Катрин Ваннер

Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины

Введение

Современные общества уже в течение длительного времени пытаются маргинализировать, контролировать и даже отрицать опыт смерти. В противоположность этому, условия социалистического модерна в СССР породили внутреннюю склонность к интенсификации этого опыта. В процессе создания и расширения, а также в период стабильного существования СССР, присутствие смерти в обыденной жизни его граждан было весьма заметным. Многие отмечали, что перед революцией 1917 г. в Санкт-Петербурге наблюдалась «эпидемия смерти», которая была созвучна «духу времени» этой эпохи и которая вдохновляла на поиски вечной жизни и способа одержать победу над смертью; именно этими идеями была пропитана советская идеология[1]. Культ смерти вкупе с виктимностью (образом собственной жертвенности) стал также характеризовать украинскую нацию. Национальный гимн Украинской Народной Республики, независимого государства, которое просуществовало до 1920 г., начинался со слов «Ще не Вмерла Україна». Хотя

1. Помимо потерь, обусловленных Русско-японской войной 1904–1905 гг. и революцией 1905 г., Марк Штейнберг отмечает всплеск обыденных форм насилия в имперской России начала XX в., таких как жестокие преступления, казни, убийства и эпидемии, в результате чего, по общему мнению, «человеческая жизнь утратила ценность». *Steinberg M. D.* Petersburg: Fin de Siècle. New Haven: Yale University Press, 2011. P. 147. См. также *Masing-Delic I.* Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature, Stanford: Stanford University Press, 1992.

песня была запрещена в СССР, в 1992 г. ее вновь сделали украинским гимном[2].

В 1939 г. Закарпатье, Буковина и Галиция, территории, которые были частями других европейских государств, вошли в состав Советской Украины. Эти приграничные регионы увидели в XX в. так много насилия и смерти, что историк Т. Снайдер называл их «кровавыми землями»[3]. Смерть и, в частности, «плохая смерть» была повсеместным явлением. Во время Второй мировой войны к мертвым относились безо всякого почтения, нередко сваливая тела в братские могилы без каких-либо памятных знаков[4]. За чудовищной жестокостью и бессмысленным избиением солдат и мирных жителей во время войны последовали стремительные насильственные политические и экономические изменения (новая правящая партия, новая идеология, запуск механизмов социалистического перераспределения).

Другим фактором, который обусловил интенсификацию опыта смерти на западе Украины, было ограничение (или, в случае Украинской греко-католической церкви — ликвидация) легального функционирования некоторых форм организованной религии. Возможность открыто призывать трансцендентные и иные божественные силы при помощи духовенства и на основании авторитета традиции, получаемая благодаря организованным религиозным институтам, была серьезно затруднена или даже исключена, особенно при Хрущеве. В результате при проведении похорон особую значимость приобрели неформальные практики. Кроме того, советская антирелигиозная политика подрывала доверие к структурам организованной религии и препятствовала обращению к представителям духовенства; и это также вело к тому, что группы людей и отдельные индивиды импровизиро-

2. В 2003 г. гимн был изменен так, чтобы подчеркнуть, что «пока еще не умерла» слава и свобода Украины, а не она сама.

3. *Snyder T.* Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin. New York: Basic Books, 2010. В книге представлена картина террора, голода, этнических чисток и репрессий, в результате которых погибло так много людей в западных приграничных областях СССР.

4. Работы о военных мемориалах и похоронных обрядах: *Winter J.* Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *Merridale C.* Night of Stone: Death and Memory in Russia, London: Ganta, 2000; Women and War in Twentieth Century Eastern Europe/Ed. Wingfield N., Bucur M. Bloomington: Indiana University Press, 2006; *Faust D.G.* This Republic of Suffering: Death and the American Civil War. New York: Alfred A. Knopf, 2008.

вали с неформальными ритуалами, когда оплакивали тех, кого унесла смерть.

Различное отношение к этим народным религиозным практикам, которые нередко носили внецерковный характер, разделило духовенство Русской православной церкви. С другой стороны, преобладание этих народных форм религиозных практик сохраняло религиозное чувство и религиозное мировоззрение населения после войны, когда более формализованные пути отправления религиозного культа были блокированы[5]. Сохранение народных религиозных практик сделало возможным ситуацию, при которой формы сопротивления, истоками которых были религиозные символы и идеалы, закрепились в самых различных сферах (и особенно явно в конце 1980-х гг.).

Эта статья написана на основе 20 этнографических интервью, проведенных в Галиции в 2012 г., и архивных материалов, покрывающих период с первых послевоенных лет и до конца хрущевского периода и относящихся к трем областям Западной Украины, которые были захвачены Советским Союзом в ходе Второй мировой войны. Основной целью статьи является исследование практик, связанных с похоронными ритуалами, а также формулирование концепции, которая может быть потенциально полезна для анализа религиозных практик в условиях секуляризирующего эффекта модернизации и советских антирелигиозных компаний. Эти ритуалы имели важное общественное и перформативное значение, а также постепенно приобретали ярко выраженный гендерный характер — по мере того, как женщины все активнее брали на себя ответственность за выражение коллективной или индивидуальной скорби, за организацию ритуалов и ритуализированного поведения, связанного с проведением похорон и обеспечением благополучия сообщества. Я рассматриваю эти ритуалы как форму «переживаемой религии» (*lived religion*), которая не только связывала поколения и поддерживала веру в фамильных духов, но и ослабляла эффективность антирелигиозных кампаний, целью которых было блокирование передачи знаний о религиозных практиках и представлениях.

5. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. Москва: Арефа, 2008; см. также письмо А. Е. Левитина-Краснова: Ситуация Русской Православной Церкви//Религия и Атеизм. Март 1970. С. 1-17.

Определенность и неопределенность смерти

Смерть является одним из тех немногих человеческих опытов, которые имеют всеобщий характер. Она сопряжена как с абсолютной определенностью, так и с неустранимой неопределенностью. Мы уверены в том, что все испытают опыт смерти. Тем не менее, имеется почти столь же абсолютный уровень неопределенности по поводу того, какой опыт последует за смертью. Смерть бросает предельный вызов осмысленности человеческой жизни, особенно из-за страданий, с нею связанных[6]. Поскольку смерть покрыта тайной и вызывает сильнейшие эмоции, которые побуждают к определенному поведению, она является той первичной сферой, в которой формируются социальные отношения, в частности, динамики памяти, забвения, долга и признательности. Осознанные усилия, связанные с почитанием мертвых и украшением могил, входят в число наиболее ранних форм культурных новшеств, которые сохранялись во все времена и во всех культурах.

Религия играет центральную роль в обращении со смертью. Смерть разрушает в той же степени, в какой изменяет, а потому она требует ответа со стороны тех, кто жив. Обряды восстанавливают обычаи и ритмы обыденной жизни после смерти и, делая так, изменяют то, что они должны сохранить. Как и все обряды перехода, похоронные обряды обозначают изменение в статусе их участников. В ходе обряда тело становится безусловно мертвым, а между живыми и умершими устанавливается четкая и нерушимая граница (до собственно погребения все еще могут оставаться определенные сомнения в том, действительно ли тело умерло, а дух упокоился). Смерть изменяет также статус живых. Например, жена становится вдовой, дети — сиротами, и потому их социальные роли изменяются. Обряд, совершаемый в качестве ответа на смерть, предлагает средства, при помощи которых социальный порядок перестраивается в свете понесенной потери. Обряд заново устанавливает связь между живыми и мертвыми, телом и душой, действием и эмоцией и, в процессе, восполняет потерю.

6. Это, возможно, объясняет то колоссальное внимание, которое антропологи уделяют похоронным обрядам. См. *Danforth L.* The Death Rituals of Rural Greece. Princeton: Princeton University Press, 1982; *Kligman G.* The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988; *Huntington R., Metcalf P.* Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Death, Mourning and Burial/Ed. Robben A. Blackwell, 2004.

Секуляризация и связи между поколениями

Проведение похоронных обрядов в послевоенной Западной Украине нередко становилось источником напряженности. Во-первых, в этом многонациональном и многоконфессиональном регионе, который был точкой соприкосновения Российской, Австро-Венгерской и Оттоманской империй, религия стала ключевым элементом идентичности, что подразумевало, что советское секулярное переустройство общества сталкивалось с сопротивлением. Большинство западных украинцев было греко-католиками, но в регионе имелось также значительное число православных, иудеев, протестантов и других религиозных групп. Проведение обрядов, которые государство (заявлявшее о том, что занимается пропагандой атеизма) рассматривало как религиозные, делало их участников идеологическими противниками и вызывало репрессии со стороны власти. В 1946 г. Украинская греко-католическая церковь была объявлена вне закона, загнана в подполье и постепенно нейтрализована к началу 50-х гг.[7] В течение практически всего советского периода почти пять миллионов греко-католиков на советской Украине могли быть прихожанами только Русской православной церкви. Уже в 1956 г., еще до хрущевской антирелигиозной кампании 1958–1964 гг., приблизительно 3000 из 3215 официально функционировавших в пяти западных областях (Львовской, Дрогобычской, Станиславской, Тернопольской и Закарпатской) церквей были переданы РПЦ[8]. Около 1000 из 1254 священников, служивших в этих церквах, являлись бывшими греко-католическими священниками, нередко попадавшими под подозрение у властей[9].

Все это представляло собой яркий контраст с тем моральным и политическим авторитетом, которым обладали Греко-Католическая церковь и духовенство в этом регионе. Во время Второй мировой войны советское правительство даже вынудило митрополита Шептицкого употребить свой моральный авторитет в Галиции и за ее пределами для того, чтобы снизить межэтническую

7. Эта Церковь, однако, преуспевала в сообществах эмигрантов, прежде всего, в Северной Америке. См. *Luciuk L.* Searching for Place: Ukrainian Displaced Persons, Canada and the Migration of Memory. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

8. ЦДАГО (Централний державний архів громадських обєднань України). Ф. 1. Оп. 24. Д. 4263. Л. 227-230.

9. ЦДАГО. Ф. 1. Оп 24. Д. 4263. Л. 203-205. Эти священники часто обвинялись в том, что неточно следуют традициям православия.

напряженность и восстановить порядок в регионе[10]. Важность религии и авторитет духовенства обусловливались изменчивой историей национализма и постоянными неудачными попытками сохранить независимый статус и упрочить культурную автономию. Постоянное присутствие незавершенной националистической повестки дня подпитывало тенденцию к смешению религии и культуры, а религиозного возрождения — с национальным. Соответственно, для более чем семи миллионов жителей региона после присоединения атака на определенные религиозные институции была тождественна нападению на нацию.

