

**Александра Архипова, Дмитрий Доронин, Анна Кирзюк,
Дарья Радченко, Анна Соколова, Алексей Титков, Елена Югай**

Война как праздник, праздник как война: перформативная коммеморация Дня Победы

В течение последних двух-трех лет формы празднования Дня Победы в России заметно изменились. Появились многочисленные практики «воспоминания действием» (перформативной коммеморации). В статье показано, как устроены и как функционируют вернакулярные практики такого рода («Бессмертный полк», переодевание взрослых и детей в военную форму, украшение автомобилей и др.). Дискуссии вокруг новых форм празднования 9 мая продемонстрировали не только интегрирующий, но и дезинтегрирующий потенциал этого праздника. Координаты, в которых потомки победителей определяют свое отношение к нему (память о жертвах или память о триумфе, использование или неиспользование официальной символики Победы) рассматриваются как основа для сплочения и взаимного размежевания двух соперничающих «моральных сообществ».

Ключевые слова: 9 мая, перформативная коммеморация, День Победы, «Бессмертный полк», фамильные практики, универсальные практики.

Александра Сергеевна Архипова

Московская высшая школа социальных
и экономических наук / Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ /
Российский государственный
гуманитарный университет,
Москва
alexandra.arkhipova@gmail.com

Дмитрий Юрьевич Доронин

Московская высшая школа социальных
и экономических наук / Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ /
Российский государственный
гуманитарный университет,
Москва
demetra2@mail.ru

Анна Андреевна Кирзюк

Московская высшая школа социальных
и экономических наук / Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ /
Российский государственный
гуманитарный университет,
Москва
kirzuk@mail.ru

Дарья Александровна Радченко

Московская высшая школа социальных
и экономических наук / Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ / Центр городской
антропологии КБ «Стрелка»,
Москва
darya_radchenko@mail.ru

Анна Дмитриевна Соколова

Московская высшая школа социальных
и экономических наук / Институт
этнологии и антропологии РАН,
Москва
annadsokolova@gmail.com

Алексей Сергеевич Титков

Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ / Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики» /
Московская высшая школа социальных
и экономических наук,
Москва
a-titkov@yandex.ru

Елена Федоровна Югай

Московская высшая школа социальных
и экономических наук /
Карамзинский стипендиат,
Москва
leta-u@yandex.ru

Вступление

Пронести портрет прадеда, надеть военную форму на себя и своего ребенка, повязать георгиевскую ленточку, написать на машине «На Берлин!», устроить «автопробег Победы» и провести по улицам «пленных немцев» — все эти действия, связанные с празднованием Дня Победы, появились в последние несколько лет на наших глазах и еще практически не были предметом научной рефлексии.

Исследователи Дня Победы долгое время обращали внимание в основном на институциональную составляющую этого праздника: торжества на Красной площади в Москве и их уменьшенные отражения в других городах¹. Подобные практики представляют собой сообщения, «обязательные к прочтению», однако они могут «прочитываться» аудиторией совершенно по-разному. Именно поэтому другим направлением в исследованиях Дня Победы стали работы с анализом «локальных структур памяти»², следующие в русле классических исследований коллективной памяти П. Нора и М. Хальбвакса [Нора 1999; Хальбвакс 2007]. Так, Михаил Габович показывает, насколько различными смыслами жители разных российских и постсоветских городов наполняют предписанные, «спущенные сверху» символы и созданные в позднесоветские времена мемориальные пространства [Габович 2015].

В нашем исследовании речь пойдет о приобретающих все большую популярность в последние два года коллективных и индивидуальных вернакулярных³ практиках, связанных с перформативными формами коммеморации.

Для нас в понимании перформативной коммеморации важна не столько коммеморативная составляющая, сколько, наоборот, перформативная, то есть акцент на самостоятельной символической и телесной деятельности участников коммеморации, а не на коллективных рамках или организованных политических действиях.

¹ О становлении официальных советских ритуалов Дня Победы писала Нина Тумаркин [Tumarkin 1994; 2003]; см. также: [Oushakine 2013; Колягина, Конрадова 2015].

