастов и статусов по-разному реагируют на бедствия. Тернер сообщает, что ндембу знают, что бедствия не одинаковы для разных социальных групп: «Либо по собственной вине, либо как член родственной группы, человек бывает пойман тенью и наказан бедствиями, соответствующими его полу или социальной роли. И у женщин эти бедствия проявляются в нарушении воспроизводящей способности»²¹.

С одной стороны, бедствия специфичны для отдельных половозрастных групп (например, расстройства воспроизводящей функции у замужних женщин). С другой — различие заключается в реакции на общие бедствия

²⁰ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева». Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. С. 78. № 243.

²¹ Тернер В. Указ. соч. С. 113–114.

(пожары и эпидемии) представителей разных социальных страт. При включенном наблюдении за культурой можно найти такого рода соответствие бедствия социальным статусу и роли. Опыт нынешней эпидемии показывает, что для работающих граждан бедствие обрачивается депрессией от страха потери работы и сокращения зарплаты, для старших поколений — беспомощностью и тоской строгой изоляции, для детей — непонятностью ограничений и размышлениями о смерти в форме «игровых» кладбищ и рисунков. И все это на общем фоне неопределенности и угрозы здоровью.

Особенности повседневного поведения и символической реакции на бедствия проявляют «линии напряжения» в социуме. Тернер обнаруживает такого рода «напряжение» в исследуемом племени: конфликт зреет в брачных и родственных обязательствах женщины. Ндембу сочетают матрилинейность²² с вирилокальным браком²³, т. е. наследование и происхождение считается по роду жены, но проживать жена должна с мужем в его деревне.

Ндембу живут в небольших мобильных деревнях, и такой порядок приводит к тому, что женщины, которые определяют детям линидж, то есть по материнской линии считается их род, а также место жительства, потому что дети, вырастая, уходят жить в деревню матери, проводят большую часть дето-родительского цикла, в деревнях мужей, а не у своих матрилинейных родственников. И каждый плодоносный брак становится аренной борьбой между мужем женщины и ее братьями и братьями ее матери за местожительства детей²⁴.

²² Матрилинейность — счет происхождения и наследования по материнской линии.

²³ Вирилокальность — проживание семьи в родовой деревне мужа.

²⁴ Тернер В. Указ. соч. С. 105–106.

Конфликт лояльностей²⁵ каждой женщины состоит в том, что она обязана рожать детей для продолжения своего рода и отправить их в свою деревню, тогда как она сама обязана проживать в родовой деревне мужа.

Поскольку между женщиной и ее детьми существует тесная связь, — это обычно означает, что через небольшой или длительный период времени женщина последует за детьми в свою матрилинейную деревню. Поскольку после развода женщина возвращается к своим родственникам по материнской линии и — *a fortiori* — к своим детям, живущим с этими родственниками, то выживание деревни — посредством женщин — в подлинном смысле зависит от разрушения брака²⁶.

Нерешенные конфликты лояльностей закономерно приводят к разводам. Получается, что, пока женщина живет со своим мужем и маленькими детьми, подчиняясь закону об угождении мужу, она нарушает другое, не менее законное требование о преумножении своими детьми населения матрилинейной деревни. Социальный конфликт во всей его неразрешимости проходит по женщине. Она не может одинаково хорошо исполнять обязательства перед мужем и перед своими предками. Проживая в деревне мужа, женщина неизбежно «забывает» своих предков, и те наказывают ее особым бедствием — невынашиванием детей.

