Перформативные коммеморативы: спонтанные святилища и публичная мемориализация смерти

Джек Сантино[1]

✉ jsantin@bgsu.edu

[1]Государственный университет Боулинг Грин, Огайо, США

Перевод и комментарии Марии Гавриловой

Для цитирования статьи:
Сантино, Дж. (Автор), Гаврилова, М. (Пер.). (2019). Перформативные коммеморативы: спонтанные святилища и публичная мемориализация смерти. *Фольклор и антропология города*, *II*(1–2), 14–26.

Вниманию читателя предлагается статья Джека Сантино, американского антрополога и фольклориста, одного из наиболее авторитетных исследователей современных ритуалов ритуалов коммеморации. В статье на материале множества спонтанно созданных мемориалов в память о трагически погибших людях раскрывается двойственная природа так называемых *перформативных коммеморативов* — мест увековечения памяти, совмещенных с высказываниями по социально значимой проблеме.

Performative commemoratives: Spontaneous shrines and the public memorialization of death

Jack Santino[1]

✉ jsantin@bgsu.edu

[1]Bowling Green State University, Ohio, USA

Tr. and comm. by Maria Gavrilova

To cite this article:
Santino, J. (Author), Gavrilova, M. (Trans.). (2019). Performative commemoratives: Spontaneous shrines and the public memorialization of death. *Urban Folklore & Anthropology*, *II*(1–2), 14–26. (In Russian).

Hereby we present the translation of an article by the American anthropologist and folklorist Jack Santino, the most reputable researcher of modern commemoration rituals. The dual nature of the so-called performative commemoratives — places where commemoration takes place along with statements concerning a socially important issue — is demonstrated by the author as exemplified by the many spontaneously created memorials in honor of the tragically deceased.

Перевод выполнен в рамках НИР «Фольклор/постфольклор в культурном пространстве города XX–XXI вв.: нарративные и поведенческие стратегии» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС по изданию: Santino, J. (2006). Performative Commemoratives: Spontaneous shrines and the public memorialization of death. In Santino, J. (Ed.). *Spontaneous shrines and the public memorialization of death*, 5–15. NY: Palgrave Macmillan.

Спонтанные места поклонения[1] появились в Соединенных Штатах и во всем остальном мире в качестве основного способа оплакивать тех, кто погиб внезапной или шокирующей смертью, а также сообщать об обстоятельствах такой смерти. И Стена Плача на месте взрыва бомбы в Оклахома-Сити[2], и так называемая «революция цветов» в Великобритании после гибели принцессы Дианы[3], и «Граунд Зеро»[4] в Нью-Йорке после террористической атаки 11 сентября 2001 года, и придорожные кресты, отмечающие места автокатастроф, и мемориальные стены, расписанные в честь жертв уличного насилия — все это яркие примеры публичной скорби.

Будучи феноменом относительно недавним и быстро распространяющимся по миру, спонтанные места поклонения нуждаются в теоретическом осмыслении. С этой целью продуктивно будет рассмотреть их в контексте других, но отчасти схожих публичных и политических мемориализаций смерти — речь идет об акции «Квилт» в честь жертв СПИДа[5], демонстрациях «Матерей площади Мая»[6], которые привлекали внимание к «пропавшим» детям в Аргентине и Чили, и коммеморации Кровавого воскресенья в Северной Ирландии[7]. В этой связи также значимы мемориальные стены уличных банд, придорожные кресты и прочие *спонтанные места поклонения* (как я их называю), все время создающиеся и остающиеся на виду в культурном ландшафте. В центре всего этого — мемориализация личных смертей в обрамлении социальных обстоятельств, которые к ним привели, соединение перформативного с коммеморативным (или праздничным). Почтить память чего-то или кого-то в некотором смысле значит устроить празднество в его честь.

[1] Автор использует словосочетание spontaneous shrines. Слово shrine включает в себя такие значения, как: «храм»/«святилище» и «святыня»/«гробница»/«рака»/«ковчег», — по-видимому, автор выбрал его из-за того, что оно связано с религиозным почитанием умерших. Поскольку в русском языке нет точного аналога слова shrine, мы стараемся передать смысл термина Сантино с помощью выражений «спонтанные святилища» и «спонтанные места поклонения». *Прим. пер.*

[2] Взрыв административного здания в Оклахома-сити был совершен 19 апреля 1995 года двумя террористами ультраправых убеждений. В результате теракта погибли 168 человек, были ранены более 680 человек. *Прим. пер.*

[3] 6 сентября 1997 года в день похорон принцессы Дианы площадка у ворот Кенсингтонского дворца в Лондоне, где раньше жила принцесса, была полностью покрыта цветами. На улицы высыпали толпы скорбящих британцев и, по словам очевидцев, если бы не цветы, происходящее можно было бы принять за революцию. Цветы также несли на место гибели Дианы в автокатастрофе в Париже. *Прим. пер.*