² См. также другие статьи в специальном выпуске журнала «Неприкосновенный запас»: [Браун 2015; Резникова 2015] и др.

³ Мы употребляем здесь термин «вернакулярный» в значении «внеинституциональный», опираясь при этом на концепцию Говарда, который, в отличие от других авторов, рассматривает традицию (в частности, фольклорную) как *внеинституциональную*, или *вернакулярную*, *власть* — апелляцию к коллективной воле других индивидов, общему знанию сообщества [Howard 2011: 7–10], агрегированному на значительном пространстве за значительное время. Такой подход не исключает возможности формирования вернакулярных практик (особенно коллективных) под влиянием институциональных образцов.

Во время праздничных действий (например, в рамках акции «Бессмертный полк») один участник надевает на себя ордена своего дедушки, другой повязывает георгиевскую ленту на портрет прадеда, а третий демонстративно отказывается делать первое или второе. Чтобы понять такие практики, мы должны *прочитать* их как сообщения, которые имеют «коммуникативное задание», то есть направлены на донесение информации до адресата. Если мы не рассмотрим первые два примера как *сообщения действием*, мы не поймем коммуникативного задания и не сможем объяснить отказ от участия в практике третьего участника акции.

В классической теории речевых актов Джон Остин разделяет высказывания на *констатирующие*, описывающие мир, и *перформативные*, создающие его. Произнесший фразу «Я нарекаю этот корабль именем *Королева Елизавета*» совершает акт присваивания имени, меняющий реальность. Высказывания-сообщения противопоставлены высказываниям-перформативам: перформативы не сообщают, сообщения не действуют [Остин 1999: 17].

Появление теории Остина о перформативах способствовало тому, что антропологи и социологи стали изучать сообщения, заключенные в действиях и направленные членам сообщества или за его пределы, при этом фокус сместился с речевых актов на телесные действия. Кристоф Вульф, опираясь на теорию габитуса Бурдьё, пишет о «миметически приобретенном перформативном знании» — усвоении социальных норм через «исполнение» [Вульф 2009]. В числе прочего перформативно может реализовываться историческая память и связанные с ней нормы. С. Ушакин пишет о том, что в 2011 г. праздничное воспоминание о прошлом стало воспроизведением этого прошлого: парад на Красной площади, буквально повторявший парад 1941 г. в осажденной Москве, представлял собой акт *воспоминания действием* [Oushakine 2013]. «Перформативная память» в статье Джуди Браун о праздновании Дня Победы в Севастополе противопоставляется «текстуальным формам» и предполагает любые практики, «оживляющие» текст, будь то историческая реконструкция сражения 1944 г. или коллективное пение военных песен [Браун 2015].

В отличие от Остина, мы называем «перформативными» высказывания, представляющие собой сообщение действием, где вербальный компонент сведен к минимуму или даже вовсе отсутствует. Однако наш подход отличается от максимально прямолинейного понимания перформативного компонента как оппозиции вербальному, представленного в статье Дж. Браун [Там же]. Отличие состоит во внимании к степеням перфор-

мативности, возникающим в разных типах практик. Именно такой подход, заключающийся в разработке «шкалы перформативности», оказывается, как мы надеемся показать, гораздо более тонким инструментом при анализе праздничных практик.

«Перформативность» практики подразумевает телесные усилия, в предельных случаях это создание идентичности через телесное воплощение (*embodiment*). Такие практики нацелены на максимальную публичность и провоцирование ответной реакции (в исследованиях современного искусства понятие «перформативность» обозначает ситуацию, когда художники-акционисты, производя шокирующие манипуляции со своим телом, вынуждают публику к участию в акции — возникает так называемая «петля обратной реакции» [Фишер-Лихте 2015]). Рост перформативности в практиках соотносится с изменением, которое участник практики вносит в привычный ему «режим вовлеченности» (*involvement*). Это понятие в теории Гофмана позволяет описать, как много усилий («работы») люди затрачивают для поддержания определенной ситуации [Goffman 1963]. В социологии Л. Болтански и Л. Тевено то же самое понятие определяет возможные градации отношений между людьми (или людьми и вещами): от самых близких и интимных, обычно беспроблемных, до наиболее публичных, часто связанных с конфликтами и спорами [Тевено 2004; 2006]. В нашем случае два эти значения во многом совпадают: более публичные формы участия (вовлеченность по Л. Тевено) в практиках предполагают, как правило, больше телесных или психологических усилий (вовлеченность по Гофману) и более конфликтогенны, в результате чего использование «неправильного» символа может стать поводом для символической или физической агрессии (о чем рассказывается во второй части статьи).