В 1920-х годах атеистические кампании, заключавшиеся в закрытии церквей и дискредитации духовенства, неизбежно приводили к тому, что часть этого духовного авторитета переходила к «церковникам», т. е. к убежденным, активным верующим-мирянам[11]. Та же самая динамика имела место на Западной Украине после ее присоединения и в течение практически всего советского периода. В результате религиозные практики стали носить более индивидуальный и импровизированный характер[12]. Это привело к весьма неожиданным последствиям, которые заключались в том, что часть работы по секуляризации общественной сферы оказалась возложена на саму Церковь, которая боролась за отделение официально разрешенных практик от «суеверия» и за запрет включения в «истинную религию» девиантных народных практик. В этом смысле цели советских религиозных кампаний пересекались с целями Церкви, и это подразумевало, что секуляризация не всегда имела «насильственный» характер: иногда речь шла об «убеждении» и «научении».

Из многих источников (и, прежде всего, из архивных документов, составленных советскими чиновниками, которые стремились вытеснить религию из общественного пространства) мы знаем,

10. *Himka J.-P.* Christianity and Radical Nationalism: Metropolitan Andrei Sheptytsky and the Bandera Movement//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

11. *Freeze G.* Subversive Atheism: Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

12. Интересно, что послевоенные религиозные практики в Европе и Северной Америке также характеризовались растущей индивидуализацией и фрагментацией. См. *Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1994.

что устранение религиозного компонента из похоронных обрядов было значительно сложнее, чем снижение роли религии в других ритуалах жизненного цикла (таких, например, как рождение или брак). Обряды, ассоциирующиеся со смертью, относятся к наиболее консервативным и устойчивым из всех обрядов перехода. Например, в 1960 году Черновицкая область была регионом с наибольшей концентрацией религиозных общин в СССР даже несмотря на то, что в результате хрущевской антирелигиозной кампании были закрыты 32 кладбищенские церкви, а число священников уменьшилось на 13 человек[13]. Хотя по оценкам только 10-20% населения регулярно посещали церковные службы, до 77% похорон рассматривались самими властями как религиозные[14].

Советское правительство использовало религиозные понятия и ритуалы для того, чтобы повысить свою легитимность; например, бальзамирование тела Ленина должно было символизировать триумф над смертью, а многочисленные военные памятники неизвестному солдату намекали на жертвоприношение, вечную славу и трансцендентное спасение. Действительно, атеистические кадры в течение хрущевской кампании работали над созданием системы гражданских обрядов, включая похоронные. Было широко признано, что именно в Западной Украине местные советские органы должны быть наиболее бдительны, чтобы пресекать «незаконные действия церковников»[15]. Таким образом, поминовение мертвых (будь то на индивидуальном, этнически-групповом или всесоюзном уровне) было среди тех ритуалов, которые наиболее упорно сопротивлялись советским попыткам устранить трансцендентное, священное и другие сверхъестественные элементы.

В другой своей работе я писала о том, что кумулятивный эффект советской антирелигиозной политики заключался в утрате сведений о формальной стороне религиозных практик из-за разрушения механизмов передачи религиозного знания от поколения к поколению[16]. Иначе говоря, доктринальное обоснование

13. ЦДАВО України, (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України). Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 5-6. Только в самом городе Львов в 1961 году была закрыта 41 церковь. Была поставлена задача отделить церкви друг от друга как минимум на три киллометра. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 39.

14. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 11.

15. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 324. Л. 35 и Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 67.

16. *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007. P. 48-54.

отдельных ритуалов и символов, а также практика литургических традиций со временем забывались, и их присутствие в сознании верующих постепенно уменьшалось. Ограничивая распространение религиозного знания, сокращая число священнослужителей, ограничивая доступ к местам, считавшимся святыми, советское государство создало преимущественно секулярную публичную сферу. Даниэль Эрвье-Леже утверждала, что религия, по сути своей, является частным случаем верований, которые служат своего рода цепочкой памяти (*chain of memory*), связывающей поколения[17]. Она писала, что «разрыв цепочки памяти» в сфере обрядов, а также распространение своего рода религиозной «амнезии» составляли ключевые черты секуляризации обществ Западной Европы. Во многих отношениях сходная ситуация имела место и в СССР. Противодействие передаче религиозного знания от поколения к поколению вело к массовому забвению формальных его аспектов и порождало невежество в этом отношении по мере того, как религия уходила из обыденной жизни, из памяти и из сознания советских верующих.

Невежество в отношении религии дополнялось продвижением политики фетишизации национальной принадлежности и подчеркиванием связи между некоторыми конфессиями и национальными группами. Модели самоидентификации на Западной Украине сдвигались от конфессиональной идентичности, сочетающейся с позиционированием себя как «тутшего» (местного), к идентичности, которая все больше принимала национальный оттенок, тем не менее, сохраняя при этом ярко выраженный религиозный компонент. И по мере того, как осуществлялось утверждение национальных идентичностей, утверждалось и латентное тождество религиозной и национальной идентичности. Вскоре после войны широкое распространение получили вопросы о том, как ответить на зло, как объяснить страдания, как выразить признательность тем, кто пожертвовал всем ради живых. В эту эпоху, когда погибало множество людей, когда уничтожались целые этнические группы, когда терпел крах привычный образ жизни, на первый план выходили темы скорби, траура, искупления и воскресения, а похоронные обряды сохраняли особую важность.

