

МАРИНА КОРЕЦКАЯ

Самарский государственный институт культуры (Самара, Россия)

ORCID: 0000-0002-6910-8744.

e-mail: listarh@list.ru,

**КОНСОЛИДИРУЮЩИЙ ПОТЕНЦИАЛ СКОРБИ
И ПЕРЕКОДИРОВАНИЕ АФФЕКТА:
ОТ СООБЩЕСТВ УТРАТЫ
К КОЛЛЕКТИВНОМУ ТЕЛУ НАРОДА¹**

**THE CONSOLIDATING POTENTIAL OF GRIEF
AND THE TRANSCODING OF AFFECT: FROM MOURNING
COMMUNITIES TO THE COLLECTIVE BODY OF THE NATION**

Abstract:

The article deals with the consolidating potential of an affective wave that arises around events marked by victims (terrorist attacks in particular) and discusses how collective affectation regimes can be transformed, making a transition from local affective communities of mourning, into much broader and ephemeral communities, such as “nation” or “people”. The ability of this cultural codes transformation to produce the political effects is considered. Arguments are given in favor of the socio-constructivist theories of emotions, allowing us to consider grief not as a natural and universal emotion, objectively caused by the event of loss, but as an affect induced by rituals and depending on cultural performances. The article revises the idea based on the Cartesian tradition that individual affects

¹ Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 *Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн.*

are primary in relation to collective ones. The specificity of mourning practices in modern societies is compared with traditional ones, and the question of their emancipatory and protest potential is raised.

Keywords: affects, emotions, loss and grief communities, mourning ritual, performative, collective body

„Народ” – одно из важнейших политических понятий, поскольку современные демократические конституции объявляют именно его „носителем суверенности” и „источником власти”. Народ не существует ни как готовый объект, ни как субстанция, ни как сумма индивидов. Он производится перформативно, заявляя о себе, когда коллективное тело выходит на улицу², а в современной ситуации еще и параллельно консолидируется и репрезентируется посредством сетевой коммуникации. Для того, чтобы эта консолидация состоялась, первостепенно важны не только некие идеи и модели идентичности, способные объединить множества, не только некие требования, которые можно предъявить и рационально обосновать в качестве справедливых, но и аффект, достаточно мощный и заразительный, допускающий его совместное переживание, которое и позволяет, в частности, сказать „мы, народ”. Теория Роя Раппопорта, согласно которой религиозные истины получают свою убедительность благодаря не столько рациональному и дискурсивному аппарату догматики, сколько коллективно исполняемым ритуалам³, вполне применима и в этом случае, тем более что идея народа как носителя суверенности имеет отчетливую привязку к горизонту теологии, то есть она в своей основе религиозна⁴. Идея справедливости, идентичность, политическая программа обретают плоть и кровь через эмоционально насыщенное сопresутствие. Жертва – будь то жертва катастрофы или насилия (терактов), или подвиг самопожертвования, – может рассматриваться как один из привилегированных поводов для

² Джудит Батлер: *Заметки к перформативной теории собрания*. Москва 2018.

³ Roy Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge 1999.

⁴ Марина Корецкая: *Народ как носитель суверенности и границы политической теологии*, “Социодинамика” 2019, № 1, с.10-19.

такой аффективной консолидации. Сегодня жертва насилия/катастрофы замещает жертву жертвоприношения в этой роли⁵, но, чтобы этот эффект состоялся, требуется его дополнительная ритуальная обработка.

В этом контексте ритуальной обработки и перекодирования аффекта возникает вопрос о так называемых “политиках скорби” (politics of mourning). Скорбь – не просто сильная эмоция, не просто ритуал, который эту эмоцию оформляет, но это еще и пространство публичных практик, заряженное политически. Джудит Батлер в ряде своих работ, таких как *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004), *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2009), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015, русский перевод издан в 2018)⁶ в контексте осуждения политик исключения и так называемой прекарности (социальной незащищенности, производной от частичной занятости и отсутствия гарантий), поднимает вопрос о „неоплакиваемых жизнях” (ungrievable lives) и „политиках скорби”. Решение о том, чья смерть подлежит публичному оплакиванию, а чья нет – это, безусловно, решение политическое, и к тому же имеющее прямое отношение к столь обсуждаемой сегодня тематике „голой жизни”, то есть жизни, лишенной политического и правового статуса, исключенной за границы человеческого. Как показывает Джорджо Агамбен, это жизнь, по поводу которой принято суверенное решение о том, что она недостойна быть прожитой, а убийство такого лица не считается преступлением⁷. Это жизнь, понятая в биополитическом духе как “расходный материал”. Предельным и наиболее откровенным случаем таких неоплакиваемых жизней будут, конечно, жертвы нацистского геноцида. В документальном фильме Клода Ланцмана

⁵ Андрей Сериков: *Современные аналоги человеческого жертвоприношения*, “Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия Философия. Филология” 2019, № 2, с. 68-100.

⁶ Книга *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* написана в качестве рефлексии по поводу теракта 11 сентября 2001 года. Наиболее важной в контексте обсуждаемых вопросов является глава *Violence, Mourning, Politics*. Judith Butler: *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004, pp. 19-50. Judith Butler: *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York 2009.

⁷ Джорджо Агамбен: *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва 2011, с. 93-96.

Шоа Ицхак Дугин, который был в числе тех узников концлагерей, кого заставляли вскрывать массовые захоронения и полностью уничтожать останки, говорит, что немцы запрещали им

произносить слово „смерть” и слово „жертва”, потому что это не тела, а просто деревянные чурбаны, ничего не значащие вещи, дерьмо, мусор. Стоило кому-нибудь сказать „смерть” или „жертва”, как его избивали. Немцы внушали нам, что мы должны называть трупы *Figuren*, то есть „марионетками”, „манекенами”, или *Shmattes*, то есть „ветошью”.⁸

Дугин рассказывает, что однажды в одном из таких рвов он обнаружил тела своих родных и сдержать эмоций не смог, за что был сильно избит, причем просьбу убить его охрана проигнорировала. Батлер приводит другие, на первый взгляд, менее вопиющие примеры смертей, игнорируемых публичным пространством современности. К таковым относятся смерти (а соответственно и жизни) маргинализированных индивидов или групп: мигрантов, бездомных, членов ЛГБТ-сообществ, жителей зон локальных военных конфликтов, равно как и тех, кого принято называть „ограниченным военным контингентом”.

Батлер обращается к *Антигоне* Софокла для иллюстрации того, как борьба за право на публично выражаемую скорбь позволяет противостоять антигуманной логике исключения и тем самым обретает политический характер⁹. Она предлагает видеть в этом драматическом сюжете перформативное смещение границы, отделяющей тех, кто может быть оплакан, от тех, кто такого права лишен. Креонт, получив царскую власть, первым своим указом распоряжается с почестями похоронить Этеокла, защищавшего Фивы, и лишить погребения Полиника, поскольку тот повел на родной город иноземные войска. Антигона не только тайно совершает над своим братом Полиником похоронный обряд и тем самым нарушает запрет, наложенный Креонтом, она еще и публично обосновывает свое право на скорбь и право Полиника на приличествующее погребение. Суд над ней разворачивается в дискуссию, в которую оказывается вовлечен

⁸ Интервью, взятые Ланцманом для фильма, были изданы в виде книги. См.: Клод Ланцман: *Шоа*. Москва 2016. С. 22-25.

⁹ Judith Butler: *Antigone's Claim*. New York 2002.