Итак, по логике ритуала причиной бедствия является нарушение обязательств памяти. За соблюдением обязательств памяти социум ревностно следит и в племени ндембу, и в севернорусских деревнях. Несоблюдение обязательств каралось ритуальным унижением или наказанием по законам обычного права (штрафом, публичным осуждением вплоть до теле-

²⁵ Мне приходилось писать о конфликте лояльностей роду и собственной семье как подоплеке сказочного сюжета типа «Царевна-лягушка»: «Сказка „Царевна-лягушка“, семейная легенда о невесте-лешачихе и свадебные игры с „воровством блинов“ обращены к одной из тем свадебного ритуала: созданию лояльности брачному партнеру. С точки зрения семьи, родни, односельчан и других свадебных наблюдателей новобрачные могут представляться настолько „чужими“, что иначе как лягушкой, крысой или старухой их и не назвать. Превращение суженой в „свою“ происходит в первом ходе сказки „Царевна-лягушка“ за счет ее собственных рукодельных и магических навыков. Однако второй ход сказки говорит об усилении, которое должен совершить герой в поисках утраченной „чудесной супруги“. Сюжет поиска „чудесной супруги“ создает напряжение лояльностей и демонстрирует испытания на верность собственной судьбе/семье, хоть и, на первый взгляд, „несчастной“. Все три символические формы с разной степенью эмоциональности говорят о следовании собственному брачному выбору, соблазне „комфортной“ лояльности и длительном сроке преодоления соблазна» (Веселова И. С. Конфликт лояльностей, или Путь за собственным «таланом» (на примере анализа сказок сюжетного типа 402 АТ «Царевна-лягушка») // *Genius Loci: сборник статей в честь 75-летия С. Ю. Нек-*

сных наказаний и изгнания из сообщества). Однако за представлением о памяти скрывается клубок неразрешенных социальных проблем и конфликтов лояльностей.

Нужно отметить, что при поиске причин нынешней эпидемии к теме памяти практически не обращались. В качестве предполагаемых причин озвучивали нарушение техники безопасности в эпидемиологических исследовательских институтах, замалчивание первых случаев болезни, манипуляции со статистикой, но обращения к прошлому как к объяснению настоящего бедствия в современной экзистенциальной модели не было замечено. Тем не менее фоном эпидемии служат разгоревшиеся «войны памяти» по случаю 75-летнего юбилея Победы: отказ российского президента от проведения парада Победы 9 мая в Москве и параллельное решение белорусского лидера провести парад, невзирая на разгар эпидемии в Белоруссии. Принятое вскоре российским президентом решение о переносе парада на 24 июня, несмотря на сохраняющийся запрет на проведение массовых мероприятий, выглядит как использование символического ресурса «памяти» для чаемого изменения конституции. Увлеченный исполнением памятных обязательств электорат не заметит рисков для здоровья во время проведения референдума и изменения основного закона.

Апелляция к памяти проявляет линии напряжения не только в африканском племени, но и в современном обществе. Договор о том, что и как помнить, может быть основой бесконфликтного существования в настоящем, а может быть поводом для проявления скрытых конфликтов в обществе.

людова / сост. М. В. Ахметова,
Н. В. Петров, О. Б. Христофорова
(отв. ред.). М., 2016. С. 195–228.

26

Тернер В. Указ. соч. С. 114.

Сообщество сострадания

Теперь перейдем к самому существенному параметру — характеристике участников ритуала, пациентов, инициаторов, советчиков и исполнителей. Перечисляя участников ритуала исомы, Тернер начинает с тех, кто диагностирует исому, кто обнаруживает бедствие и кто иницирует исполнение ритуала. О расстройстве воспроизводства у пациентки в племени ндембу свидетельствует муж или родственник по материнской линии. Для сравнения: в приведенной выше записи из Вологодской области завет ради выживания детей давала сама женщина, она же относила дар в церковь и заказывала и отстаивала молебны. Можно предположить, что были старшие, наставники, которые советовали матерям совершить обетное действие. Источником знания о практиках обета является рассказывание друг другу историй об обращении за просьбами к иным силам и их, сил, отзывчивости. В приводимом ниже примере женщина рассказывает о поиске своего утонувшего маленького сына. Тело не могли найти несколько дней, и матери с бабушкой подсказала обратиться за помощью к местнотимому святому пожилая соседка.