[4] Ground Zero («нулевой этаж», а также «эпицентр») — название площадки на Манхэттене в Нью-Йорке, где до атаки 11 сентября 2001 года возвышались башни-близнецы Всемирного торгового центра, а после него появился мемориал памяти жертв теракта — сначала народный, впоследствии официальный. *Прим. пер.*

[5] «Квилт» («лоскутное одеяло») — мемориал и акция в память об умерших от СПИДа. Впервые был устроен в Сан-Франциско в 1987 году. Каждый фрагмент выставляемого на всеобщее обозрение огромного полотнища посвящен одному человеку — на нем вышито имя или портрет, прикреплены памятные вещи — паспорт, джинсы, томик стихов и т. п. *Прим. пер.*

[6] В 1976–1986 годы во время военной диктатуры в Аргентине десятки тысяч противников режима бесследно «исчезали», попав в руки военных и полиции. С апреля 1977 года по четвергам на центральной площади Буэнос-Айреса напротив дома правительства стали собираться женщины, чьи дети «пропали» таким образом. На головах у женщин были белые платки, сделанные из детских пеленок. Суть акции состояла в том, что матери молча ходили вокруг обелиска в центре площади. *Прим. пер.*

[7] 30 января 1972 года в городе Дерри в Северной Ирландии английские солдаты расстреляли мирную демонстрацию, в результате были убиты 13 и ранены 14 человек. *Прим. пер.*

Я использую эти термины (почитание и празднование — *М. Г.*) как равнозначные, но не как взаимозаменяемые.

Хорошим примером того типа мероприятий, который я имею в виду, может послужить «Проект Трансформация», посвященный жертвам домашнего насилия. Я присутствовал на церемонии «Операция Трансформация» в Государственном университете Боулинг Грин (ГУБГ) в октябре 2003 года. Мероприятие, которое спонсировал Женский центр ГУБГ, проходило в помещении университетской христианской часовни. Перед резным крестом стояли двадцать две именные свечи в пурпурных стаканах. Пурпурный был цветом скорби; двадцать две жертвы стали объектом поминовения.

1 октября прошло открытие публичной выставки, состоявшей из двадцати двух покрытых черной материей плоских силуэтов и продолжавшейся в течение месяца. По мере того как изображения открывали, очередная женщина рассказывала историю жизни так, как если бы она была ее собственной: «Меня зовут __. Мне __ лет, и у меня __ детей. Мой муж, с которым я развелась, застрелил меня __ на виду у детей. Меня звали __, запомните мое имя». Аудитория состояла из членов семей жертв и студентов ГУБГ. Некоторые из женщин, зачитывавших эти короткие биографии, с трудом сохраняли самообладание. Среди жертв и среди посетителей выставки были как молодые, так и старые; черные, белые и латиноамериканцы. Все они жили в близлежащих районах.

Это ритуалоподобное мероприятие — открытие выставки и снятие покрывал — посвящалось памяти умерших и одновременно привлекало внимание к социальной проблеме — к домашнему насилию, ставшему причиной гибели людей — и пыталось воздействовать на нее. Упор в этой презентации был сделан на оба аспекта — личностную идентичность жертв и социальную язву, приведшую к их смерти. Чтицы привлекали внимание к историям жизни и личных отношений жертв, а все мероприятие в целом было представлено в контексте домашнего насилия как гендерно-дифференцированного преступления. Кроме того, ход церемонии в значительной степени был позаимствован из традиционного христианского ритуала.

Смерть в определенном смысле всегда увековечивалась публично. Вспомним траурные процессии, когда автомобильный кортеж следует за катафалком; ритуалы, проводимые в молельных домах и на кладбищах. Однако в подобных случаях участие в ритуальных действиях ограничено конкретной группой — например, семьей и друзьями. В этой статье речь пойдет о стремлении чтить память умерших перед лицом недифференцированной публики, которая в дальнейшем, если захочет, может превратиться в участников ритуала.

Однако перед этим я собираюсь рассмотреть понятие публичного, начав с обсуждения ритуалов вообще, не только связанных со смертью и оплакиванием.

Ритуалы на публике

Историк Сэмьюэл Кинсер цитирует датируемый примерно 1140-м годом документ, в котором говорится о забое «быков и других животных перед Папой и другой римской знатью после торжественного шествия через город», как наиболее раннее упоминание о праздничной обрядности, приуроченной к началу Великого Поста, то есть о Марди Гра, или карнавале [Kinser 1990: 3].