весь город, а ее самоотверженная смерть и несчастья, обрушившиеся на Креонта, убеждают фиванцев в том, что указ царя несправедлив и всякая жизнь уже сама по себе достойна оплакивания. В переводе на язык современных реалий, как полагает Батлер, речь идет о том, что акты траура по тем, по ком скорбеть не принято, имеют не только „подрывной”, но и переучреждающий характер, перформативным образом меняющий устоявшиеся практики, смещающий границы, отделяющие исключенных. И, таким образом, „более оплакиваемая” (more grievable) смерть коррелирует с „более жизнеутверждающей” (more livable) жизнью. В конечном счете публично выражаемая солидарность со скорбящими подается как рецептура демократизации политик скорби. Таким образом, как это ни парадоксально, едва ли не самый архаический и традиционный ритуал (каковым и является оплакивание) служит делу эмансипации. Тот, кто оплакан, не рассматривается более как расходный материал для властных институтов. При этом протесту Антигоны приписывается общегуманистический характер, поскольку она отстаивает право на человеческое достоинство в жизни и смерти как таковое.

Конечно, *Антигона* для Батлер – лишь способ драматизировать современные проблемы, а предложенная ею трактовка релевантна трагедии Софокла и ее античным контекстам приблизительно в той же степени, в какой это можно сказать и об интерпретации Фрейдом истории Эдипа. Мы еще вернемся к этому сюжету, сейчас лишь отметим, что ставки не только Антигоны, но и Батлер высоки, и это подводит нас к необходимости задать ряд вопросов о траурных практиках как в традиционных, так и в современных обществах. Почему важна скорбь и ее ритуальное исполнение? Как соотносится скорбь индивидуальная и скорбь коллективная? Какие социальные функции выполняло лишение маргиналов права на оплакивание?

Начнем с того, что не только современному обыденному сознанию, но и гуманитарным наукам свойственно, скорее, представление о том, что скорбь естественна, она представляет собой общечеловеческий феномен переживания сильного горя по поводу утраты. Жизнь как таковая хрупка и ранима. Все люди смертны, а, как писал еще Мартин Хайдеггер, „конечность существует только в истинной обращенности к концу”¹⁰. Иными словами, если пользоваться языком

¹⁰ „Конечность не свойство, просто приданное нам, но фундаментальный способ нашего бытия. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем

феноменологии и экзистенциального анализа, скорбь онтологически фундирована и онтически неизбежна в горизонте событий утраты, на которые так или иначе обречено Da Sein. Способность к переживанию сильного горя включена в число подлинно человеческих характеристик и потому легко запускается соответствующими внешними обстоятельствами. Второе расхожее представление заключается в том, что индивидуальное горе первично, а коллективное производно и представляет собой так или иначе усиление (возможное за счет суммирования и взаимного резонанса переживаний нескольких или даже многих людей) и переключение исходных индивидуальных эмоций в иной „культуробразующий” регистр¹¹. Соответственно, третий расхожий постулат касательно скорби можно сформулировать так: коллективный ритуал позволяет индивидуальное горе разделить с другими и тем самым его облегчить, добиться катарсиса, то есть переключения в конструктивное русло сильной эмоции, которая, будучи предоставлена самой себе, обречена стать деструктивной¹².

Когда есть необходимость понять именно динамику эмоций в ситуации утраты, нередко эта схема пропускается через призму психоанализа и рассматривается с помощью понятия „работа скорби”, которое было введено Фрейдом в статье *Скорбь и меланхолия*¹³, чтобы объяснить аффективный сценарий переживания по поводу утраченного объекта. Сильное горе, связанное с чувством утраты, выражается не только в подавленном настроении, которое со временем просто теряет интенсивность и проходит как бы само собой, но предполагает

отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение — сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, то есть нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность существует только в истинной обращенности к концу.” См.: Мартин Хайдеггер: *Основные понятия метафизики*. Санкт-Петербург 2013, с. 28.

¹¹ Например, Алейда Ассман о травматической памяти пишет именно в этой логике, восходя от индивидуальной памяти к памяти коллективной. См.: Алейда Ассман: *Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика*. Москва 2018, с. 222-229.

¹² Именно от этого представления отталкивается и подвергает его критике Памела Хирш. Pamela L. Hirsch: *Mind and mourning: The primacy of “we” in complicated grief*, “Death Studies”, 2018, DOI: 10.1080/07481187.2018.1504835 URL : <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1504835> (20.12.2019).

¹³ Зигмунд Фрейд: *Скорбь и меланхолия*, в: Зигмунд Фрейд: *Болезнь культуры*. Москва 2014, с. 417-438.

серьезную работу психики по высвобождению либидо. В процессе этой скрытой душевной работы нередко возникает гнев по отношению к утраченному объекту любви, что позволяет привязанность ослабить, изъять из утраченного объекта либидинальные инвестиции, чтобы перенести их позже на другой объект и тем самым исцелиться. Если же этот конструктивный сценарий не срабатывает, то разворачивается деструктивный, предполагающий интериоризацию утраченного объекта, отождествление себя с ним. Это и есть меланхолия, которая действует аутодеструктивно, приводя к триумфу влечения к смерти. Фактически „работа скорби” выступает в качестве основной парадигмы объяснения природы этого аффекта и процесса его проживания.

Именно эта мыслительная схема с ее психоаналитическим дополнением, либо целиком, либо, по крайней мере, в виде элементов с теми или иными корректировками и уточнениями встречается чаще всего в гуманитарных исследованиях, касающихся проблематики переживания скорби, как индивидуальной, так и коллективной¹⁴. В общем, это не удивительно, поскольку в основе этой схемы лежит универсализм, присущий классической метафизике и предполагающий гипостазирование определенной (позднеантичной и христианской по своему происхождению) антропологии в качестве вневременной трансцендентальной человеческой природы. Схема эта зависима и от картезианства с его принципом *cogito*, предполагающим атомарность индивидов и максимальную достоверность индивидуального сознания. Поскольку картезианская традиция, действуя в унисон с конгломератом повседневных практик, поддерживающих индивидуальную

¹⁴ Дэвид Макивор, например, подвергает концепцию Батлер критике за то, что слишком сильная приверженность Батлер фрейдистской трактовке меланхолии мешает ей последовательно реализовать декларируемую программу активного освобождения и переучреждения политик скорби. David W. McIvor: *Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning* “Political Theory” 40(4) pp. 409–436. Мотивы аутодеструктивной меланхолической личности можно обнаружить и в концепции культурной травмы Джеффри Александера, в частности, в тех фрагментах, где он, критикуя прогрессистские установки, сталкивается с проблемой понимания распространяющегося абсолютного зла, которому культура, фактически, ничего не может противопоставить кроме позиции безоговорочного осуждения, граничащего с самообвинением. См.: Джеффри Александер: *Смыслы социальной жизни: Культуросоциология*. Москва 2013.

субъектность, сохранила свое чрезвычайное влияние вплоть до феноменологии и приучила нас смотреть на самих себя и „человека вообще” сквозь определенную оптику, едва ли в таком широком распространении описанной выше схемы есть какая-то неожиданность. Но важно отметить, что установка на приоритет индивидуального сознания/бессознательного имеет все-таки исторически определенный культурный горизонт и ее притязания на роль тотальной объяснительной схемы могут и должны быть поставлены под вопрос.

Прежде всего, есть основания усомниться в том, что аффекты являются естественными и универсальными, то есть одинаково переживаемыми людьми в сходных обстоятельствах в силу общности человеческой природы. Ян Плампер в своей обзорной монографии *История эмоций*¹⁵ в качестве центрального выдвигает вопрос о том, имеют ли эмоции общечеловеческий характер или они существенно различаются в зависимости от культуры. Плампер группирует материал по двум осям: универсалистской, которую он по преимуществу связывает с перспективой позитивных наук о жизни (биологии и психологии), и социально-конструктивистской, опирающейся, прежде всего, на эмпирические данные, полученные культурными антропологами в рамках полевых исследований. Плампер практически игнорирует трансценденталистскую философскую установку, но показывает, что апелляция к единой для человеческого вида физиологии может не меньше, чем метафизика быть основанием для теории о том, что эмоции одинаковы во всех культурах и во все времена. А вот постструктуралистская методологическая установка, связанная с лингвистическим поворотом (вспомним, прежде всего о М. Фуко и Ж. Деррида), дополненная социологическими теориями конструктивистского толка (линия Э. Дюркгейма, М. Мосса, И. Гоффмана) в сочетании с теми сведениями, которые дают антропологические наблюдения культур, в достаточной степени независимых от европейского влияния¹⁶, позволяет выдвинуть следующую гипотезу. Эмоции являются в большей степени результатом научения (миметического „заражения”), чем работы физиологически детерминированных ме-

¹⁵ Ян Плампер: *История эмоций*. Москва 2018.