Вот Денис-то когда утонул, она же и сказала: «Надя, Богу не молись, не проси». А откуда я знаю, и кто он такой, она сказала... говорит: «Сходи на развилки». В лесу, если есть развилки, ну дороги расходятся в разные стороны, вот шла дорога, потом раз — тут пошло две от этой дороги. «Сходи на развилки и чё-нибудь повесь и попроси не Бога, а Юду Трофимовича». И вот мы сделали, я купила сходила рубаху, и с мамой, с Лией <свекровь> пошли на развилки здесь за рекой, тут есть развилки, повесили рубаху... и через день нашли...²⁷

²⁷ ФА_СПбГУ_Мез19-92. Зап. от женщины, 1958 г. р., в д. Н Мезенского р-на Архангельской обл. в июле 2018 г. К. А. Онипко, К. М. Лысиковой, А. П. Святохой.

У ндембу, как сообщает Тернер, за помощью к гадальщику обращаются мужчины, чья сестра или жена не может выносить младенца. С обращения к гадальщику начинается большинство ритуальных действий у ндембу. Гадалщик должен установить тип болезни/бедствия и в зависимости от этого типа пригласить наиболее эффективного лекаря.

Лекарь-руководитель зовет других лекарей, Тернер называет их «адептами культа». К адептам относятся женщины, которые прошли тот же ритуал, либо мужчины, находящиеся с пациенткой в тесном матрилинейном родстве: братья матери, то есть ее дяди, или ее собственные братья. Посредством гадальщика и лекаря-руководителя вокруг пациентки образуется круг вовлеченных и сочувствующих соплеменников. Последние, но самые важные участники ритуала исомы, — невидимы. Это разгневанные тени, духи матрилинейных предков женщины, которые когда-то тоже стали адептами этого культа — духи ее матери или ее бабушки.

Таким образом, принадлежность к культу охватывает всех членов линиджа и деревни, вовлекает их во временное взаимодействие с группой, которую можно назвать общиной пострадавших от того же типа несчастья, которое сейчас переживает кандидат-пациент²⁸.

Как мы видим, характеристика ритуала без описания статусов участников и их ролей в ритуале невозможна. Для проведения ритуала бедствия основанием для привлечения лекарей-адептов служит имеющийся у них опыт страдания и его проживания. Разные опыты разных людей объединяются в названное Тернером *общиной пострадавших* сообщество для из-

²⁸ Тернер В. Указ. соч. С. 115.

бавления от бедствия. Проблема одной пациентки решается коллективным усилием, и, в частности, разделенным пониманием «градуса» бедствия. Существенной характеристикой общины пострадавших является сочетание экспертного мнения (гадальщика и лекаря-руководителя) с инициативой мужа или дядей/братьев пациентки. Община пострадавших состоит из адептов — участников разного пола, разной родовой принадлежности (участвуют женщины из разных семей), разного возраста и разной степени экспертного знания.

В магических лечебных ритуалах севернорусских деревень мы также обнаружим своего рода общину пострадавших, или общину сострадания, состоящую из участников нескольких степеней вовлеченности и экспертного знания. При анализе фольклорных рассказов о встрече со сверхъестественным, так называемых быличек, мы замечали, что в них звучат голоса многих участников события — старших и младших родственников, опытных соседей, рекомендованных ритуальных специалистов. Рассказы превращаются в череду сцен из жизни, данных в репликах соучастников события — чаще всего страдающих. «В рассказах-перформансах мы слышим хор голосов: свидетелей, толкователей, утешителей — соучастников событий и опыта. В устной речевой культуре экзистенциальный опыт переживается в диалоге перцепиента и конфиденга, обмене репликами в пределах их компетенций»²⁹. Такие рассказы являются косвенным свидетельством важности общины сострадания для переживания события и сохранения его в коллективной памяти сообщества.

²⁹ Веселова И. С., Степанов А. В. Опыт по ролям: перцепиент, конфиденга и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение, языкознание, культурология. 2019. № 4. С. 24.