Это, несомненно, экспрессивное публичное мероприятие, поскольку оно является праздничным или ритуальным актом. Публичные места могут располагаться как в помещении — например, в церкви, так и снаружи — например, на площади. Аудитория на многих ритуальных мероприятиях присутствует, но ограничена — например, только женщинами или только мужчинами, либо друзьями и родственниками. В каком-то смысле все ритуалы публичны, поскольку аудитория в том или ином виде необходима, чтобы засвидетельствовать и подтвердить изменения, осуществленные или, по крайней мере, провозглашенные в ходе ритуала. Здесь мы понимаем под ритуалом различные драматические социальные действия, которые, по мнению участников, обладают трансформационной или подтверждающей силой, и эта их власть исходит от всеобъемлющего сверхчеловеческого авторитета — божества, государства, институции вроде университета и так далее; а не ритуал в смысле обычая или, говоря шире, рутинной практики. Научный подход (в частности, исследование перформансов) к ритуалу как к публичному представлению — то есть обращение теорий, выработанных в ходе изучения ритуала, к современным публичным мероприятиям показа — устанавливает параллели между тем, как происходит социальное развитие разных перформативных акций, направленных на то, чтобы вызвать изменения, заметные для широкой и недифференцированной публики. Большинство официальных ритуалов не предназначено для обширного круга людей — чтобы принять участие, вы должны получить приглашение или оказаться членом той группы, которая вовлечена в происходящее. Однако в случае «Проекта Трансформация» и подобных перед нами — публичные ритуалистические мероприятия, приглашающие к участию широкую аудиторию.

Понятие публичного показа, несомненно, включает в себя широкий круг вещей. Роджер Абрахамс определяет его отсылкой к событиям вроде «парада, зрелища или игры в мяч … выставки и встречи, игры, карнавала и аукциона» [Abrahams 1981: 303–304]. Он использует этот термин для обозначения «мероприятий для публики», в которых «аккумулированные чувства канализируются в виде состязания, драмы или некоторых других форм представления» и где также содержатся «действия и объекты, наделенные значением и ценностями и показанные в представлении» [Abrahams 1981: 303]. Хэндлмэн предположил, что, когда мы разрабатываем классификации и аналитические методологии, основанные на замысле мероприятий, то есть на том, что данное мероприятие призвано свершить в социальном смысле, мы имеем дело с проблемой неточных терминов, таких как ритуал, праздник, зрелище,

обряд и т. д. [Handelman 1990]. Рональд Л. Граймс определяет термин «публичный ритуал» в качестве всеобъемлющей категории, «способной включать в себя большинство примеров гражданских и секулярных ритуалов» [Grimes 1982]. В ходе исследования серии «живых праздников», которое я курировал в первой половине 1980-х для Смитсоновского института[8], я назвал сценические показы традиционных культур, частично разработанные их участниками — членами тех сообществ, чьи традиции были представлены — «обрядами публичной презентации» [Santino 1988], понятием, имеющим отношение как к идеям публичного показа, так и к понятию «церемоний признания самоопределения» (definitional ceremony) Барбары Майерхоф [Myerhoff 1978: 185–186]. Я сделал вывод, что в то время, как природа праздничных и ритуальных мероприятий неизбежно менялась, когда их инсценировали в музейной обстановке перед аудиторией, которая в иных обстоятельствах никогда в жизни не поучаствовала бы в них и не познакомилась бы с ними, рассматриваемые мероприятия стали ритуальными в другом смысле. Не просто в силу их театрализованности, но и потому, что по мере того, как их представляли публике как вид развлечения (пусть даже и поучительного), на практике они оказывались чем-то иным, гибридной формой, в ходе которой аудитория действительно участвовала в обрядах, до этого бывших для нее чуждыми. Роли зрителей трансформировались из пассивных наблюдателей, как в театре, в активных участников, как в ритуале. Кристина Санчес-Карретеро исследовала феномен того, как эти публичные (и приватные) мероприятия трансформируются в ходе институциональных презентаций для просвещения широкого круга людей за пределами данной традиции [Sanchez-Carretero 2003]. Важным аспектом публичного показа является та площадка, на которой группы выбирают определенные события своей культуры, чтобы публично представить себя перед чужаками в качестве группы: музей, университет, уличный фестиваль и т. д.

Проблематизация «публичного»

Выше я ссылался по меньшей мере на три значения термина «публичное»: (1) устроенное перед аудиторией; (2) представленное в институционализированных контекстах — таких как университеты и музеи — для людей, не знакомых с традицией, и (3) выставленное напоказ перед зрителями, состав которых текуч и непредсказуем. Тем не менее, понятие «публичного» нуждается в дальнейшей проблематизации. Например, 2 июля 1995 года в Дангивене, графство Дерри, в Северной Ирландии я посетил колодец, увешанный лоскутками, то есть священный колодец с целебными свойствами. Он был окружен и, по сути, почти скрыт деревьями и кустами, на которые были повязаны лоскутки, шнурки, веревки

[8] Смитсоновский институт — американский научно-исследовательский и образовательный институт, включающий в себя также комплекс из 19 музеев. Основан в 1846 году в Вашингтоне на средства, завещанные английским химиком и минерологом Джеймсом Смитсоном для «увеличения и распространения знаний среди людей». *Прим. пер.*