¹⁶ Прежде всего, это классические исследования, проведенные у яванцев Хилдред Гирц; у инуитов – Джин Бриггс; Мишели и Ренато Розалдо в племени илонготов на Филиппинах; Лилы Абу-Луход – у бедуинов в Египте; Роберта Леви на Таити и Кэтрин Латц – на атолле Ифалика.

ханизмов; они сильно зависят от конкретной культуры и ее перформативных практик и к тому же подвержены изменениям во времени. Плампер показывает сильные и слабые стороны как универсалистской, так и конструктивистской трактовки эмоций и настаивает на том, что эта бинарная оппозиция должна быть преодолена, поскольку в противном случае оба направления по отдельности зайдут в тупик¹⁷. Отдавая должное этим призывам к поиску теоретической основы для компромисса, все же в дальнейшем анализе аффекта скорби мы будем придерживаться по преимуществу конструктивистской парадигмы, поскольку она позволяет не упускать из виду существенные различия в культурных практиках, и, соответственно обсуждать феномены, мало заметные с универсалистских позиций. Даже если допустить, что есть некое экзистенциальное или физиологическое ядро аффектов, которое предполагает, что в определенных обстоятельствах люди переживают, например, чувство утраты, то даже этот опыт сильного горя никогда не бывает „сырым“, его переживание существенно разнится в разных культурах.

Интересный материал дает Манфред Цаумзайль, рассказывая о том, с чем столкнулись психологи, работавшие в гуманитарной миссии на острове Ява после сильнейшего землетрясения 2006 года, унесшего жизни более 7000 человек. Местные жители сначала просто не понимали, когда их спрашивали, пережили ли они психологическую травму и нуждаются ли они в помощи соответствующего специалиста: „Раньше у нас травм не бывало... нам это завезли, я даже не знаю откуда“, – говорит одна из информанток¹⁸. В яванской культуре есть свое объяснение того, что чувствуют люди, пережившие

¹⁷ Универсалистская теория с ее претензией предъявить некий базовый каталог человеческих эмоций легко может быть фальсифицирована эмпирическими данными, такими как предъявление мимических реакций, которые не могут быть корректно прочитаны с позиций другой культуры. Радикальный конструктивизм сталкивается с другой проблемой – для него методологически проблематичны, во-первых, генерализации в выводах, а во-вторых, сама исследовательская задача понять другую культуру, поскольку научная оптика тоже представляет собой феномен, относящийся к определенной культурной перспективе, что невозможно игнорировать. Ibidem, с. 191.

¹⁸ Манфред Цаумзайль: *Дискурс о травме в контексте катастроф – опыт переживания сильного горя на острове Ява в Индонезии*, в: *Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика*. Санкт-Петербург 2013, с. 105.

подобные катастрофы и это объяснение плотно вписано в местную космологию, в частности на Яве нет жесткого разделения на тело и дух, внутреннее и внешнее, чувство и знание. В этой культуре сильные аффекты не приветствуются, считается, что они ведут к болезням и неприличному поведению. Вместе с описанием горя (страх, тревога, неуверенность) почти всегда говорится о том, как с ним справиться. „Горе образует единство со средствами его преодоления и сочетаются они часто через сердце, где берут начало и страдание, и жизненные силы.”¹⁹ В сердце локализуется божественное начало, к которому следует обращаться за исцелением и обретением умиротворенности, причем этот мистический опыт трактуется не индивидуалистически. И такое понимание эмоциональной жизни и практик, связанных с выживанием после катастрофических событий, сильно отличается от того, что предполагает дискурс травмы, ключевыми характеристиками которого являются, во-первых, личностный характер опыта, а во-вторых, представление о том, что пострадавший не может справиться с травмой самостоятельно. Еще один симптоматичный пример мы можем обнаружить в книге Нэнси Шепер-Хьюз *Смерть без плача: насилие в повседневной жизни в Бразилии*²⁰, написанной по результатам полевого исследования жизни в беднейших бразильских районах. Условия существования там таковы, что имеет место чрезвычайно высокая детская смертность, особенно среди младенцев, и антрополог описывает, как семьи переживают смерть детей, как эта смерть ритуализуется, какая аффективная картина ее сопровождает. Мы привыкли считать, что смерть ребенка для матери представляет собой максимально сильное горе, и к тому же полагаем, что, если какой аффект и следует отнести к числу естественных и само собой разумеющихся, так именно этот. Но Шепер-Хьюз отмечает чрезвычайную сдержанность матерей в этой ситуации. Они не только не показывают сильных страданий, но и вообще кажутся мало удрученными потерей, продолжая обычные повседневные дела. Траурный ритуал выполняется весьма буднично, вплоть до того, что, как правило, на кладбище младенца несут более старшие дети без сопровож-

¹⁹ Ibidem, с. 107.

²⁰ Nancy Scheper-Hughes: *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkley: University of California Press, 1992. Перевод фрагментов этой книги см.: Нэнси Шепер-Хьюз: *Смерть без плача: похороны ангелов, “Археология русской смерти”* 2018, № 6, с. 177-202.

дения других родственников. При этом нельзя сказать, что матери черствы и не заботливы, поскольку они с сожалением говорят о том, что дети истощены и часто болеют, им не хватает сил для выживания. Пока ребенок болеет, мать старается облегчить его страдания, но когда он умирает, его считают „маленьким ангелом”, который будет „молиться за всю семью на небесах” и которого нельзя оплакивать, поскольку это существенно затруднит его ‘путь на небо’. Шепер-Хьюз показывает, что эмоциональная сдержанность матерей умерших младенцев является во многом производной от повседневных практик, в которые включена их жизнь и той мифологии, которая эту повседневную жизнь оформляет, предписывая одни эмоциональные реакции и не поддерживая другие. При этом исследовательница настаивает: нет оснований относиться с подозрением к тому, как сами матери описывают свое эмоциональное спокойствие (то есть предполагать, что это вытесненное сильное горе, шок, демонстративная маска безразличия) только по той причине, что психологическая литература на тему утраты рисует другие схемы, различая „правильные” и „неправильные” сценарии переживания горя. Вывод делается вполне конструктивистский:

Эмоции не предваряют и не выходят за рамки культуры, но являются ее частью: они стратегически важны для понимания способов, с помощью которых люди формируют собственный мир и, в свою очередь, формируются этим миром. [...] Они не могут быть поняты вне культуры, которая произвела их. Наиболее радикальным следствием такой точки зрения является то, что без наших культур мы попросту не знали бы, как чувствовать.²¹

Не погружаясь далее в примеры, которых антропологами собрано немало, мы видим, что в различных культурах в различных ситуациях траур по поводу смерти предписывает семьям разные эмоции и разную степень их интенсивности. Где-то имеет место сдержанность. Где-то предписывается веселиться²². Либо, напротив, „убиваться”, „выть” и царапать лицо. Или приветствуется сначала одна

²¹ Ibidem, с. 200.

²² У той же Шепер-Хьюз приводятся примеры нарочито праздничных и веселых похорон младенцев в Венесуэле; обрядовое веселье и розыгрыши имеют место на траурных церемониях в ряде областей Ирландии; широко известна карнавальная форма празднования Дня Мертвых в Мексике.

модель поведения (чрезмерное горе), а потом другая (безудержное веселье). И в этом смысле об обязательности ритуала собственно скорби (mourning) можно говорить лишь в нестрогом смысле этого слова, поскольку траур может принимать карнавально-фестивальные формы, продуцируя совсем не скорбный аффективный фон.