Символы: границы опасного и таинственного

Описания ритуалов бедствия не обходятся без ярких деталей и атрибутов. Будь то художественное воплощение ритуалов опахивания в фильме («Яр» М. А. Разбежкиной) или в рассказе («Деревня» И. А. Бунина), в нем обязательно будут яркие детали. Следующим пунктом внимания при анализе ритуалов неизбежно становятся значения ритуальных символов. «Каждая использованная вещь, каждый сделанный жест, каждая песня или молитва, каждый отрезок пространства и времени конвенционально олицетворяют нечто иное, чем они есть на самом деле»³⁰. Для ритуала важно, чтобы участники разделяли конвенции о значениях и действенности символов. Участники обряда знают, что любой предмет, который вовлечен в ритуальный перформанс, связывает время и пространство, в котором они пребывают сейчас, с иными временем и пространством. Участников объединяет уверенность, что значимость и значение каждого элемента в ритуале больше, чем в обычное время. Так, ндембу считают, что, совершая действие в этом мире, адепты тем самым воздействуют на «невидимое царство теней». Ритуальное использование слов и вещей с самого начала метафорично или даже метафизично: «Оно связывает известный мир чувственно воспринимаемых явлений с неизвестным и невидимым царством теней. С его помощью можно постичь таинственное и даже опасное»³¹.

³⁰ Тернер В. Указ. соч. С. 116.

³¹ Там же.

Для ритуалов бедствия способности адептов к открытию границ таинственного и взаимодействию с опасным являются определяющими для их привлечения к исполнению ритуала. В популярной психологии это правило формулируется как способность «выйти навстречу своему страху». Как мы уже отметили выше, адепты объединены общим опытом страдания. Однако их объединяет большее — общее понимание символического и метафизического устройства мира. В ходе ритуала не возникнет споров о значении символов, их уместности или действенности. Для адептов символы и есть их *credo*. Как поэтические метафоры, ритуальные номинации соединяют опыт чувственный и потусторонний³².

Тернер говорит, что скрытые цели исомы — это «восстановление надлежащего соотношения между матрилинейностью и браком, перестройка супружеских отношений между женой и мужем, возвращение женщине, а стало быть, и браку, и роду, плодородия»³³. С другой стороны, непосредственная цель ритуала — это избавление от несчастья или болезни, вызванной неудовольствием предков. Поиск и увещивание разгневанной тени проводится адептами, которые разделяют общее понимание долга памяти, общее значение метафор и символов, общую способность выйти на границу опасного и потустороннего. Собранная для избавления от бедствия община сострадания объединена целостной системой символических значений и экзистенциального опыта. В очерках об обрядах опахивания и об обычных храмах и полотенцах показано, как подобные общины пострадавших создавались

³² Ср. с метафорой бедствия как разорванной связи, цепи, нити, сорванной петли в переводах на русский язык «Гамлета» Шекспира.

The time is out of joint;
— O cursed spite,
That ever I was born to set it right!
Б. Л. Пастернак:

Порвалась дней связующая нить.
Как мне обрывки их соединить!

Д. В. Аверкиев (1895):

Наше время
Сорвалось с петель.
— Подлое коварство!
О, лучше бы мне вовсе не родиться,
Чем исправлять тебя.

К. Р.:

Порвалась цепь времен;
о, проклят жребий мой!
Зачем родился я на подвиг роковой!

³³ Тернер В. Указ. соч. С. 120.

в культурном опыте российских деревень и городов. Объединение усилий в ритуальном действии возможно, только если мир значений и опыта участников символического перформанса согласован.

Хижина изоляции и сакральная площадка: опыт лиминальности на службе трансформации

Теперь обратимся к пространственным характеристикам ритуала. У ндембу для ритуала бедствия важны две площадки: хижина изоляции пациентки и сакральная площадка для взаимодействия всех адептов. Изоляцию для пациентки организуют в хижине рядом с ее деревней, где, по мнению гадальщика, проживает ее родственник, произнесший проклятье, т. е. высказавший недовольство ее забывчивостью в отношении ее рода.