кусочки материи, оставленные предыдущими посетителями в качестве вотивных подношений. Колодец расположен неподалеку от развалин средневекового монастыря Св. Марии, где открывается впечатляющий вид на долину внизу, однако с земли его легко не заметить. Но увидев однажды, человек его уже не забудет. Внешние ветки не украшены. Только внутри рощи, чащи — «кустов», как говорят в Ольстере — окружающих колодец, толстые, перекрученные, корявые и густые ветки покрыты тряпочками и лоскутками всех видов и цветов. Это одновременно и стена, состоящая из лоскутков и веток, и среда, пространство, в которое нужно войти, чтобы добраться до маленькой каменной впадины со святой водой. Большинство тряпочек выцвело и находится на разных стадиях распада. Вероятно, оставляя их, люди верят, что по мере того как лоскутки истлевают, так же исчезают и болезни, с которыми они соотносятся. Тем не менее, если вы хотите посмотреть на это место, вам надо знать, где оно находится. Мы с моим другом оставили знаки своего присутствия — я разорвал носовой платок надвое, и мы повязали по кусочку материи на ветки. Вообще говоря, эти лоскутки, как знаки нашего посещения, отчасти являются мемориалами. Ясно, что мотивации, ведущие к такого рода актам публичной мемориализации, многочисленны и сложны, они имеют отношение к болезни, вере, личному почитанию, попыткам повлиять на то, что находится вне человеческого контроля, а также к потребности продемонстрировать незнакомой аудитории, что человек принял участие, внес свой вклад в этот памятник, что он здесь побывал, пусть и анонимно. По иронии, этот колодец с лоскутками поразительно визуален, хотя при обычных обстоятельствах его увидеть нельзя. Мемориализация или коммеморация посещения этого места человеком — один из аспектов этой выставки лоскутков. Перформативность — намерение произвести исцеление, заставить нечто случиться — другой аспект. Оба аспекта могут одновременно присутствовать в действиях любого человека, оставляющего знак в этом месте.

Лингвист Джон Остин присвоил термин «перформативные высказывания» таким утверждениям, которые, будучи произнесенными, сами по себе совершают социальные изменения; это высказывания вроде: «Да» [в значении: «Беру в жены/мужья»], «Объявляю вас мужем и женой» или «Нарекаю этот корабль…» и т. д. [Austin 1962]. Эти утверждения, часто обнаруживаемые в обрядах перехода, приводят к тому самому эффекту, который декларируют. Здесь я распространяю этот термин с высказываний на события, которые пытаются произвести социальные изменения.

Публичное украшение и ритуальное маркирование особых времен и мест — это, конечно, хорошо известный у всех народов феномен. К очевидным примерам домашнего и институционального украшения по важным религиозным и календарным поводам нужно добавить стремление подчеркнуть ритуальным жестом значимое отсутствие — например, использование желтых ленточек[9], чтобы обозначить беспокойство

[9] В Англии, США и других англоязычных странах желтая ленточка служит знаком верности тем, кто ушел на войну. Кроме того, в 1979 году с помощью желтых лент американцы выражали беспокойство за судьбу сотрудников посольства США в Тегеране, захваченных в заложники во время иранской Исламской революции. *Прим. пер.*

за судьбу заложников, или зеленой ивовой ветки[10], чтобы сообщить об отсутствующих возлюбленных. Схожим образом в большинстве обществ, о которых у нас есть свидетельства, ритуализовывались умершие. Если гибель внезапна и безвременна, или если она неожиданна, как, например, в случае автокатастрофы, некоторые культуры считали важным маркировать то место, на котором это произошло (общее обсуждение коммеморациий см.: [Gillis 1994]). Например, придорожные кресты обнаруживаются по всему Американскому Юго-Западу и Латинской Америке, равно как и во многих европейских странах. В последних десятилетиях двадцатого века этот обычай стал интернациональным. Не будучи более местной традицией, маркирование места шокирующей смерти с помощью спонтанного святилища, состоящего из цветов и личных памятных вещей, сделалось частью глобального репертуара экспрессии, наиболее впечатляющим образом представленного у места взрыва в Оклахома-Сити, в Лондоне и Париже после смерти принцессы Дианы, а также в Нью-Йорке после 11 сентября 2001 года, в Мадриде после 11 марта 2004 года[11] и в Лондоне после 7 июля 2005 года[12]. Во всех этих случаях ленточки, цветы и так далее отсылают к человеку или группе, которые находятся в состоянии заметного или значимого отсутствия: заложник, далекий возлюбленный, солдат на войне, убитая знаменитость, лидер-мученик. Не менее важно то, что спонтанное место поклонения выражает отношение к этому состоянию и тому более широкому контексту, в который оно погружено: поддержка солдату, изъявление верности возлюбленному и осуждение насилия. Это также делается для того, чтобы те люди, которые видят выставленные артефакты, приняли высказанную с их помощью позицию и согласились с ней; чтобы убедить зрителей и повлиять на них в целом. Таким образом, эти выставки можно назвать перформативными, и они часто проводятся в сочетании с публичными мероприятиями типа молчаливых собраний очевидцев. Их перформативные аспекты — это как раз то, для чего и требуется публичный показ. Для рядовых смертей бывает достаточно приватной скорби и цветов на могиле. Когда же подобным образом украшают [не могилу, а] место безвременной гибели или его метафорический аналог, то в создании таких спонтанных святилищ реализуется элемент перформативности. Мы можем заметить двойственность в демонстрации желтых ленточек или колодцев с лоскутками, но в спонтанных местах поклонения эта двойственность подчеркнута: они одновременно чтят память об умерших и выражают позицию в связи с некоторой общественной проблемой.