17. *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

Переживаемая религия

Я рассматриваю похоронные обряды, которые были призваны почтить смерть родственников и друзей, как «переживаемую религию». Такая концептуализация опирается на раннюю работу Габриэля ле Бра, который писал о «*religion vécue*»[18], и на более поздние работы Роберта Орси, Дэвида Холла и др.[19] Понятие «переживаемой религии» было сформулировано в ходе критики более привычного понятия «народная религия» — *popular religion* или *folk religion*, отсылающего к практикам, возникшим в пространстве между «официальной» религией и «языческой» культурой[20]. «Народная религия» — понятие, связанное с идеей о том, что между «официальной» религией и «неофициальной» практикой, равно как и между «религией» (понимаемой в доктринальном и институциональном смысле) и «суеверием» (понимаемом как верования в сверхъестественные силы) существуют неустранимые противоречия. Иначе говоря, «элитарная», «настоящая» религия воспринимается как нечто отличное от магических практик масс.

Соотнесение институционализированной религии и суеверия автоматически устанавливает динамику противопоставления и иерархию, имеющую тенденцию к умалению важности мирян и их обрядового поведения и других практик, ежедневно направляющих жизни отдельных людей. Исторические исследования религий, как правило, отдают предпочтение институтам, а не импровизированным практикам. Но если принять во внимание религиозный ландшафт Советского Союза, станет совершено ясно,

18. *Le Bras G., Lévy-Bruhl L., Rivet P., Santyves P.* Religion Légale et Religion Vécue//Archives de Sociologie des Religions. 1970. Vol. 29. P. 15-20. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1970_num_29_1_1833.

19. *Orsi R.A.* The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem. New Haven: Yale University Press, 1985; Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven: Yale University Press, 1998; Lived Religion in America: Toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

20. Этнографы XIX в. активно использовали понятие *«folk religion»* в своих исследованиях крестьянских практик. Хотя эти ранние работы были во многом весьма полезны, они нередко носили аисторический характер и игнорировали соотношение переживаемой религии с ортодоксией, а также социально-политический контекст, в котором практиковалась *«folk religion»*. Что касается Украины, см. *Иванов П.В.* Очерк воззрений крестьянского населения Купянскаго уезда на душу и на загробную жизнь//Сборник Харьковскаго историко-филологическаго общества/ 1919. № 18. С. 244-55.

что в этом случае ситуация особая: для понимания религиозной жизни общества, управляемого открыто атеистическим государством, нужно, наоборот, прежде всего рассматривать внеинституциональные формы религиозных практик.

Тамара Драгадзе считает, что социализм «одомашнил религию»[21]. Хотя эта концепция и избегает бинарного противопоставления приведенных выше терминов, она предполагает «приручение» религии, что не всегда применимо к похоронным обрядам, если принять во внимание страх перед капризными злыми силами, с которыми они ассоциируются. Эта концепция предполагает также, что основным местом религиозных практик становится домашняя, частная сфера. Но если говорить о процессиях и церемониях, проходящих на кладбищах, то они включают ярко выраженный публичный и перформативный элемент. И то же самое относится к паломничествам, исповедям и множеству других ритуалов жизненного цикла, которые обладают публичными и перформативными компонентами. Однако понятие «одомашненная религия» схватывает специфический гендерный аспект религиозной практики, который в течение XX сложился в СССР, равно как и в других странах[22].

Вероятно, важнее всего то, что понятие «переживаемая религия» предполагает, что религия не может быть отделена от других культурных практик, оно побуждает нас вновь обдумывать то, чем, в конечном счете, религия является и что значит быть религиозным человеком. Термин «переживаемая религия» предполагает более динамичную и гибкую концептуализацию религиозного опыта, прочно интегрированного в культуру; это значит, что при рассмотрении религиозных практик как «переживаемой религии» разрушается множество других бинарных оппозиций, таких, например, как частное и публичное, политическое и бытовое, ум и тело, практика и текст, религия и материальность, священное и профанное, религиозность и секулярность. Эти фиксированные, статичные категории, которыми заполнены религиоведческие исследования, должны быть отброшены, если мыслить в терминах «переживаемой религии». Как писал Роберт Орси, «люди прибегают к религиозным идиомам постольку, поскольку-

21. *Dragadze T.* The Domestication of Religion under Soviet Communism//Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice/Ed. Hann C.M. London: Routledge, 1993.

22. Аргумент в поддержку «одомашненной религии» см. в работе *Lévy Zumwalt R., Lévy I.J.* Memories of Time Past: Fieldwork among the Sephardim//Journal of American Folklore. Winter 2001. Vol. 114. No, 451. P. 40-55.

ку нуждаются в них как в ответах на определенные обстоятельства. Все религиозные идеи или импульсы связаны с определенным моментом, они заимствуются, присваиваются, изобретаются, придумываются в важных жизненных ситуациях»[23]. Иначе говоря, индивиды используют свою религию, ее практики, символы, ритмы и палитру эмоций для того, чтобы сообщить смысл своим жизням, исходя из обстоятельств, с которыми они сталкиваются, и из оценки того, как они могут ответить на эти обстоятельства. Эти ответы конституируют форму аутентичного религиозного опыта, однако форму, вымышленную самим индивидом, импровизированную, переменчивую.

Поэтому вместо того, чтобы отрицать важность феноменов переживаемой религии в связи с нерегулярным характером их природы, я утверждаю, что их исследование может быть особенно полезным в советском контексте и, в частности, в случае религии, пострадавшей от насилия и особенно — от быстрых и масштабных политических и экономических перемен. Опять процитирую Орси: «Исследование переживаемой религии освобождает нас от застарелой приверженности к порядку или связности и обращает наше внимание на трагедию, печаль и скорбь. Оно отслеживает взрывоопасные последствия для людей, семей и политических миров в точке пересечения внутреннего опыта с политическими и социальными реалиями»[24]. Особенно полезной здесь является способность отказаться от иллюзорной потребности в «порядке и связности».