Небольшую круглую соломенную хижину сооружает для пациентки муж. Эта хижина достаточно удалена и от площадки ритуала, и от матрилокальной деревни. Хижина исома очень похожа на хижину, которую ндембу строят для иницилируемых в других обрядах перехода. У пациентки уже есть опыт изоляции и трансформации в обрядах взросления:

Пациентка — как неофит. И подобно тому, как неофит совершеннолетия «вырастает» в женщину, «кандидат» исомы, по представлениям ндембу, должен заново «вырасти» в плодородную женщину. То, что было расстроено посредством проклятья, должно быть построено сызнава,

хотя и не точно тем же способом, поскольку жизненные переломы необратимы. Существует аналогия, но не повторение³⁵.

Ритуал бедствия использует опыт лиминальности, пережитый его участниками в ритуалах перехода, как ресурс для преодоления бедствия. Но переход не повторяется. Нельзя дважды произвести одно и то же ритуальное действие и достигнуть того же эффекта. Обратим внимание на особенности этой изоляции. Женщина живет в хижине за границей своей деревни, и муж должен присутствовать рядом с ней практически весь период ритуала, но присутствовать *уксориолокально*, т. е. по принципу «Фигаро — здесь, Фигаро — там». Муж должен проживать одновременно с женщиной, сохраняя брак, и у себя в деревне, сохраняя лояльность своей деревне. Нельзя не отметить отражения описанного Тернером нормативного конфликта между режимами лояльности жены в ритуальном предписании уксориолокального проживания мужа. Время ритуала муж должен прожить «в шкуре жены», разрываясь между браком и родом. Для женщины изоляция становится «передышкой» в ее метании между обязательствами и возможностью наблюдать со стороны за мужем, который переживает ее долгосрочную кризисную ситуацию в процессе осуществления ритуала.

В отличие от инициации, изоляция пациентки исомы становится не только опытом сенсорной депривации, но и изыманием ее из круговорота обязательств и ожиданий. Во время ритуала муж вынужденно несет ношу ее эмоциональных и социальных долгов. Кроме того, вокруг пациентки собирается близкий круг страдающих — разного возраста и пола. После

³⁵ Тернер В. Указ. соч. С. 122.

изоляции в хижине пациентку ждет сам ритуал на сакральной площадке, где она будет действовать в сообществе тех, кто имеет опыт страдания и кто способен преодолевать границы метафизического.

Сакральная площадка, на которой производится ритуал, создается у реки, рядом с которой, по мнению гадальщика, могло быть произнесено проклятье, и из истоков которой выскользнули разгневанные тени предков. Сакральная площадка становится местом воплощения в жизнь метафоры восстановлениякрепления рода. В результате длительного перформанса, многократно повторяющегося прохождения через «круги смерти и жизни» с лекарствами, жертвоприношениями, с проходами через указанное гадальщиком отверстие, создаются понятия и классификации, которые должны послужить новому упорядочиванию мира пациентки, мира ее брака, мира рода и всей группы. О классификациях и понятиях свидетельствуют адепты. Таким образом хижина изоляции и сакральная площадка способствуют трансформации на основе вновь проговоренных значений символов и классификаций. Пациенты ритуала бедствия вступают во вновь упорядоченный мир. Мы увидим, как подобные согласования и упорядочивания происходили при написании обетного договора при строительстве Всеградского храма в Вологде (см. очерк 4), при пении обходных песен обряда опахивания, когда раздетые до рубах женщины разных социальных статусов объединялись в общем, невыносимом для женщин, действии, изображая пахоту и сев — песни как раз и пели о невиданном и неслыханном, тем самым заново утверждая норму (см. очерк 3).