[10] Ношение зеленой ивовой ветки в знак печали из-за отсутствия возлюбленного/возлюбленной — популярный мотив в английских балладах. Например: «All around my hat I will wear the green willow / And all around my hat for a twelve month and a day / And if anyone should ask me the reason why I'm wearing it / It's all for my true love who's far, far away» (Я буду носить зеленую иву на шляпе / Носить на шляпе двенадцать месяцев и один день / И в ответ на вопрос, зачем я ее ношу, / Скажу: ради моего любимого/любимой, который/которая далеко). *Прим. пер.*

[11] 11 марта 2004 года в Мадриде члены международной террористической организации «Аль-Каида» устроили взрывы в четырех пригородных электропоездах. В результате крупнейшего за всю историю Испании теракта 191 человек погиб, 2050 — пострадали. *Прим. пер.*

[12] 7 июля 2005 года в Лондоне исламские террористы-смертники устроили три взрыва в метро и один — в автобусе, было убито 52 человека, пострадало около 700 человек. *Прим. пер.*

Как я уже указывал, в современном мире примеров таких «перформативных коммеморативов» легион. Начиная Стеной Плача в Оклахома-Сити, ставшей реакцией на взрыв в государственном здании, и заканчивая мемориальными стенами, чтящими память убитых членов уличных группировок или жертв стрельбы в школе в Литтлтоне, штат Колорадо, в 1999 году[13], создание спонтанных святилищ и публичное маркирование мест гибели стало главным способом [публичного] ответа [на случившееся]. Они больше не возникают внезапно. Они определенно утвердились в качестве современного ритуала, традиции скорби при определенных обстоятельствах — а именно, в случае безвременной смерти. Одновременно демонстрация этих мест поклонения стала частым (ритуальным?) компонентом освещения подобных событий в газетах и других медиа. В данном случае медиа способствуют распространению этой традиции — так же как когда-то обычаи американского Дня независимости были национализированы и стандартизированы журналистами печатных изданий, как утверждал Дэвид Уолдстрайхер [Waldstreicher 1995] вслед за Бенедиктом Андерсоном [Anderson 1983]. Вдобавок телевизионные трансляции событий жизненного цикла и похорон публичных фигур вроде принцессы Дианы и Джона Ф. Кеннеди-младшего стали частью самих ритуалов [Dayan, Katz 1992]. Как эти традиции соединились и распространились в данный исторический момент — вопрос важный (см.: [Santino 1992b; 1999]), но мы также должны помнить, что реальные примеры ритуальной коммеморации специфичны для конкретных времен, мест, культур, обществ и людей. В этом сплаве персональных, народных акций — возложения цветов и венков — с интернациональным медиа-освещением мы имеем возможность наблюдать интересное соединение глубоко личного с глобальным.

С другой стороны, действие вроде повязывания лоскутка у святого колодца подразумевает присутствие божества или сверхъестественной сущности в качестве свидетеля, и поэтому оно может быть расценено просто как непосредственный (магический) акт, в котором кусочек ткани соотносится с недугом. Присутствие лоскутка предполагает потенциальную аудиторию будущих посетителей колодца. Это указывает на тот факт, что ритуал в наиболее строгом смысле этого термина инструментален: люди верят, что он способен приводить к изменениям. Ритуалы исцеления могут быть успешными или нет, но они представляются потенциально эффективными, вне зависимости от результата. Обряды перехода в основном рассматриваются учеными в качестве социального механизма смены статуса, хотя наверняка у каждого из нас есть опыт прохождения какого-то события жизненного цикла — возможно, дня рождения или конфирмации — которое мы ощущали как ничего не значащее. Я бы предположил, что те факты, которые мы аналитически называем

[13] Речь идет о событиях в школе «Колумбайн», где 20 апреля 1999 года двое старшеклассников убили 13 и ранили 23 человека, после чего застрелились сами. *Прим. пер.*

ритуалами, эмно[14] эффективны. Таким образом, чужакам они в основном и даже прежде всего представляются метафорическими, символическими и экспрессивными, независимо от того, насколько функциональными их считают участники. Например, для набожных римо-католиков хлеб и вино на мессе по-настоящему, буквально, превращаются в Кровь и Тело Христовы. Для пятидесятников Святой Дух действительно присутствует во время службы. Проблема возникнет, если, как это по большей части делают те, на кого мы ранее ссылались, и другие культурные перформансы мы будем категоризировать вместе с ритуалом или в качестве ритуала. С аналитической точки зрения, в тех и других мы наблюдаем символический церемониализм, создание культурных образцов и фреймирование; но для его участников ритуал — это осознанное средство достижения желаемой цели, а не совершение действия ради него самого [Schieffelin 1998]. Более того, как уже упоминалось в связи с колодцем и лоскутками, здесь бывает задействовано множество намерений.