Усиление перформативной составляющей высказывания через «режим вовлеченности» связано, как правило, с появлением какого-либо триггера, например «общественного несогласия». Так, исследователь спонтанной коммеморизации Джек Сантино полагает, что перформативная составляющая практики возникает, чтобы дать возможность участникам поминовения продемонстрировать свою реакцию на острые социальные проблемы [Santino 2001].

Один из примеров такого усиления — реакция на высказывания Кадырова в начале 2016 г. (который, среди прочих резких заявлений, назвал представителей российской внесистемной оппозиции «врагами народа»). Многие интернет-пользователи стали не просто оставлять в социальных сетях сообщение

«Рамзан — герой России» или «Рамзан — позор России», но и печатать или писать от руки этот текст на бумаге, а потом фотографировать себя с этим сообщением в руках у себя дома и выставлять фотографию как пост в социальных сетях. Зачем нужны эти дополнительные усилия? Объяснением может быть как желание сделать сообщение «сверхсильным», показать с помощью телесного действия, что тема действительно задела за живое, так и устройство социальных сетей, в которых картинка заметнее и дольше остается на виду по сравнению с одним только текстом. Нас сейчас больше интересует первое возможное объяснение.

Сила высказывания определяется двумя моментами.

Во-первых, это способность сообщения привлекать внимание (как позитивное, так и негативное) потенциальной аудитории. В приведенном примере фотография содержит много экстра-текстуальной информации — мы видим *автора текста* и то, что его окружает. Частное пространство становится доступным для публики настолько, что включение «личного контекста» приводит к риску для отправителя: его внешность, национальность, биография могут стать объектами агрессии или насмешек¹. Человек, который сделал надпись на машине «ЕдРо — партия жуликов и воров» или «Обама — чмо», а может быть, повесил на автомобиль белую или георгиевскую ленточку, попадает в зону риска: недовольные этим высказыванием могут нанести символический или физический вред как имуществу, так и самому его владельцу.

Во-вторых, *сила* высказывания определяется количеством затраченных на его порождение усилий. Поэтому часто такие высказывания написаны от руки и/или декорированы дополнительными артефактами² — сообщение настолько важно для автора, что он готов затратить специальные усилия на создание текста, например уже непривычным рукописным способом.

В первой части статьи мы анализируем основные типы перформативных практик, относящихся к Дню Победы. Во второй части мы показываем, как формируются дискурсы об этих практиках, часто конфликтные, и размышляем, с чем может быть связан такой «перформативный взрыв».

¹ Например, режиссер Федор Бондарчук, который выложил в сеть свою фотографию с табличкой «Кадыров — герой России», превратился после этого в объект насмешек и стал персонажем фольклорных текстов. Появляются пародийные фото режиссера, который держит табличку, например, с текстом «Снимал мой папа Тихий Дон, а лучше бы надел гондон».

² Например, А. Архипова видела в Москве осенью 2015 г. машину, на которой к оскорбительным надписям «Обама — чмо» и «Обама — обезьяна» был прикреплен банан.

Исследование праздничных практик Дня Победы осуществлялось участниками группы «Мониторинг актуального фольклора» (МАФ) с использованием ряда методов. Во-первых, проводились наблюдения массовых шествий «Бессмертный полк» в Москве в 2015 г., в Санкт-Петербурге в 2015–2016 гг. и в Вологде в 2015 г. Во-вторых, были взяты интервью у участников и организаторов акции «Бессмертный полк», а также у людей, вовлеченных в иные перформативные практики Дня Победы. В-третьих, был проведен письменный дистанционный опрос участников акции «Бессмертный полк» в 2015–2016 гг., в ходе которого были получены развернутые комментарии от 157 респондентов из 74 населенных пунктов. И наконец, в 2015–2016 гг. велся качественный и количественный онлайн-мониторинг социальных сетей (методология такого мониторинга описана в: [Архипова и др. 2017: 8–16]).