Размышление о религии в терминах того, как она переживалась, имеет также то преимущество, что оно позволяет установить и, соответственно, инкорпорировать в анализ тот уровень активности, которую проявляли индивиды для создания ритуальных практик или для адаптации заимствованных практик к местным или исторически обусловленным обстоятельствам. Такой подход помещает эти практики в особый социо-политический контекст, предлагая рассматривать то, как и кем структурированы выборы тех или иных элементов и форм религиозности. Этот подход, таким образом, ломает сковывающие религию конфессиональные

23. *Orsi R.* Everyday Miracles: The Study of Lived Religion//Lived Religion in America: toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

24. *Orsi R.* Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live In?/Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion. Salt Lake City, November 2, 2002//Journal for the Scientific Study of Religion. June 2003. Vol. 42. No. 2. P. 172.

рамки, дает более широкую трактовку опыту, интерпретируемому как религиозный, и местам и объектам, считающимся святыми, а также вводит их в контекст определенных властных отношений.

Обращение к переживаемой религии бросает вызов жесткой периодизации, согласно которой религиозная жизнь в СССР была аномалией, которую невозможно сравнивать ни с до- и постсоветскими периодами, ни с религиозной жизнью других стран мира. Оно отрицает фундаментальную проекцию различия, которая отделяет «их» от «нас», как бы это деление ни понималось. В таком случае архивные исследования начинают все больше походить на этнографические. Историкам советуют «прислушиваться к голосам в архивах» и признавать влияние действий, эмоций и верований индивидов на более широкую динамику изменений[25]. Для историков и антропологов переживаемой религии барьеры, отделяющие привычное от чуждого, начинают колебаться — независимо от того, идет ли речь о сравнении культур или исторических периодов.

Похоронные обряды как переживаемая религия

Ритуализованные похоронные практики смешивают понятие «нуминозного» Рудольфа Отто (т. е. невыразимое ощущение тайны и трансцендентности) и этический элемент, который Кант внедрял в религию посредством четкого определения морального порядка, регулирующего социальные действия. Теологическая вера в бессмертие души, соединенная со страхом перед мертвецами в их инобытии, породила — не только на западе Украины, но и во всех странах восточного христианства — множество живых религиозных практик, которые официальная Церковь никогда не санкционировала. При этом, говоря о «ритуализированных похоронных практиках», я имею в виду в большей степени серию ритуалов и ритуальных практик, включенных в обыденную жизнь, нежели отдельные преобразующие погребальные обряды. После войны эти ритуалы соответствовали трехчастной модели, включавшей обряжение тела, публичную похоронную процессию, а также погребальный обряд и общую поминальную трапезу[26]. Формальная религиозная служба с участием духовен-

25. Ibid. P. 174.

26. Некоторые из лучших этнографических анализов: *Кісь О.* Жінка в Традиційній Українській Культурі. Львів: Інститут Народознавства НАН України, 2006; *Woro-*

ства составляла обыкновенно лишь малую часть события и часто проходила не в церкви, а на кладбище, которое (это особенно характерно для советского периода) являлось чем-то вроде святого места, за которым следили не меньше, чем за церковью. Частные дома стали важным местом для обрядов. В 1960-е гг. многие священники, особенно униатские, подозревались в совершении подпольных обрядов в домах верующих до погребения умерших[27].

Несмотря на то, что православие, греко-католицизм и большинство других конфессий, присутствующих на Западной Украине, несут весть надежды, передаваемой в образах небесной награды, искупления и спасения, похороны насыщены страхом перед «неупокоенным мертвецом». Этот страх основан на убеждении, что отношения со смертью не прекращается; скорее, мертвые находятся в привилегированном положении потому, что они могут оказывать положительное и защитное влияния на судьбу живых. С другой стороны, мертвые могут принести несчастья и страдания тем, кто не воздал им свой долг, не почтив память ушедшего так, как полагается. Здесь проявляется вера в способность умершего оказывать влияние на живых. Похоронные обряды по сути своей являются последней попыткой со стороны живых признать эти обязанности, почтить мертвых и в процессе устранить возможность того, чтобы мертвец вернулся и отомстил живым за невыполнение обязанностей перед ним.

Стэнли Тамбайя писал, что «ритуал является не “свободным выражением эмоций”, но дисциплинированным воспроизведением “правильной установки”»[28]. Иначе говоря, даже будучи импровизированными, обряды суть пространство, где проявляется нравственный порядок. Воспроизводимый снова и снова по одному и тому же сценарию, этот моральный порядок формирует отношения и склонности. Ритуализованный диалог с мертвыми в форме их оплакивания выражает чувство долга и признательности. Приемлемость обряда (и «встроенного» в него морального

bec C. D. Death Ritual Among Russian and Ukrainian Peasants: Linkages between the Living and the Dead//Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia/Ed. Frank S. P., Steinberg M. D. Princeton: Princeton University Press, 1994; *Иларион, Митрополит.* Дохристиянс'кі вірування українського народу. Winnipeg, Manitoba: Volyn', 1965.

27. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 63-66.

28. *Tambiah S.* Form and Meaning of Magical Acts//Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. P. 134.