Еще один важный момент заключается в том, что, вопреки привычкам нашей индивидуалистической культуры, вовсе не обязательно индивидуальные чувства являются первичными по отношению к коллективным. Все-таки в культурах архаических и традиционных, где коллектив обладает приоритетом над индивидуумом, логичнее предположить, что первична именно коллективная скорбь, даже если это скорбь семьи, а не более крупных сообществ. Об этом писал еще Эмиль Дюркгейм, которого интересовало прежде всего то, как ритуалы конституируют группы:

траур не является спонтанным выражением индивидуальных эмоций. Если родственники рыдают, стонут и наносят себе раны, то не потому, что лично потрясены смертью близкого человека. [...] Траур не является естественным движением личной чувственности, которая задета ужасной потерей, — это обязанность, налагаемая группой. Человек горюет не просто потому, что испытывает грусть, но потому, что он обязан это делать. [...] Более того, пренебрежение этой обязанностью влечет за собой мифические и общественные санкции. Например, считается, что если родственник не будет соблюдать траур должным образом, то душа покойного выследит его и убьет²³.

О важности именно коллективного характера эмоций пишет и упомянутый выше М. Цаумзайль: „Опыт сильного горя после катастрофы является коллективным опытом. Поэтому не должна удивлять формулировка, которую мы слышали очень часто: „Травму получили мы все”. К этому добавлялось: „Мы знаем, как это преодолеть””.²⁴

²³ Эмиль Дюркгейм. *Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии*. Москва 2018, с. 654-655.

²⁴ Манфред Цаумзайль: *Дискурс о травме в контексте катастроф – опыт переживания сильного горя на острове Ява в Индонезии*, в: *Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика*. Кристоф Вульф, Валерий Савчук. Санкт-Петербург: РХГА, 2013, с. 108.

Не углубляясь в детали, все же отметим, что теория приоритетности коллективного аффекта представляет собой достаточно сложную задачу и для философии, и для психологии, и для социальной антропологии, прежде всего, в силу сформированной картезианством методологической привычки отталкиваться от индивида как от самоочевидной, несомненной и атомарной инстанции. Из философов, пожалуй, наиболее целенаправленную попытку уйти в этом отношении от картезианства мы видим у Жюль Делеза, чья теория аффектов, созданная в опоре на философию Спинозы, построена таким образом, что для нее различие индивидуального и коллективного не является смыслообразующим (это спинозистский мотив, поскольку для Спинозы как индивиды, так и группы представляют собой лишь модусы субстанции).²⁵ Аффекты понимаются как события и состояния, как то, что происходит с модусами и модифицирует их, при этом значимым различием оказывается различие между аффектами, способствующими увеличению или уменьшению силы и способности тел к действию. В терминах повлиявшего на Делеза Ницше речь идет о различии активных и реактивных сил, что и составляет ключевой элемент воли к власти. Аффекты транзитивны, а не репрезентативны, то есть они характеризуют не объекты, воздействием которых на тело вызываются, а процессы трансформации самих тел. Это понимание аффекта развивается в книге *Тысяча плато* в контексте вопроса о том, что представляет собой коллективное тело в его эффективности (рассматривается, в частности, номадическая машина войны). И Делез пишет о том, что коллективное тело возможно только тогда, когда активирована точка сборки, а „эти сборки являются аффективными, они суть композиции желания”, причем машина войны и машина труда, нуждаясь в аффективной мобилизации, требуют аффектов разного порядка, в них задействована „не одна и та же справедливость, не одна и та же жестокость, не одна и та же жалость”²⁶.

Если вернуться от философских метафор к социологии и социальной антропологии, то нужно отметить две концепции, предпринимающие попытку мыслить социальное измерение эмоций не из приоритета индивида. Автор первой концепции – Рендал Коллинз,

²⁵ Жюль Делез: *Спиноза*, в: Жюль Делез: *Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза*. Москва 2001, с. 226-230.

²⁶ Жюль Делез, Феликс Гваттари: *Капитализм и шизофрения. Тысяча плато*. Екатеринбург – Москва 2000, с. 674-675.

который продолжает линию Дюркгейма и Гоффмана и предлагает программу исследования ритуалов интеракции. Для этой теории отправной точкой является ситуация, а не индивид:

Теория ритуалов интеракции и цепочек ритуалов интеракции представляет собой прежде всего теорию ситуаций. Это теория кратковременных столкновений человеческих тел, заряженных эмоциями и обладающих определенным сознанием в силу того, что они прошли цепочки предыдущих столкновений.²⁷

Индивид как социальный актер понимается как всего лишь квазиустойчивый поток в пространстве и времени, или своего рода осадок (precipitate), перемещающийся из одной ситуации в другую. Ситуации же обладают собственными законами развития, и задача исследователя, по Коллинзу, заключается в том, чтобы понять их собственную логику и динамику. И, конечно же, важную роль в этой концепции играет ритуал, который понимается как сформированный взаимно сфокусированными эмоциями и вниманием механизм, производящий разделяемую участниками ситуации реальность и порождающий аффективно переживаемую солидарность в группе.

Автор еще одной эвристически перспективной концепции – медиевистка Барбара Розенвейн, о чьем методологическом вкладе в теорию эмоций пишет и Ян Плампер. Розенвейн вводит концепт „эмоциональных сообществ”.

Это те же самые сообщества, что и социальные: семьи, кварталы, парламенты, цехи, монастыри, церковные приходы. Но исследователь, изучая их, ищет прежде всего, системы чувств: что эти общины (и индивиды в них) определяют и расценивают как ценное или вредное для себя; оценки, которые они дают чувствам других; характер аффективных связей между людьми, которые они признают; а также модусы выражения эмоций, которые они ожидают, поощряют, терпят или осуждают²⁸.

²⁷ Randall Collins: *Interaction Ritual Chains*. Princeton 2004, p. 3.

²⁸ Barbara Rosenwein: *Worrying about Emotions in History* “American Historical Review” 2002 № 107 /3, p. 842.

Анализ работ Розенвейн по истории эмоций у Плампера см.: Ян Плампер: *История эмоций*. Москва 2018, с. 111.

Метод исследования, который разрабатывает Розенвейн, интересен тем, что позволяет отследить, как формируются устойчивые эмоциональные связи групп. Эмоции и производятся сообществом, и сами в свою очередь воспроизводят его. При этом аффекты понимаются как сложные, завязанные на габитус и дискурсивные практики констелляции. Такой подход позволяет избежать ловушки в виде ложной теоретической проблемы скачка аффектации от индивида к коллективу.

В этом смысле история Антигоны повествует нам не про сильное персональное горе, которое репрессивная власть запретила выразить публично и разделить с другими, а про серьезный символический ущерб, который несет семья, если погребальный ритуал не соблюден по отношению к одному из ее членов. Упорствуя, Антигона действует, прежде всего, как функция семейного тела²⁹, как старшая женщина в семье, в чьей прямой компетенции находится ответственность за правильное соблюдение заупокойного культа. Различие между самоотверженностью Антигоны и нерешительностью Исмены – это различие не столько индивидуальных характеров, сколько семейных статусов, на что совершенно справедливо обратил внимание Вадим Михайлин³⁰: на Исмене (как на младшей) попросту не лежит весь груз ответственности за грозящий семье позор, от которого едва ли может уклониться Антигона. И – здесь можно решительно возразить Батлер, – Антигона не совершает никаких революций, а отстаивает вполне консервативный порядок, который был нарушен тираническим и, по сути, хюбристичным распоряжением царя, который, как

²⁹ Виктор Ярхо обращает внимание на то, что когда Антигона многократно называет своего брата «φίλος», она характеризует его как «своего» и «родного», а не «любимого» в моральном и эмоциональном смысле этого слова. Виктор Ярхо: *Семь дней в афинском театре Диониса*. Москва 2004, с. 111.