Часть I. Война как праздник

Перформативная коммеморация победы

В нашей стране культурная память¹ о Великой Отечественной войне стала идеологическим ресурсом, к которому разные политические режимы обращаются для самолегитимации или в ответ на угрозу дезинтеграции общества² [Дубин 2005].

Однако в последние годы появилось несколько вполне «низовых» инициатив, авторы которых предлагают вспоминать войну совершенно по-новому.

В 2013 г. томский канал ТВ-2 предлагал написать письма ветеранам ВОВ и поблагодарить их за победу [Томичам предлагают написать письмо ветерану 2013], однако эта акция не стала популярной. В том же 2013 г. в Ульяновске родилась идея акции «Мои сражались за Родину»: ее автор предложила выставлять в окнах квартир и учреждений портреты погибших на войне [Старый вокзал помнит... 2013]. Однако ни одна из этих двух инициатив не имела такого ошеломительного успеха, как шествие «Бессмертный полк», придуманное журналистами того

¹ Термин «культурная память» разрабатывался Яном Ассманом и Алейдой Ассман. Он обозначает комплекс текстов, монументальных сооружений, практик и ритуалов, позволяющий хранить знания о событиях, удаленных во времени. Долговременная «культурная память» противопоставляется кратковременной «коммуникативной» (или «социальной»), под которой понимается подвижная и постоянно меняющаяся в процессе повседневной коммуникации память о недавних событиях [Ассман 2004; Ассман 2014].

² Каждая новая попытка укрепления культа войны является реакцией на «возникновение хотя бы начатков относительного социального и культурного разнообразия, которыми сопровождается очередной модернизационный сдвиг или попытка такового в России» [Дубин 2005].

же томского канала в 2012 г. Письмо ветерану или статичная демонстрация его портрета являются более слабым высказыванием, не содержащим в себе такое *воспоминание действием*, как шествие с портретом деда, в его гимнастерке, с его орденами. Сейчас люди хотят быть вовлечены в прошлое не при помощи вербальных описаний (*давайте вспомним, как это было*), направленных на *установление личного контакта с ветераном*, а через публичные и коллективные действия (*давайте покажем, как мы помним*).

Итак, примерно с начала 2010-х гг. люди ищут способы устанавливать связь с прошлым не только словом, но и делом: повязывая георгиевскую ленточку на машину, пронося портрет деда по улицам, одеваясь и одевая своих детей в военную форму.

Перформативная коммеморация при этом вовлекает в процесс празднования новые вещи и практики. В 2010 г. во время «праздничных конкурсов» в Волгограде (в номинации «Маленький патриот») впервые появляются детские коляски, декорированные под военную технику [Парад детских колясок 2010]. Тогда же в интернете стали публиковаться предложения купить или «сшить пилотку к 9 мая своими руками». Весной 2015 г. эти практики уже стали массовыми и вышли за пределы тематических мероприятий в садах и школах, о чем можно судить по множеству коммерческих предложений¹, а также обсуждений на интернет-форумах, где купить или сшить детскую военную форму.

Процесс усиления перформативной составляющей праздника идет на наших глазах, причем многие практики значительно изменились в 2014 г., после Майдана, аннексии Крыма и «санкционной войны» с Западом. Агентство «РИА Новости» «придумало заново» георгиевскую ленту в 2005 г., но после 2014 г. она стала во много раз популярнее. То же самое можно сказать и об «автопробеге Победы» (график 1).