Описанный выше колодец с лоскутками — яркий пример обычая, включающего в себя публичную демонстрацию, но сам колодец спрятан, и найти его трудно. Надо знать, где он, или искать его. Таким образом, постоянные посетители этого целебного колодца самоизбраны. В противоположность этому, свидетелями парада в большом или маленьком городе становятся многие люди, не намеревавшиеся его смотреть. Таким же образом праздничное украшение фасада здания, желтую ленту или спонтанное место поклонения увидят все прохожие без разбора. Термин «публичное» в данном случае предполагает наблюдение в роли зрителя, свидетельство об увиденном, соучастие, а также социальную трансформацию наравне с общими гражданскими интересами в хабермасовском духе[15] [Habermas 1995].

Перформативные коммеморативы приглашают к участию, в отличие от похоронной процессии, с которой сталкиваешься случайно. Понятие перформативных коммеморативов включает спонтанные места поклонения, но не ограничивается ими. Они также приглашают к интерпретации. Предъявленная недифференцированной публике, полисемия этих ассамбляжей допускает со стороны прохожих широкий диапазон прочтений и ассоциаций, независимых от первоначального намерения организаторов.

[14] Термины «эмный» и «этный» были предложены в 1954 году американским лингвистом и антропологом Кеннетом Ли Пайком. Они сконструированы из окончаний слов phonemic и phonetic и широко используются в англоязычной фольклористике и антропологии. Эмический подход предполагает, что вы рассматриваете ту или иную культуру как нечто целостное, со всеми ее внутренними взаимосвязями — такой, какая она представляется ее носителям. Этический подход предполагает взгляд «извне» и сравнение данной культуры с другими. *Прим. пер.*

[15] Определяя публичную сферу, Юрген Хабермас противопоставляет ее, с одной стороны, сферам частного интереса (семья, экономика), а с другой — публичной власти (государство). В публичной сфере люди действуют не как члены семьи, экономические игроки или подданные, а как граждане, совместно определяющие общий интерес. См.: [Habermas 1962]. (Рус. пер. Хабермас, Ю. (2016). Структурная трансформация публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Весь Мир. — *Прим. пер.*).

В 1992 году в Северной Ирландии меня попросили написать статью для каталога фотовыставки, посвященной местам политических убийств и цветам, запискам, памятным вещам, которые люди там оставляют. Я специально принялся разрабатывать подходящую для этого феномена терминологию. По ряду причин я остановился на «спонтанных местах поклонения» [Santino 1992a]. В то время, насколько мне известно, пресса еще не начала использовать снисходительный и неточный термин «импровизированные мемориалы». Я использую слово «спонтанные», чтобы указать на их неофициальную природу; на тот факт, к примеру, что 14-летняя девочка в Белфасте сама решила поместить записку и розу в месте внезапного убийства ее отца вооруженным боевиком. Никто не говорил ей так поступить. Перед нами то, что не инициировано ни церковью, ни государством. Нечто действительно «народное» — то есть созданное народом.

И я использую выражение «места поклонения», потому что это нечто большее, чем мемориалы. Это места коммуникации между мертвыми и живыми (так, о записках см. [Zeitlin 2006]). Это места паломничества, как отметила Сильвия Грайдер [Grider 2001]. Они чтят память и увековечивают, но они делают и нечто намного большее. Они приглашают к участию даже незнакомцев. Они «открыты» публике.

Это подводит нас к следующему пункту — к политической природе спонтанных мест поклонения. Я полагаю, что эти святилища персонализируют публичные и политические вопросы и таким образом сами по себе оказываются политическими, даже при отсутствии явных политических лозунгов, как в Северной Ирландии. Спонтанные места поклонения — это безмолвные свидетели. Более того, они являются отражением и комментарием к публичным и социальным проблемам. Памятная площадка в Детройте, посвященная Мэлису Грину[16], убитому полицейскими во время задержания афроамериканцу, является высказыванием по поводу жестокости полиции. Придорожные кресты отображают состояние дорог и проблему пьяных за рулем. Святилища, посвященные 9/11, откликаются на терроризм и политическое насилие. В Северной Ирландии они отражают и имплицитно комментируют насилие со стороны боевиков, заставляя признать тот хаос, который оно обрушивает на простых людей. Проблема противопоставления намерений и зрительской интерпретации важна, поскольку прочтение и ассоциации со стороны наблюдателей и создателей могут не совпадать. Кроме того, сравнительная степень перформативности либо коммеморативности варьируется от ассамбляжа к ассамбляжу и от одного типа публичной мемориализации к другому. Первоначальной интенцией установки креста на обочине может быть коммеморация, хотя с точки зрения проезжающих автомобилистов он может выглядеть как предупреждение; протестные выступления по поводу Кровавого воскресенья в Северной Ирландии или «Матерей площади Мая» в Южной Америке, политические по своей интенции, также включают и почитание памяти