³⁰ Вадим Михайлин отметил этот момент во время дискуссии на междисциплинарном семинаре *Производство аффекта: практики, поэтики, политики, технологии манипуляции* (Самарский государственный университет, 13-14 декабря 2019 года). В своих работах Михайлин часто подчеркивает, что то, что в античных текстах современному читателю представляется проявлением индивидуального характера героя, гораздо корректнее было бы интерпретировать как стратегию, производную от семейного статуса и микрогрупповых интересов. См.: Вадим Михайлин: *Тропа звериных слов. Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции*. Москва 2005.

мы помним, по совместительству еще и брат матери, занявший трон после того, как его племянники убили друг друга. Указ Креонта исполнен нечестивого хюбриса, поскольку посягает на священное право семьи почтить своих мертвых, что, в общем, в античных полисах моральной поддержки найти не могло.³¹ Так что даже прочтение основного конфликта этой трагедии как противоречия интересов семьи и полиса можно принять лишь с этой оговоркой. И совершенно определено нельзя сказать, что в этой трагедии полису противостоит индивид³².

Так какие функции выполняет ритуальная скорбь, если допустить, что приоритетна все-таки не задача облегчения страдания от индивидуального чувства утраты? Консолидация вокруг мертвого тела позволяет коллективу пережить себя как единое тело и подтвердить свою жизнеспособность. Скорбь, траур (mourning) часто описывается как элемент обряда перехода, что справедливо, но важный акцент заключается в том, что целью этого обряда является не столько устройство посмертной судьбы индивида (это средство, а не самоцель), сколько трансформация скверного покойника в благодатного предка. Как мы помним, задача почивших бразильских младенцев – молиться за семью, поэтому для семьи хорошо, если есть кому за нее молиться. Если ритуал не проведен или что-то идет не так, для семьи велик риск получить в свои ряды „заложного” мертвеца (неуспокоенного вредоносного духа). И это плохо не только для посмертной судьбы этого индивида, но прежде всего для семейного коллектива, „опозоренного”, „проклятого”, получившего *скверную* рану на своем теле. Поэтому по крайней мере в архаических обществах страшна не

³¹ Полиник, конечно, повел себя как предатель, но как пишет Виктор Ярхо, афиняне (аудитория Софокла) в наказание за предательство могли запретить похороны на афинской земле, но ни в коем случае не запретить погребение вообще, то есть семье не возбранялось забрать останки и упокоить их за пределами Аттики, что и произошло, в частности, с телом Фемистокла. См: Виктор Ярхо: *Семь дней в афинском театре Диониса*. Москва 2004, с. 138-139.

³² Таковую трактовку мы видим в критикующей анализ *Антигоны* у Батлер статье Бонни Хониг: Bonnie Honig: *Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception*, „Political Theory“ 2009 (37), no. 5, p. 5-43.

смерть сама по себе, а именно смерть „неоплаканная”, неритуализованная, поскольку мертвый не имеет шансов включиться в тело семьи в новом качестве. Этим и был страшен статус *homo sacer*, исключенного при жизни и после смерти. Так что не столь уж удивительно, что Антигона предпочитает собственную смерть, но с похоронами и оплакиванием (то есть преждевременную, но правильную и к тому же вызывающую сочувствие и уважение со стороны фиванцев) скверне брата, оставленного непогребенным. И уж точно в ее выборе нет никакой фрейдистской меланхолии. Что касается важности аффекта на траурных церемониях, то он, несомненно, вменяется участникам ритуала согласно принятому в культуре сценарию. Нет смысла спрашивать о том, подлинный он или перформативно-наигранный. Ритуальная ситуация втягивает всех причастных в коллективное переживание. Причем важна его заразительность, которая сродни контагиозности сакральной энергии (можно даже сказать, что в пределе это одно и то же). Аффектация, какой бы ее вид ни поддерживала конкретная традиция, – важное условие успешности траурного ритуала, без нее сообщество не может пережить собственное коллективное тело как восстановленное, а также с мифологической и магической достоверностью воспринять умершего как перешедшего в ранг сакрального предка.

Теперь вернемся к современным политикам скорби и вопросу о консолидирующем потенциале коллективного аффекта, возникающего вокруг жертв насилия (терактов) или катастрофы. Ситуация внезапных массовых смертей требует публичной ритуализации, позволяющей, как минимум, аффективно подтвердить, что социальные связи есть и они прочны. Случившиеся смерти требуют перекодирования из скверного сакрального в позитивное сакральное, что и происходит посредством ритуального оплакивания, а коллективное тело требует консолидации перед лицом утраты. Стихийная коммеморация, в процессе которой часть публичного пространства обретает характер временного святилища³³, перекодирующего случайные и катастрофические смерти в нечто, чему можно приписать более или менее позитивный смысл, представляет собой крайне важный ритуал скорби, причем скорби именно публичной, вовлекающей далеко не только непосредственно пострадавшие семьи, но и широкий круг

³³ Этот ритуальный процесс исследует группа Джека Сантино. *Spontaneous Shrines and Public Memorializations of Death*, Jack Santino. New York 2005.

сочувствующих. Что выводит людей на улицы и вынуждает ставить свечки на импровизированных алтарях и параллельно соучаствовать в траурной активности в социальных сетях? Эмпатия, сочувствие, за которым стоит страх оказаться на месте жертв, если эти жертвы не маргинальны; тревога, что невозможно гарантировать собственную безопасность? Или люди приходят, чтобы избавиться от дискомфортных эмоций, разделив их с другими? Или собираются вместе как раз ради аффекта коллективности? Или приходят, потому что чувствуют, что должны соучаствовать в некоем социально важном ритуале, и уже приходя, включаются в аффектацию? Еще раз подчеркнем важный момент – смерть современных жертв терактов, катастроф и им подобных событий в отличие от традиционных жертв жертвоприношений, – это „неправильные” смерти, они как бы сакрализованы в силу самой ситуации, но это „скверное”, деструктивное в социальном смысле сакральное, которое именно поэтому нуждается в дополнительной ситуативной ритуализации. Стихийные коммеморативные практики как раз сигнализируют об этом избытке: людям недостаточно обычных религиозных процедур по принятому обряду, они включаются в дополнительные действия, имеющие квазикультовый характер. Джек Сантино характеризует эти стихийные коммеморативные практики как „ритуалеск” и подчеркивает, что с ними связана некая особая социальная энергия, потенциально имеющая политическую направленность: организующееся на таких спонтанных мемориалах коллективное тело не просто пытается *отпраздновать* (mourning часто описывается как fest) чью-то память, но и публично манифестирует некий социальный месседж, ведь „безвременно ушедшие” скончались не частным образом в своих постелях, они погибли, потому что о себе просигнализировала некая социальная проблема (терроризм, война, пренебрежение безопасностью и т.п.). То есть траурный коллективный аффект, в поле которого может быть втянуто достаточно большое количество людей, может быть „заряжен” протестно. Причем субъектом этой протестно заряженной скорби является именно ситуативно возникающее и аффективно убедительное „мы” (вспомним, какие ставки Батлер делает на это „Мы”), ведь те, кого ситуация затронула лично (пострадавшие семьи), оказались затронуты *вместе* с другими пострадавшими, образовав сообщество утраты; сочувствующие же, не будучи задеты утратой лично, едва ли осуществляли переход от собственного индивидуального аф-

фекта к коллективному. И потому с большой долей уверенности можно предположить, что здесь мы видим именно ситуативное попадание в поле аффекта – он не мой и не чей-то еще, он первично коллективный³⁴.

Стихийная коммеморация по определению недолговременна, поэтому в дальнейшем либо временный „алтарь” будет демонтирован, а аффективная волна постепенно затухнет и растворится в новостной повестке, либо она будет переключена на уровень развернутого официального высказывания, присваивающего событию определенный смысл и утверждающего определенную, официальную версию произошедшего. В таких случаях возводится постоянный мемориал. Процесс этой апроприации не всегда идет гладко, часто возникает напряженность между сообществами утраты и властными инстанциями. И эта напряженность может получить политическое измерение: если коллективное тело скорби сформулирует свои претензии в политическом ключе и донесет свою версию произошедшего до достаточно большой и разноплановой референтной группы, можно увидеть и перформативное самопредъявление „народа”.