порядка) зависит от того, насколько сообщество считает его корректно проведенным. Если живые не следуют моральным нормам, связанным с воздаянием должного покойнику при помощи подобающего похоронного обряда, то на них может обрушиться гнев умершего. Считается, что неупокоенный мертвец способен наслать болезнь, плохой урожай, дурную погоду и другие бедствия.

Наиболее ритуализованные действия имели место в доме покойного, и их осуществляло, как правило, четное число пожилых женщин из родственников или соседей. Тело покойного омывалось и обряжалось, при этом старались избегать красного цвета. Затем тело клали на лавку около окна, головой к иконам, а ногами — к дверям[29]. До тех пор, пока покойник оставался в доме, все работы, кроме связанных с подготовкой похорон, прекращались. В идеале тело оставалось в доме три дня, но это не всегда было возможно, особенно летом[30].

Плач, вероятно, больше, чем прочие аспекты погребального обряда, отражает убеждение, что смерть не является концом жизни. Он является обращением к мертвому с просьбой оказывать покровительство живым, которое добавляется к исполнению всего того, что обязаны сделать живые в отношении мертвого. Во время плача обращались непосредственно к покойнику, умоляя его открыть глаза, восстать из гроба и ответить. Хотя в XIX в. плакальщиками могли быть как женщины, так и мужчины, в следующем столетии ситуация изменилась. Оплакивание стало нравственной обязанностью женщин, являющихся родственницами покойного. Сообщество выносило суждение относительно длительности, содержания и громкости оплакивания. Если его находили недостаточным, родственников могли обвинить в том, что они не воздали мертвому должных почестей. Поскольку со временем число небольших по размеру семей увеличивалось, обычным становился наем плакальщиков со стороны.

Цель траурных процессий заключалась в том, чтобы повлиять на судьбу души умершего. Католическое чистилище мыслилось как гора, на которую нужно взобраться — нечто вроде православной идеи «мытарств», или духовного испытания. Пожилые женщины читали Псалтырь или молитвы об ушедших близких

29. Старообрядцы, напротив, разворачивали тело ногами к иконам, полагая, что если лицо умершего обращено к иконам, он может молиться.

30. В настоящее время тело остается в доме в течение одного дня. О современных похоронных ритуалах на Украине см. *Kononenko N.* Slavic Folklore: A Handbook. Westport, CT: Greenwood Press, 2007. P. 54-57.

для того, чтобы помочь покойным в их странствии по чистилищу. Кроме того, для допуска покойного в рай читалась особая молитва («прохідна молитва» или «проводничок»), которая свидетельствовала о том, что умерший был достойным человеком и имел хорошую репутацию в обществе[31]. Хотя предполагалось, что эта молитва должна читаться диаконом, в советский период ее обычно читала одна из женщин, которые обряжали тело и участвовали в бдениях. Текст молитвы вкладывался в руки усопшего и погребался вместе с ним. Чтение религиозных текстов было одним из способов «христианизации» обряда, введения в него официально санкционированного религиозного знания (при том, что поминки, проходившие в доме, носили чисто профанный характер).

Похоронный обряд начинался со службы в доме, проводившейся, как правило, в дневное время. Зажигались свечи и, когда они сгорали, огарки помещались в гроб — чтобы освещать путь умершему. Также в гроб клали и другие материальные объекты, такие как любимый напиток, сигареты, деньги и дары детям покойного (если они умерли раньше), хотя эта практика постепенно сходила на нет.

Погребальная процессия составляла важнейший публичный аспект похоронных обрядов. Тело несли к могиле ногами вперед; плакальщики при этом шли так, чтобы покойный мог «видеть», как они выражают свою скорбь. Возглавлял процессию кто-нибудь того же пола, что и покойный; он (она) нес (несла) икону, драпированную рушником, икону, драпированную рушником, и крест, а за ним (ней) следовали женщины с похоронными венками и девочка, разбрасывавшая цветы или цветочные лепестки[32]. Перед гробом несли *коливо* (кашу с медом), которое затем становилось первым блюдом на поминальной трапезе. За гробом, который несли люди того же пола, что и покойный, шли сначала священник, затем близкие родственники, затем дальние родственники и друзья. К процессии мог примкнуть кто угодно, что делало похороны открытым, коллективным событием. В 1960-е гг. власти с недоумением обнаружили, что неверующие также участвуют в этих процессиях. Меры по пресечению процессий

31. *Kononenko N.* Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine//Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine/Ed. Himka J. P. Zayarnyuk A. Toronto: University of Toronto Press, 2006. P. 51-54.

32. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 6.

были особенно решительны во Львове, самом крупном приграничном городе Украины[33].

При выносе из дома гроб трижды ударяли о порог (или просто опускали три раза), ибо покойный должен был попрощаться со своим домом. Даже если тело везли на кладбище в машине, гроб все равно какое-то время несли на руках, чтобы образовать процессию. Процессия могла останавливаться на всех перекрестках, которые считались опасными местами, так что здесь гроб могли опускать на землю. Если по дороге перекрестков не было, процессия все равно останавливалась три раза.