[16] Мужчина, которого заподозрили в наркоторговле, был забит до смерти. Памятная площадка включала большой граффити-портрет Грина на стене, плакаты, записки и цветы. *Прим. пер.*

конкретных жертв. Все эти примеры содержат в себе как перформативность, так и коммеморацию в большей или меньшей мере. Эти параметры можно рассматривать как две предельные точки континуума, на котором можно разместить любой частный случай публичной мемориализации смерти и создания спонтанного места поклонения, в зависимости от того, какой делается акцент.

Говорят, что бойца на войне учат обезличивать, демонизировать противника, чтобы сделать его способным убить врага, испытывая при этом минимум раскаянья или не испытывая его вовсе. Спонтанные места поклонения действуют наоборот. Они выполняют противоположную задачу. Они настаивают на личностной природе людей, вовлеченных в эти проблемы, и на последствиях действий тех, к кому эти святилища обращаются. Пьяное вождение для вас не проблема? Из-за него погибла моя дочь — вот здесь, на этом самом месте. Подростковое пьянство? Ответственный за смерть толпы детей — прямо тут. Округ не хочет тратиться на улучшение дорог? Посмотрите на все эти кресты вдоль этого участка дороги. Вы ведете священную войну? Вы убили моего отца. Боевики убивают людей во имя свободы? ИРА убила мою жену. Это не какой-нибудь Тайг или Прод[17] — это мой муж, мой отец, мой брат. Вы воюете с терроризмом? Вы убили мою мать, мою сестру, мою дочь.

А теперь, в свете всего этого, защищайте ваши действия и вашу политику. Мы — те, кто создает святилища, сооружает публичные алтари или устраивает шествие с фотографиями умерших — не позволим вам списать жертвы со счетов лишь как прискорбную статистику. С помощью мест поклонения, разрушающих повседневную среду и привлекающих к себе внимание, мы заставим вас признать потерю реальных человеческих жизней и тот ущерб общественному благу, который приносит ваша политика. Места поклонения переводят социальные проблемы и политические действия в термины личного, и поэтому они сами являются политическими заявлениями. Большая часть их коммуникативной силы проистекает из того, что они персонализируют публичное (т. е. из перформативности), также многое взято из языка погребального ритуала, ритуала смерти и умирания (т. е. из коммеморации). Я считаю, что это и есть голос народа.

Места поклонения предполагают присутствие отсутствующих людей и настаивают на этом. Они показывают смерть в самом сердце социальной жизни. Это не могилы, ожидающие случайных посетителей и санкционированного украшения. Вместо того чтобы семья навещала могилу, «могила» сама приходит к «семье» — то есть к публике. Ко всем нам. Будучи взаимосвязанными и взаимозависимыми, мы все — семья. Спонтанные места поклонения конструируют взаимоотношения между умершими и людьми, оставляющими записки и памятные предметы, а также демонстрируют эти взаимоотношения посетителям.

[17] Тайг (Taig) и Прод (Prod) — уничижительные названия католиков и протестантов в Северной Ирландии. Тайг (Tadhg) — популярное гэльское имя; подобно именам Иван, Фриц, Джо и т. п., оно используется ирландцами и шотландцами для обозначения «любого человека», а англичанами — для обозначения «любого ирландского католика». *Прим. пер.*

Это проявляется в записках и природе приносимых, оставляемых и публично показываемых даров: школьный пиджак, армейский жетон, старый табель успеваемости обозначают, соответственно, сокурсника, сослуживца и безутешного родителя. Подношения имеют личное значение, они показывают характер взаимоотношений (то есть служат их индексом[18]), реальных или (как в случае с принцессой Дианой и другими знаменитостями) воображаемых. Воображаемых, но переживаемых при том не меньше.

Спонтанные места поклонения возвращают умерших в ткань общества, помещают их в самую сердцевину торжищ и путей, в проживаемую повседневность. Так всегда поступали традиционные общества, а также участники ритуалов и празднований латиноамериканского Дня мертвых, традиционных ирландских поминок, новоорлеанских джазовых похорон или сельских и региональных вечеров встреч выпускников и Дней памяти павших. Похоже, что новыми фольклорными традициями, ритуалами и празднованиями люди отвечают на массовую индустриализацию смерти и на отчуждение, царящее в современном обществе.