Перформативная коммеморация выражается во множестве разноплановых практик, отличающихся друг от друга по их функции и содержанию (строки и столбцы в таблице 1). Если прохождение с портретом воевавшего прадеда указывает на солидарность и с ним, и с теми, кто *помнит таким же образом*, то использование элементов военной одежды или полной военной формы (иногда аутентичной) скорее отражает желание телесно идентифицировать себя с солдатом Вто-

¹ В одном из рекламных объявлений сообщали, что «спрос на военную атрибутику в этом году уже вырос на 73 % и продолжает расти».



Год	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Автопробеги	1045	904	1854	2901	2519	5734	2937
Георгиевская лента	5057	5587	4898	5406	27444	36381	19889

График 1. Популярность праздничных акций в СМИ (2011–2015): георгиевские ленты и «автопробеги Победы» (абсолютные цифры; по данным «Интегрума»)

рой мировой. «Парады пленных», проведенные в нескольких городах, а также коллективные автопробеги машин, «загримированных» под военную технику, выражают уже не столько солидарность и стремление к идентификации себя с воевавшими, сколько символическую агрессию¹.

По *содержанию* перформативной коммеморации (таблица 1, по вертикали) практики могут быть «фамильными» (указывающими на связь человека со своими предками) и «гражданскими» (указывающими на память о войне в целом, без биографической привязки).

Последняя переменная связана с *формой участия*. Каждая из таких практик может быть реализована в индивидуальном или коллективном действии.

Эти параметры не только помогают понять «коммуникативное задание» каждой практики, но и определяют «силу» высказывания. Наименее сильными мы считаем индивидуальные практики, реализуемые на границе приватного и публичного пространств, наиболее сильными и, соответственно, провоцирующими ответную реакцию — коллективные публичные акции по символическому унижению и уничтожению врага.

¹ Иллюстрации см. на цветной вклейке.

Таблица 1

Типы перформативных практик, связанных с Днем Победы

Типы перформативных практик		Коммеморативная солидарность	Коммеморативная идентификация	Символическая агрессия	
				присвоение чужого	уничтожение
Индивидуальные	фамильные	георгиевская лента на портрете деда, пост в соцсетях о воевавшем родственнике; выставление в окне портрета воевавшего родственника	—	—	—
	гражданские	георгиевская лента на машине, ордена на повседневной одежде, пилотки, наклейка на машине «спасибо деду за победу»	—	наклейка на машине «трофей из Берлина»	наклейка на машине «1941–1945. Можем повторить»
Коллективные	фамильные	шествие с портретом воевавшего родственника в «Бессмертном полку»	надевание формы воевавшего предка	—	—
	гражданские	размещение георгиевских ленточек на памятниках	ношение военной формы во время городского праздника	«парад пленных»	автопробеги машин, декорированных под военную технику

Практики семейной солидарности

Семейные перформативные практики, в которых действием и словом вспоминаются воевавшие родственники, реализуются в последние два года и в онлайн-, и в офлайн-формах. 7–9 мая 2015 г. социальные сети, прежде всего Facebook, охватила акция: пользователи публиковали посты с фотографиями своих бабушек и дедушек и рассказывали об их жизни до войны, во время и после. Форма рассказа о воевавших родствен-

никах сложилась давно¹, но от привычных рассказов в семейном кругу и в школе новая практика отличалась двумя важными характеристиками.

Во-первых, произошла резкая смена аудитории, продиктованная стремлением к максимальной публичности.

Во-вторых, создание такого поста провоцировало других пользователей, читающих этот текст, написать что-то похожее — иногда авторы подобных нарративов даже заканчивали свой рассказ призывом «а расскажите про ваших дедов» или словами «передаю эстафету».

Наконец, многие пользователи подчеркивали, что такое действие — их личная альтернатива другим практикам, в частности акции «Бессмертный полк», ношению георгиевской ленты или «милитари-маскараду». Причины этого будут обсуждаться во второй части.

Несомненно, перед нами — практика, направленная на солидаризацию со своими воевавшими предками. Такой пост трудно написать, если тот, о ком ты пишешь, не является твоим родственником или знакомым, поэтому подобные акты мы будем называть «фамильными». Вербальный компонент здесь занимает центральное место, однако выставление на публичное обозрение, привлечение внимания при помощи фотографий, провоцирование своей референтной группы на порождение подобных же текстов и подчеркивание связи между автором текста и его предком сдвигает акценты с сообщения типа *что я помню* на высказывание *посмотрите все, как я помню*, что и делает практику перформативной.