Когда процессия достигала кладбища, по возможности проводилась церковная служба[34]. Если такой возможности не было, покойного последний раз оплакивали непосредственно у могилы. В ритуале погребения важнейшим моментом было «запечатывание» могилы (отсутствие священника в советский период вызывало наибольшее беспокойство именно в связи с этим обрядом). Священник был уполномочен осенить крестным знамением раскрытую могилу или четыре ее стороны, чтобы устранить возможность возвращения мертвеца. Если священник не мог присутствовать в день похорон на кладбище, он мог запечатать могилу днем ранее или провести обряд в день погребения в доме покойного. Иначе говоря, могила запечатывалась, по меньшей мере, символически, что должно было понизить потенциальную угрозу, которую мог представлять собой покойник. Гроб опускали в могилу при помощи специального *рушника*[35]. Родственники бросали в могилу три горсти земли перед тем, как гроб окончательно закапывали, а могилу украшали цветами и крестом.

Из всех этих практик, связанных с похоронными обрядами, светские власти в наиболее категоричной форме запрещали практику запечатывания могилы. Она рассматривалась как основа, как оправдание для суеверий, касающихся загробной жизни, существования духов предков и потусторонних сверхъестественных

33. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 7 и Л. 40.

34. Прекрасное описание того, как ограничивали участие духовенства в обрядах, представлено в *Шліхта Н.* Церква тих, хто Вижив. Радянська Україна, середина 1940-х початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.

35. Часто рушники дарились тем, кто помогал с организацией похорон. Материальные объекты символизировали память о событии и создавали определенное настроение. В советских ритуалах также использовались материальные объекты: например, шампанское подчеркивало радость свадьбы, а при регистрации новорожденных делались фотоснимки. Материальные объекты служили также стимулом для участия в ритуалах.

сил. Власти также препятствовали установке крестов на могилы. Члены семьи обычно прятали кресты около могилы, завертывая их *рушником* или покрывая черными лентами с написанными на них посланиями.

После процессии на дорогу, по которой она проходила, бросали можжевеловые или еловые ветки, чтобы скрыть следы ее участников, которые возвращались в дом покойного иным путем — для того, чтобы запутать злых духов и предотвратить преследование с их стороны. Вернувшись в дом покойного, гости, перед тем, как приступить к трапезе, очищались посредством омовения рук (иногда троекратного) и прикосновения к печи. Традиционно первым блюдом было *коливо* (каша, подслащенная медом); позже его заменило печенье с медом. В конце трапезы подавали *кисіль*, жидкий фруктовый десерт, так что трапеза заканчивалась так же, как начиналась — сладким блюдом.

Через день после погребения семья возвращалась на могилу, чтобы принести покойнику пищу; обычно это был хлеб, что-нибудь из еды, приготовленной днем ранее, и стакан *горілки*. Если пища оставалась нетронутой, ее убирали в знак того, что покойный оставил этот мир. После этого могила посещалась на третий, девятый и сороковой день после смерти. Сороковой день был особенно важен, поскольку предполагалось, что именно в этот день душа возвращается домой. Подготавливалась большая поминальная трапеза, причем одно место оставляли для покойного. После сорока дней странствий по земле душа должна была отправиться в ад или в рай. Предшествовавшие сороковому дню молитвы могли положительно влиять на судьбу покойного и, в конечном счете, решить, закончится ли это путешествие в загробный мир тем, что покойный окажется среди предков, или тем, что он станет одним из неупокоенных мертвецов, мучающих живых людей. В первую годовщину смерти семья вновь приходила к могиле с пищей, так как покойный теперь формально считался одним из предков. Интересно, что практика приношения пищи к могиле смешивала жизнь и смерть и делала кладбище семейным пространством, чем-то вроде дома, где семья могла принимать пищу и где она в первый раз оплакивала смерть. Кроме того, в календаре имелось двенадцать особых суббот (*поминальні*, *батьківські* или *задушні суботи*), предназначенных для молитв о душах мертвых. Считалось, что в эти дни молитвы обладают особенной силой. В сельских районах особенно действенными считались также молитвы слепых бродячих музыкантов, поскольку предполагалось,

что они являются хорошими посредниками между миром живых и миром мертвых[36].

Некрещеные дети, неженатые юноши и незамужние девушки, те, кто умер внезапно, жертвы убийств и, прежде всего, самоубийцы, являли собой особые случаи. Считалось, что они умерли «плохой смертью», а потому по отношению к ним существовали особые предписания. Люди, умершие насильственной смертью, не находили покоя в иной жизни и были склонны возвращаться. У них, как правило, не было времени для принятия церковных таинств, что лишний раз подчеркивало трагический характер их смерти. Места внезапных, насильственных и «плохих» смертей отмечались специальными знаками. Случай самоубийства был наиболее сложным, поскольку самоубийцы считались грешниками, пошедшими против воли Божией. Их нередко запрещали хоронить на кладбищах, так как присутствие самоубийц могло разгневать «чистых» покойников. Священники часто отказывались участвовать в погребении самоубийц и молиться за их благополучие после смерти. Места самоубийств, равно как и могилы самоубийц, считались «нечистыми» местами, где собираются неупокоенные мертвецы и другие злые силы; поэтому они обычно отмечались пирамидой из камней — для того, чтобы отпугнуть духов.

Заключение

Похоронные ритуалы уменьшали беспокойство по поводу судьбы умерших и их возможности стать неупокоенными мертвецами. Хотя эти страхи, несомненно, внесли свою лепту в ритуализацию смерти, другой отмеченный мною фактор, повлиявший на становление народного почитания мертвых, заключается в чувстве долга. Смерть вызывает очень сильные эмоции и при этом остается покрытой тайной; поэтому она становится первичной сферой для формирования социальных отношений и динамики памяти, забвения, долга и признательности. Долг предписывает действовать. Во время смерти память и чувство долга смешиваются, и ритуал становится последней возможностью воздать должное. Оплакивание может вести к позитивным формам забвения, которые позволяют живым восстановить определенный социальный

36. *Kononenko N.* Ukrainian Minstrels: And the Blind Shall Sing. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1998. P. 189-190.