«Пробуждение, направление и обуздание могучих эмоций, таких как ненависть, страх, любовь и горе»

Фраза в заголовке — цитата из подводящей итоги исследования исомы главы «Познание и экзистенция в ритуальной символике». Созданные ритуальными символами классификации и порядки мира и согласованный экзистенциальный опыт могут стать ресурсом для преодоления

кризиса и бедствия. Действенность ритуала Тернер объясняет тем, что ндембу, «манипулируя символическими предметами предписанным способом, могут упорядочить силы и сконцентрировать их наподобие лазерного луча, чтобы разрушить действие враждебных сил»³⁶. Мы видим, что действенность ритуала обеспечена проявленной заинтересованностью группы, мобилизацией «добрых смыслов» и определением смысла личной судьбы в общекультурном порядке:

Символическое выражение заинтересованности группы в благополучии личности, соединенное с мобилизацией целого арсенала «добрых» объектов для того, чтобы помочь несчастной женщине, а также увязывание индивидуальной судьбы с космическими процессами жизни и смерти... Разве не прибавляет все это нам еще кое-что сверх простой странности?³⁷

Итак, мы рассмотрели несколько черт, отличающих ритуал бедствия от других типов ритуала. Повторю и охарактеризую их еще раз. При поиске причины бедствия участники ритуала ищут нарушения **«обязательств памяти»**. При этом память понимается не в масштабе больших, «воображаемых» сообществ вроде страны, нации или государства. В ритуалах бедствия память понимается как память о событиях и предках локального, родового, семейного масштаба. О локальной памяти свидетельствует почитание городских или деревенских святынь — «милостивых» и чудотворных икон, могил местночтимых святых, особых праздников. Локальную, частную память поддерживают календарные ритуалы — вроде масленичных

³⁶ Тернер В. Указ. соч. С. 135.

³⁷ Там же.

карнавалов с бригадами, костюмированными в персонажей случавшихся в городке пожаров, финансовых махинаций или обвалов шахт. Узурпация памяти, укрупнение масштабов памяти до глобальных ведут к «войнам памяти» и лишают «большое» общество оснований для согласования значений символов.

Ритуал бедствия черпает символический ресурс в создании особого сообщества — общины пострадавших, или **общины сострадания**, объединенных опытом пережитого когда-то и переживаемой в данный момент беды и готовностью к выходу за границы повседневных масштабов своих действий. Такие общины объединяют людей разного пола, возраста, статуса на основе общего экзистенциального опыта и умения согласовать свои действия и смыслы. Что адепты исомы, что участницы шествия в ритуале опахивания, что строители обыденных храмов — все они могут совершить совместное согласованное действие, продемонстрировав общее понимание ценностей и норм. Практически мы имеем дело с опытом преодоления *аномии* (термин Э. Дюркгейма) — ситуации нарушения нормы. Об аномии как разрушению общественного договора мы поговорим в заключительном очерке (очерк 6).

Ритуал бедствия использует для трансформирования ситуации **опыт лиминальности** в новом контексте. Так временная изоляция становится ресурсом для обновления значений символов и норм. Способность к обновлению классификаций и пересмотру ценностей открывает доступ к примирению видимых и невидимых сторон социального конфликта.

Итак, ритуалы кризиса нуждаются в особом **сообществе пострадавших** (адептов/экспертов, имеющих опыт страдания), общем понимании причины кризиса (**нарушение обязательств памяти**, а в широком смысле обязательств нравственного характера) и консенсусе о символах, действенных для преодоления бедствия. Пациенты обряда доверяют мнению адептов/экспертов. В ходе ритуала за границей повседневности проговариваются значения и классификации, связанные с категориями жизни и смерти. Временная изоляция и обретенная способность отказаться от эгоцентрической точки зрения открывают допуск к границе привычного мира, а за ней — к смыслам нового мира. Нельзя не удивиться, насколько цели традиционного ритуала близки пониманию того, что, по мнению Питирима Сорокина, нужно отдельному индивиду

и обществу в целом для восстановления после кризиса: «Это восстановление должно быть осуществлено таким образом, чтобы новая система вобрала в себя не только лучшие ценности чувственного мира, но главным образом ценности нравственного долга»³⁸.

³⁸ *Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствий. С. 243.*