В то время как индивидуальные фамильные перформативные акты включают несколько типов — пост о бабушке в Facebook или ленточка на его портрете или могиле, практически единственным известным нам примером коллективного фамильного перформативного акта является акция «Бессмертный полк», участники которой 8 или 9 мая прошли шествием в разных городах, неся памятные свидетельства о воевавшем родственнике².

Такие акции, как «Бессмертный полк» или описанные выше парады колясок, организуются, как правило, официальными институтами. Эти же институты задают определенные рам-

¹ Прежние семейные рассказы, как правило, сопровождался показом фотографий воевавших родственников — черта, сохранившаяся и в новых рассказах в социальных сетях.

² Участники акции также могли внести имя, фотографию и историю ветерана в «Летопись Бессмертного полка» на сайте проекта: <<http://moypolk.ru/letopis-polka>>. На май 2015 г. в «летопись» было внесено 277 317 имен.

ки поведения: например, готовясь к участию в «Бессмертном полку», можно загрузить на сайт фотографию своего родственника и заказать готовый стандартный плакат с портретом и подписью. Однако ни эта, ни какая-либо другая практика не является предписанной: только от участника шествия зависит, надевать ли ему пилотку или ленту, петь ли песни, как именно нести штендер с портретом и т.п. В случае с «Бессмертным полком» мы также имеем дело с вернакулярной реализацией институционально заданной практики: каждый участник мероприятия формирует собственное сообщение из разнородных знаков солидарности¹.

В акции «Бессмертный полк» рассказы о родственниках стали стихийным дополнением к основному, запланированному организаторами элементу шествия — портретам участников войны. Во время московского шествия 2015 г. один мужчина нес большую виниловую растяжку с подробным родовым древом, женщина держала плакат с фотографией собаки-санитара по кличке Жук и рассказом о том, как собака откопала ее деда из окопа под Сталинградом. Кроме письменных рассказов, участники шествия также несли с собой фотографии наградных листов, грамоты о взятии городов, похоронки и ордена. Многие участники держали военный китель или старую гимнастерку с приколотыми наградами (ил. 1). Подобные действия можно описать как *я предъявляю биографическое свидетельство и тем самым совершаю воспоминание*.

Другим типом фамильной коммеморации стало размещение георгиевской ленточки на портретах родственников-фронтовиков или на их могилах (ил. 2). С одной стороны, такие подношения умершему, как ритуальная еда или одежда и предметы быта, обычно объясняются как удовлетворение «нужд» умершего («покойник просит»). С другой стороны, георгиевская лента на могиле, как в советское время в некоторых случаях красная звездочка, может указывать на воинский статус покойного². Сами информанты затрудняются объяснить такую практику, а ответы (например, «Ну как... Он же фронтовик» [Инф. 1a]³) указывают скорее на вторую мотивировку.

¹ Аналогичным образом Л. Примариано, описывая религиозные практики, пришел к выводу о том, что «официальной» или «народной» религии в чистом виде не существует, потому что нет ни одного человека, который бы дословно следовал заданным нормам, а потому реализаций религии столько же, сколько у нее последователей [Primiano 1995: 44–46].

² В конце мая 2016 г. на Волковском кладбище в Санкт-Петербурге георгиевскими лентами были украшены могилы людей, принимавших участие в других боевых действиях (в Афганистане, Чечне) или просто имеющих какое-то отношение к армии (например, могилы кадровых военных).

³ Здесь и далее буква “а” после номера указывает на то, что цитируется интервью; буква “b” указывает на принадлежность информанта к числу участников письменного опроса (см. следующую сноску).