К причинам конфликта сообществ утраты и властных инстанций можно отнести сопротивление идеологическому присвоению, когда пострадавшие семьи ощущают, что их погибшие использованы как средство для укрепления идеологических конструкций. По этой причине родственники погибших были недовольны помпезностью мемориалов на месте терактов 11 сентября и оклахомского взрыва³⁵. Но такого рода недовольство обычно имеет глухой характер и широкой публикой не воспринимается и не поддерживается. Если семьи могут переживать по поводу того, что их родные изъяты у них и в жизни, и в смерти, то общество в целом, как правило, не видит ничего плохого в том, чтобы смертям придать величие и, тем самым, смысл, то есть собственно перекодировать их в священных жертв жертвоприношения, чья смерть не была напрасна, поскольку сплотила нацию. Конфликт другого типа возникает тогда, когда вопреки

³⁴ Pamela L. Hirsch: *Mind and mourning: The primacy of “we” in complicated grief*, „Death Studies” 2018, DOI: 10.1080/07481187.2018.1504835 URL: <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1504835> (20.12.2019).

³⁵ Ana Milosevic: *Remembering the present: Dealing with the memories of terrorism in Europe*, „Journal of Terrorism Research”. May 2017, Vol. 8, Issue 2, p.47-49.

существующему запросу мемориал все же не возводится, и тем самым сообщество утраты не получает возможности добиться публичного признания своей травмы. Заметим, что это не тот случай, когда был достигнут всеобщий консенсус касательно того, что трагический инцидент по своим последствиям исчерпан и не требует дальнейшего публичного коммеморативного усилия. Чаще всего конфликт назревает, если предполагаемый мемориал не только не укрепляет официального властного дискурса, но и способен нанести ему чувствительный урон символического характера, так что проблема сдвигается в зону умолчания (как, по всей видимости, происходит в случае с мемориалом на месте убийства Бориса Немцова или отсутствием мемориальных знаков на Каширском шоссе и ряде других мест терактов). В случае, когда жертва символически не признана, люди (сообщества утраты прежде всего, а также сочувствующие им), как говорит Батлер, воспринимают себя как „расходный материал” и с этим мириться не согласны. Они требуют достойного оплакивания и признания собственного статуса. Впрочем, предъявление пышных траурных церемоний и официальных мемориалов само по себе проблемы того, что жизнь может рассматриваться как „расходный материал” не снимает³⁶. В Беслане, например, на мемориальную атрибутику были брошены значительные силы и средства: помимо *Города ангелов* (отдельного участка кладбища) и мемориала на руинах самой школы в городе установлено впечатляющее количество траурных знаков, ритуалы скорби выполняются регулярно и, по крайней мере, часть из них имеет официальный характер. Однако претензия со стороны сообщества утраты продолжает предъявляться, то есть сообщество не считает, что официальные жесты и символы скорби сами по себе производят некий достаточный катарсис. С точки зрения пострадавших семей Беслана было нарушено их право на жизнь и безопасность и этим правом продолжают пренебрегать. Бесланский случай как раз достаточно очевидным делает еще один источник напряженности, это – отсутствие или недостаточность возмездия. А возмездие важно не только в правовом смысле восстановленной справедливости, а зна-

³⁶ Траурные речи вполне способны событие “заболтать”, а мемориалы – музеефицировать, то есть переключить проблемное в регистр должного, а то и привычного, локализовать скорбь в специально выделенном для нее хронотопе и освободить таким образом и публичное пространство, и повседневную жизнь от ее травмирующей остроты и актуальности.

чит легитимности управления, но и потому, что это символически значимая компенсация урона, нанесенного коллективному телу. Если этот запрос не удовлетворен, в терминах Жирара наступает чреватый насилием жертвенный кризис. Или, обращаясь к античной мифологии, можно сказать, что просыпаются Эринии с их хтоническим требованием кровной мести, способным довести до безумия. Весьма показательный в данном случае пример – разъяренная толпа горожан, требовавшая на стихийном ночном митинге линчевания убийцы девятилетней девочки в Саратове в октябре 2019 года³⁷. Достаточно высокий накал страстей был и на траурном митинге в Кемерово после пожара в ТРЦ *Зимняя вишня*³⁸. В Беслане также имели место вспышки гнева и ярости со стороны пострадавших. Так, в ряде публикаций сетевых изданий сообщается, что родственники заложников забили насмерть одного боевика.³⁹ А в интервью каналу *Дождь*, вошедших в документальный фильм *Комитет*, женщины из организации *Матери Беслана* говорят, что на митингах их настолько переполняла ярость, что они чувствовали в себе готовность убить⁴⁰. Любопытная деталь: в этом же фильме Сусанна Дудиева (председатель оргкомитета *Матери Беслана*) дает рациональное объяснение тому,

³⁷ В Саратове нашли мертвой девятилетнюю школьницу. Жители города вышли ночью на стихийный митинг, требуя самосуда над подозреваемым в убийстве. Meduza. 11 октября 2019. URL: <https://meduza.io/feature/2019/10/11/v-saratove-nashli-mertvoy-devyatiletnyuyu-shkolnitsu-zhiteli-goroda-vyshli-nochyu-na-stihiynnyu-miting-trebuya-samosuda-nad-podozrevaemym-v-ubiystve> (12.12.2019).

³⁸ Мы все заперты в этом зоопарке. Кемерово после пожара. Репортаж Ирины Кравцовой. Meduza. 27 марта 2018. URL: <https://meduza.io/feature/2018/03/27/my-vse-zaperty-v-etom-zooparke>. (12.12.2019).

³⁹ Жители Беслана забили насмерть переодетого боевика. РБК. 03 сентября 2004. URL: <https://www.rbc.ru/society/03/09/2004/5703bd9b-9a7947afa08cbc68> (12.12.2019). Беслан: захват заложников. Хроника событий. Кавказский узел. 01 июня 2011. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/61286/> (12.12.2019).

⁴⁰ Речь о митинге 20 февраля 2005 года, во время которого митингующие перекрыли федеральную трассу «Кавказ» и требовали отставки главы республики Александра Дзасохова. Марина Пак: «Мне казалось, что я голыми руками могу человека убить» См. фильм Родиона Чепеля: *Комитет*. URL: <https://tvrain.ru/beslan/?video> (10.12.2019).

почему именно женщины входят в организацию и активно борются за права пострадавших: мужчины более уязвимы в отношении потенциальных провокаций, им могут подбросить наркотики, например. Но это объяснение скорее делает более очевидными соображения ритуальной гендерной спецификации скорби, на которые в контексте „политэкономии эмоций” обращала внимание в упомянутой работе Шепер-Хьюз⁴¹.

Процедура вменения может принять вид выявления врага, разделения на свои/чужие, вопроса о легитимности тех принципов, на основе которых принимались решения и распределения ответственности (в том числе и магической) властных инстанций за произошедшее. Не удивительно, что в результате требования сообщества утраты могут выйти в более широкую публичную плоскость и получить отчетливый политический характер. И наоборот, если вопрос о том, кто виноват, остается без катарсического разрешения, но при этом снимается/замещается вопросом „как мы будем помнить?”⁴², – сообщество утраты капсулируется в себе и оказывается обречено на ту самую описанную Фрейдом меланхолию.

Для политизации запроса на возмездие и справедливые компенсации нужна не только настойчивость сообщества и поддержание высокого аффективного накала длительное время, но и придание травматическому процессу растущего публичного резонанса. Культурная травма, согласно Джеффри Александеру, – не просто трагическое событие, а такое событие, которое ломает идентичность, в том числе и коллективную. Анета Гадиева (член оргкомитета организации *Матери Беслана*) говорит в интервью: „Мы конечно понимаем, что мы расходный материал. Вот сейчас мы это понимаем. А тогда мы думали, что мы такие же граждане, что нас нужно защищать”⁴³. Так

⁴¹ Nancy Scheper-Hughes: *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkley 1992, p. 422-425.