порядок, нарушенный после ухода члена сообщества, что делает забвение желаемой социальной целью.

Собственно похороны помогают удостовериться в спасении души и в умиротворении возможного гнева умершего как неупокоенного мертвеца в случае, если долг со стороны живых не был символически выплачен. Этот страх вполне предсказуем в свете того, что смерть не рассматривалась как конец или уход. Скорее, она была переходом — из одной формы существования в другую. На Западной Украине боязнь того, что мертвые могут воздействовать на живых, породила множество ритуализованных практик, направленных на то, чтобы защитить семью и сообщество от потенциального вреда, который могут нанести умершие, вернувшись в мир живых.

Целью антирелигиозной кампании при Хрущеве было искоренение этих страхов и обусловленных ими ритуалов. И хотя эти попытки были неудачными, сокращение числа церквей, особенно Греко-Католической Церкви, и передача части духовного авторитета мирянам (как правило, женщинам) приводило к тому, что значение живых религиозных практик возрастало по мере того, как они перемещались в частные дома и другие рукотворные священные пространства. Если вопрос о некоторых аспектах переживаемой религии стал одним из факторов, вызвавших разногласие в церквах, то господство живых религиозных практик, как показывают похоронные обряды, было ключевым фактором, поддерживающим религиозное мировоззрение в течение всего советского периода, несмотря на секулярные тенденции, атеистическую идеологию и антирелигиозные кампании.

Перевод с английского Алексея Апполонова

Библиография

Архивные материалы

Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України).

Ф. 4648 (Совет по делам религий при Совете министров Украинской ССР и ее предшественники: уполномоченные Совета по делам религий при Совете министров СССР по УССР).

Центральний державний архів громадських обєднань України (ЦДАГО України).

Ф. 1 (Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины).

Литература

Беглов А. В поисках «Безгрешных Катакомб»: церковное подполье в СССР. Москва: Арефа, 2008.

Иванов П.В. Очерк воззрений крестьянского населения Купянскаго уезда на душу и на загробную жизнь//Сборник Харьковскаго историко-филологическаго общества/ 1919. № 18. С. 244-255.

Иларион, Митрополит. Дохристиянс'кі вірування українського народу. Winnipeg, Manitoba: Volyn', 1965.

Кісь О. Жінка в Традиційній Українській Культурі. Львів: Інститут Народознавства НАН України, 2006.

Левитина-Краснова А.Е. Ситуация Русской Православной Церкви//Религия и Атеизм. Март 1970. С. 1-17.

Шліхта Н. Церква тих, хто Вижив. Радянська Україна, середина 1940-х початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.

Danforth L. The Death Rituals of Rural Greece. Princeton: Princeton University Press, 1982;

Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1994.

Death, Mourning and Burial/Ed. Robben A. Blackwell, 2004.

Dragadze T. The Domestication of Religion under Soviet Communism//Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice/Ed. Hann C.M. London: Routledge, 1993.

Faust D.G. This Republic of Suffering: Death and the American Civil War. New York: Alfred A. Knopf, 2008.

Freeze G. Subversive Atheism: Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

Himka J.-P. Christianity and Radical Nationalism: Metropolitan Andrei Sheptytsky and the Bandera Movement//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

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

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988.

Kononenko N. Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine//Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine/Ed. Himka J.P. Zayarnyuk A. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Kononenko N. Slavic Folklore: A Handbook. Westport, CT: Greenwood Press, 2007.

Kononenko N. Ukrainian Minstrels: And the Blind Shall Sing. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1998.

Le Bras G., Lévy-Bruhl L., Rivet P., Santyves P. Religion Légale et Religion Vécue//Archives de Sociologie des Religions. 1970. Vol. 29. P. 15-20. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1970_num_29_1_1833.

Lévy Zumwalt R., Lévy I.J. Memories of Time Past: Fieldwork among the Sephardim//Journal of American Folklore. Winter 2001. Vol. 114. No, 451. P. 40-55.

Lived Religion in America: Toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Luciuk L. Searching for Place: Ukrainian Displaced Persons, Canada and the Migration of Memory. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Masing-Delic I. Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature, Stanford: Stanford University Press, 1992.

Merridale C. Night of Stone: Death and Memory in Russia, London: Ganta, 2000.

Orsi R. Everyday Miracles: The Study of Lived Religion//Lived Religion in America: toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Orsi R. Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live In?/Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion. Salt Lake City, November 2, 2002//Journal for the Scientific Study of Religion. June 2003. Vol. 42. No. 2.

Orsi R. Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven: Yale University Press, 1998.

Orsi R. The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem. New Haven: Yale University Press, 1985.

Snyder T. Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin. New York: Basic Books, 2010.

Steinberg M. D. Petersburg: Fin de Siècle. New Haven: Yale University Press, 2011.

Tambiah S. Form and Meaning of Magical Acts//Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Wanner C. Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Winter J. Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Women and War in Twentieth Century Eastern Europe/Ed. Wingfield N., Bucur M. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Worobec C. D. Death Ritual Among Russian and Ukrainian Peasants: Linkages between the Living and the Dead//Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia/Ed. Frank S. P., Steinberg M. D. Princeton: Princeton University Press, 1994.