Разумеется, тут еще многое нужно исследовать. Места поклонения обычно создаются членами семьи и друзьями. Придорожные кресты, вроде бы, в основном христианские, поскольку в качестве доминантного символа в них часто (хотя и не всегда) выступает распятие. Не является ли термин «место поклонения» слишком узким? Не исключает ли он нехристиан? Делают ли что-то подобное последователи других конфессий или вовсе нерелигиозные люди? В Нью-Йорке после 9/11, несомненно, делали. Не будет ли словосочетание «спонтанная сакрализация» более точным определением? Правда, оно более громоздкое, а сочетание «перформативные коммеморативы» — это более крупная понятийная категоризация.

Как насчет расы и гендера? Как и когда учитываются эти факторы? Спонтанные места поклонения, вроде бы, создают женщины и мужчины различных рас и с разным прошлым. Все это — вопросы, по-прежнему нуждающиеся в изучении. Я же сфокусировался здесь на динамике спонтанных мест поклонения — на том, как почитание памяти об умерших сочетается в них с наиболее острыми социальными темами, и на том, как спонтанные святилища используют похоронные традиции для решения распространенных в обществе проблем.

Литература/References

Abrahams, R. D. (1981). Shouting match at the border: The folklore of display events. In R. Bauman, R. Abrahams (Eds.). *"And other neighborly names": Social process and cultural image in Texas folklore*, 303–321. Austin, TX: University of Texas Press.

[18] В концепции американского философа Чарльза Пирса (1839–1914) индекс является типом знака (наряду с иконой и символом). Индекс связан с обозначаемым объектом отношениями смежности: знаком служит часть целого или его атрибут (корона — индекс царя; зеленый листок — индекс природы и т. п.). *Прим. пер.*

Anderson, B. R. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso Editions/NLB.

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.

Dayan, D., Katz, E. (1992). Defining media events: High holidays of mass communication. In D. Dayan, E. Katz (Eds.). *Media events: The live broadcasting of history*, 1–24. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gillis, J. R. (Ed.). (1994). *Commemorations: The politics of national identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Grider, S. (2001). Spontaneous shrines: Preliminary observations regarding the spontaneous shrines following the terrorist attacks of September. *New Directions in Folklore*, 4.2. Retrieved from http://www. temple.edu/isllclnewfolk/shrines.html

Grimes, R. D. (1982). The lifeblood of public ritual: Fiestas and public exploration projects. In V. Turner (Ed). *Celebration: Studies in festivity and ritual*, 272–283. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffenlichkeit. Untersuchungen zu einer Ketegirie der bügerlichen Gesellschaft*. Neuwied/Berlin: Luchterhand.

Habermas, J. (1995). Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe. In O. Dahbour, M. Ishay (Eds.). *The nationalism reader*, 333–342. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Handelman, D. (1990). *Models and mirrors: Towards an anthropology of public events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kinser, S. (1990). *Carnival American style: Mardi Gras at New Orleans and Mobile*. Chicago: University of Chicago Press.

Myerhoff, B. (1978). *Number our days*. New York: Simon and Schuster.

Sánchez-Carretero, C. (2003). Day of the dead: Dying days in Toledo, Ohio? In C. Sánchez-Carretero, J. Santino (Eds.). *Holidays, ritual, festival, celebration, and public display*. Alcala, Spain: University of Alcala Press.

Santino, J. (1986). The folk assemblage of autumn: Tradition and creativity in Halloween folk art. In J. M. Vlach, S. Bronner (Eds.). *Folk art and art worlds*, 151–169. MI: UMI Research Press.

Santino, J. (1988). The tendency to ritualize: The living celebrations series as a model for cultural presentation and validation. In B. Feintuch (Ed.). *The conservation of culture: Folklorists and the public sector*. KY: The University Press of Kentucky.

Santino, J. (1992a). Not an unimportant failure: Rituals of death and politics in Northern Ireland. In M. McCaughan (Ed.). *Displayed in mortal light*. Antrim, Northern Ireland: Antrim Ans Council.

Santino, J. (1992b). Yellow ribbons and seasonal flags: The folk assemblage of war. *Journal of American Folklore, 1992*(103), 19–33.

Santino, J. (1999). Public protest and popular style: Resistance from the right in Northern Ireland and South Boston. *American Anthropologist, 101*(3), 515–528.

Santino, J. (2001). Signs of war and peace: Social conflict and the public use of symbols in Northern Ireland. New York: Palgrave.

Schieffelin, E. L. (1998). Problematizing Performance. In F. Hughes-Freeland (Ed.). *Ritual, performance, media*, 194–207. London: Roudedge.

Waldstreicher, D. (1995). *In the midst of perpetual fetes: The making of American nationalism, 1776–1820*. Chapel Hili, NC: University of North Carolina Press.

Zeitlin, S. (2006). Oh did you see the ashes come thickly falling down? Poems posted in the wake of September 11. In J. Santino (Ed.). *Spontaneous shrines and the public memorialization of death*, 99–117. New York: Palgrave Macmillan.