⁴² Именно такую моральную установку наблюдает Сергей Ушакин в аффективных сообществах матерей, чьи сыновья погибли при исполнении так называемого «интернационального долга». Сергей Ушакин: *Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России в Травма:Пункты*. Сергей Ушакин, Елена Трубина. Москва 2009, с. 306-345.

⁴³ Родион Чепель: *Комитет*. URL: <https://tvrain.ru/beslan/?video> (10.12.2019)

вот, политизация культурной травмы предполагает, что формула подобного трагического открытия „Мы думали, что мы граждане, а мы расходный материал” была транслирована на широкую аудиторию и была этой аудиторией аффективно воспринята на собственный счет. „Посмотрите на нас, – говорят члены сообщества утраты, – вы все еще думаете, что вы не расходный материал?”. В этом распространении принципиально существенную роль, безусловно, играют сетевые медиа, потому что традиционные медиа (телевидение, прежде всего), построенные по принципу вещания от одного многим, куда в большей степени подвержены цензуре, осложняющей трансляцию подобного меседжа на массовую аудиторию.

Рискнем выдвинуть предположение, что в 2019 году произошло симптоматичное изменение в публичном звучании Бесланской темы. Она сместилась в сторону превращения в парадигмальную культурную травму и политизировалась. Как показывает Джеффри Александер, для трансформации скорби по поводу катастрофического события, разделяемой узким кругом сообщества утраты, в коллективную культурную травму, имеющую в том числе и политический резонанс, нужно время – конструкты памяти должны кристаллизоваться, перекодироваться в требование, понятное широкому кругу лиц⁴⁴. И оно должно упасть на благоприятную почву общественного запроса. По всей видимости, для современной культурной памяти со всеми ее процессами переосмысления и перекодирования, важны юбилейные даты⁴⁵. Десятилетие бесланского теракта выпало на 2014 год и, по-видимому, на фоне общего воодушевления имперским проектом, не вызвало заметного резонанса, и превосходный фильм канала „Дождь”, который пытался донести голоса „Матерей Беслана” и их послание, был не особенно услышан (на момент написания этой статьи фильм набрал чуть более 50 тыс. просмотров). А вот к пятнадцатилетию в 2019 году в сети было опубликовано сразу

⁴⁴ По интервью, которые дают члены организаций *Матери Беслана* и *Голос Беслана* видно, что для них этот этап перекодирования непосредственно и совместно переживаемого горя в публичную речь пройден. Это уже не столько голос ритуального аффекта, сколько публичного послания, имеющего рационально формулируемые цели и аргументы.

⁴⁵ Об этой важности травматических годовщин пишет Алейда Ассман. Алейда Ассман: *Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика*. Москва 2018, с.248-251.

несколько фильмов⁴⁶, которые очевидным образом попали в резонанс с общественными настроениями и приняли форму апелляции к народу, которая прозвучала политически. Наиболее внятно эта апелляция слышна в фильме Юрия Дудя, и в целом сам фильм оказался самым влиятельным. Этот меседж можно сформулировать следующим образом: „Вы какой модели биополитики хотите для себя: когда приоритетна безопасность государства и его институтов или когда приоритетна безопасность вашей жизни?“ Как показали такие авторы как Мишель Фуко и Джорджо Агамбен, безопасность – это главный пункт контракта граждан и государства в эпоху биополитики: если безопасность не обеспечивается, власть теряет легитимность. Но, с другой стороны, забота о безопасности, как известно, тоже является легитимным поводом для различных репрессивных мер, подаваемых как антитеррористические. Заметим, что в отечественном публичном пространстве до недавнего времени воспринималась как релевантная формула тождества, а не дизъюнкции: „безопасность государства – это ваша безопасность, так дайте нам возможность ее обеспечить“. И непосредственно во время и после бесланских событий двусмысленность этого тождества не осознавалась. Консенсус заключался в том, что борьба с терроризмом и мир на Кавказе требует жертв, чтобы избежать еще больших жертв в будущем. И вот Эринии получили в этом году возможность докричаться до широкой аудитории, которая, мучимая после пожара в *Зимней вишне* различными подозрениями о невысокой цене собственной жизни, оказалась готова их слушать. В результате возникла весьма впечатляющая по своим масштабам информационная волна. Как показывает график, полученный с помощью аналитического сервиса Google Trends⁴⁷ и отражающий количество запросов по теме „Беслан“ в интернете в пе-

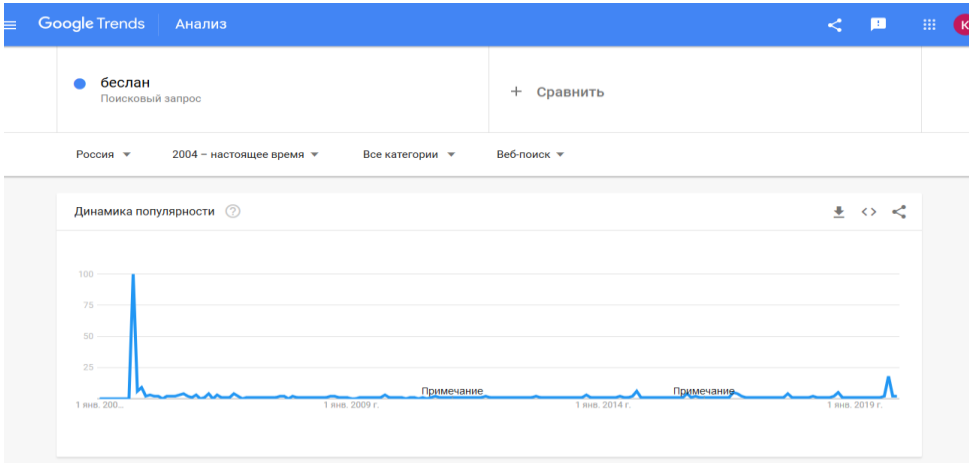
⁴⁶ Юрий Дудь: *Беслан. Помни*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=vF1-UGm15m8s> (на 30.12. 2019 фильм набрал почти 19 млн. просмотров).

Школа номер один. Документальный фильм «Новой газеты» о случившемся в Беслане (на 30.12. 2019 у фильма 954 тыс. просмотров) URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-TSD1cX2htQ&pbjreload=10>

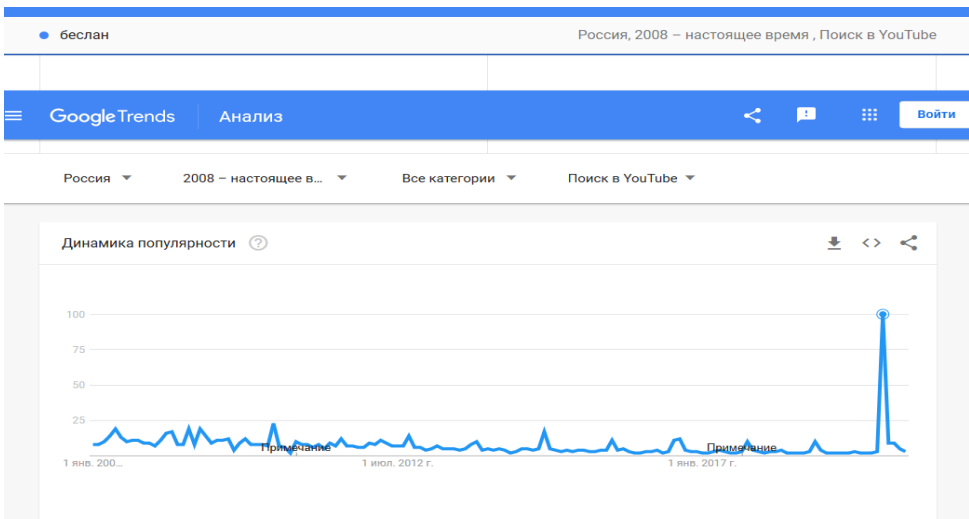
Беслан. День незнаний. Фильм Ксении Собчак о самом страшном теракте в российской истории URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qsGR-HeQXyo> (на 30.12.2019 1 млн 220 тыс. просмотров)

⁴⁷ Google Trends URL: <https://trends.google.ru/trends/explore?date=all&geo=RU> (30.12.2019).

риод с сентября 2004 года по ноябрь 2019, всплеск пользовательского интереса к проблеме в сентябре 2019 года был просто беспрецедентно высок, в несколько раз превышая показатели предыдущих лет за исключением года самого события, разумеется.



Если в параметрах запроса задать «Поиск в YouTube», тогда период анализа по понятным причинам сместится с 2004 на 2008 год, но при этом 2019 год покажет абсолютный максимум, а в трендах поиска в первых строчках предсказуемым образом будет фигурировать Юрий Дудь.



Это, безусловно, хайп, чья аффективная и ритуальная энергия⁴⁸ способствует перекодированию представлений далеко не только бесланского сообщества скорби о себе и о своих претензиях государству. Конечно, эта информационная волна, случившаяся через 15 лет после самого события, как мы видим, никого не вывела на улицу, что Батлер предлагает считать ключевым фактором самопредъявления народа. К тому же, как и положено хайпу, она пошла на спад. Но значит ли это, что консолидирующий эффект прорвавшейся в публичное пространство многолетней скорби незначителен? Едва ли. Потому что проблема „расходности жизни” была громко и внятно озвучена и при этом совершенно не решена. Есть некоторая вероятность, что любой подобный повод или годовщина похожих событий будет раз за разом поднимать эту тему, укрупняя и накапливая ее информационный вес, а возможно и гражданский потенциал. По крайней мере, Фрида будет получать свой платок с завидной регулярностью.

REFERENCES:

- Agamben Dzhordzho: *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'*. Moskva 2011 (Агамбен Джорджо: *Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. Москва 2011).
- Aleksander Dzhheffri: *Smysly social'noj zhizni: Kul'tursociologiya*. Moskva 2013 (Александр Джеффри: *Смыслы социальной жизни: Культурсоциология*. Москва 2013).
- Assman Alejda: *Dlinnaya ten' proshlogo. Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika*. Moskva 2018 (Ассман Алейда: *Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика*. Москва 2018).
- Batler Dzhudit: *Zametki k performativnoj teorii sobraniya*. Moskva 2018 (Батлер Джудит: *Заметки к перформативной теории собрания*. Москва 2018).
- Butler Judith: *Antigone's Claim*. New York 2002.
- Butler Judith: *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York 2009.

⁴⁸ О ритуальном характере цифровой коммуникации см.: Biswarup Sen: *Information as Ritual: James Carey in the Digital Age* „Cultural Studies Critical Methodologies”, January 2016. DOI: 10.1177/1532708615625687.

- Butler Judith: *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*. New York 2004.
- Caumzajl' Manfred: *Diskurs o travme v kontekste katastrof – opyt perezhivaniya sil'nogo gorya na ostrove Yava v Indonezii*, v: *Neopredelennost' kak vyzov. Media. Antropologiya. Estetika*. Sankt-Peterburg 2013 (Цаумзайль Манфред: *Дискурс о травме в контексте катастроф – опыт переживания сильного горя на острове Ява в Индонезии*, в: *Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика*. Санкт-Петербург 2013)
- Collins Randall: *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004
- Delez ZHil', Gvattari Feliks: *Kapitalizm i shizofreniya. Tysyacha plato*. Ekaterinburg, Moskva 2000 (Делез Жиль, Гваттари Феликс: *Капитализм и шизофрения. Тысяча плато*. Екатеринбург, Москва 2000)
- Delez ZHil': *Spinoza*, v: ZHil' Delez: *Kriticheskaya filosofiya Kanta. Bergsonizm. Spinoza*. Moskva 2000 (Делез Жиль: *Спиноза*, в: Жиль Делез: *Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза*. Москва 2000).
- Dyurkgejm Emil'. *Elementarnye formy religioznoj zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii*. Moskva: Izdatel'skij dom «Delo», 2018 (Дюркгейм Эмиль. *Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии*. Москва: Издательский дом «Дело», 2018)
- Frejd Zigmund: *Skorb' i melanholiya, v Bolezn' kul'tury*. Zigmund Frejd Moskva, 2014, s. 417-438. (*Скорбь и меланхолия, в Болезнь культуры*. Зигмунд Фрейд Москва, 2014, с. 417-438).
- Hajdegger Martin: *Osnovnye ponyatiya metafiziki*. Sankt-Peterburg, 2013 (Хайдеггер Мартин: *Основные понятия метафизики*. Санкт-Петербург, 2013)
- Hirsch Pamela L.: *Mind and mourning: The primacy of „we” in complicated grief*, „Death Studies”, 2018,
DOI: 10.1080/07481187.2018.1504835 URL:
<https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1504835> (20.12.2019).
- Honig Bonnie: *Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception*, „Political Theory” 2009, 37, no. 5 p. 5-43.

- Koreckaya Marina: *Narod kak nositel' suverennosti i granicy politicheskoj teologii*, „Sociodinamika” 2019, № 1, s. 10-19. (Корецкая Марина: *Народ как носитель суверенности и границы политической теологии*, „Социодинамика” 2019, № 1, с. 10-19).
- Lancman Klod: *SHoa*. Moskva 2016 (Ланцман Клод: *Шоа*. Москва 2016.)
- McIvor David W.: *Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning* „Political Theory” 40(4) pp. 409-436.
- Mihajlin Vadim: *Tropa zverinyh slov. Prostranstvenno-orientirovannye kul'turnye kody v indoevropskoj tradicii*. Moskva 2005 (Михайлин Вадим: *Тропа звериных слов. Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции*. Москва 2005).
- Milosevic Ana: *Remembering the present: Dealing with the memories of terrorism in Europe* „Journal of Terrorism Research”. May 2017, Vol. 8, Issue 2, p.47-49.
- Plamper YAn: *Istoriya emocij*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2018. (Плампер Ян: *История эмоций*. Москва 2018).
- Rappaport Roy: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge 1999.
- Rosenwein Barbara: *Worrying about Emotions in History* „American Historical Review” 2002 № 107 /3.
- Scheper-Hughes Nancy: *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkley 1992.
- Sen Biswarup: *Information as Ritual: James Carey in the Digital Age* „Cultural Studies Critical Methodologies”, January 2016. DOI: 10.1177/1532708615625687.
- Serikov Andrej: *Sovremennye analogi chelovecheskogo zhertvoпрinosheniya*, „Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii”. Seriya Filosofiya. Filologiya, 2019, № 2, s. 68-100. (Сериков Андрей: *Современные аналоги человеческого жертвоприношения*, „Вестник Самарской гуманитарной академии”. Серия Философия. Филология, 2019, № 2, с. 68-100).
- Sheper-H'yuz Nensi: *Smert' bez placha: pohorony angelov*, „Arheologiya russoj smerti” 2018, № 6, s. 177-202. (Шепер-Хьюз Нэнси: *Смерть без плача: похороны ангелов*, „Археология русской смерти” 2018, № 6, с. 177-202).

Spontaneous Shrines and Public Memorializations of Death, Jack Santino. New York 2005.

Ushakin Sergej: *Vmesto utraty: materializaciya pamtyati i germenevtika boli v provincial'noj Rossii v Trauma:Punkty*. Sergej Ushakin, Elena Trubina. Moskva 2009, s. 306-345. (Ушакин Сергей: *Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России* в: Сергей Ушакин, Елена Трубина: *Травма: Пункты*. Москва 2009, с. 306-345).

YArho Viktor: *Sem' dnej v afinskom teatre Dionisa*. Moskva 2004 (Ярхо Виктор: *Семь дней в афинском театре Диониса*. Москва 2004).