Во время шествия «Бессмертного полка» фамильные практики солидарности с воевавшими также усиливались за счет использования георгиевской ленты в одежде самого участника (37 % опрошенных¹), а также массового декорирования лентой портретов фронтовиков; 56 % опрошенных участников «Бессмертного полка» сообщили, что стремились добавить к портретам своих родственников еще какие-нибудь элементы; 79 % тех, кто это сделал, использовали георгиевскую ленту², 8 % — цветы, 6 % — ордена или их изображение.

Однако 3 % (от всех опрошенных) выступили против такой практики очень резко, утверждая, что не нужно добавлять никакой символики к своей одежде или к портретам, достаточно биографических сведений. Так чистая коммеморация начала противопоставляться перформативному акту воспоминания.

Практики фамильной идентификации с воевавшими

На следующем этапе реализуется другой режим вовлеченности, в котором люди начинают использовать *телесные перформативные практики* для усиления идентификации себя с воевавшими: мы не просто показываем, что солидарны с воевавшими во Вторую мировую, но и хотим сделать себя «такими, как они». Подобный режим вовлеченности включается чаще всего во время коллективного действия. Одним из ярких способов продемонстрировать свою причастность к «поколению победителей» стало ношение военной одежды и атрибутов во время шествия «Бессмертного полка» (ил. 3). Нередко участники акции связывали себя с участниками войны не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне. Так, во время московского шествия 2015 г. люди стремились выстроиться в колонны, соответствовавшие фронтам, где воевали их родственники.

15 % всех опрошенных участников акций «Бессмертный полк» в разных городах рассказали, что они использовали во время шествий элементы военной формы (чаще всего пилотку). Стремление к максимально полной идентификации заставляет не просто надевать элементы военной одежды, вплоть до полной формы, но и использовать для этого сохранившееся и порой специально для шествия отреставрированное обмундирование бабушек и дедушек. Так, участница московской акции шла в аутентичной «гимнастерке и портупее военной». К этому

¹ Здесь и далее мы используем материалы письменного опроса (21 открытый и закрытый вопрос), проведенного Анной Соколовой с участниками «Бессмертного полка» 2015–2016 гг. В цитатах из письменного опроса сохранены авторские орфография и пунктуация.

² Мы не учитываем случаи, когда георгиевские ленты были изображены фирмой, изготовившей портрет.

костюму она добавила «современную (80-е годы) военную пилотку, сидор¹ и фляжку» [Инф. 17b]. После участия в шествии «Бессмертного полка» в Острогожске 17-летняя респондентка сказала: «В следующем году хочу надеть форму своего отца» [Инф. 105b].

Репрезентация себя как участников войны с помощью пилоток и других элементов военного обмундирования (далее мы будем называть такую практику «милитари-маскарадом») интересна не только новизной, но и своим «женским / детским лицом» (ил. 4). Во время праздника часто именно женщины и дети носят военную форму, родители одевают младенцев как солдат, а их коляски декорируют как танки (ил. 5). 12 % опрошенных сказали, что не просто надели на своего ребенка элемент военной формы («у всей семьи — Георгиевские ленточки, а у младшего сына (10 лет) военная пилотка» [Инф. 118b]), а стремились воссоздать ее полностью: «У меня дочь — 3 года — шла в полном обмундировании: гимнастерка с лычками, пилотка с красной звездой, ремень португея, знаки отличия на гимнастерке» [Инф. 146b]; «внук идёт в Полку в полной форме — пилотка, галифе, гимнастёрка и португея. У меня гимнастёрка, пилотка. И, конечно, Знамя Победы» [Инф. 16b]. Если допустить, что выборка опрошенных хотя бы примерно отражает состав шествия, получается, что дети в военной одежде могли составлять заметную часть, около одной десятой, участников шествий в разных городах.

Участник городского праздника, надевая солдатскую форму времен войны на себя или на ребенка, напрямую идентифицирует себя или его с этим обобщенным историческим персонажем. Буквальный смысл такого высказывания — «я (мой ребенок) — солдат». Иногда связь нового поколения с погибшими напрямую манифестируется при описании этой практики: «Мой сын, правнук тех, кто изображен на портретах “Бессмертного полка”, был в аутентичной военной форме» [Инф. 18b].

Праздничное переодевание детей, привычное в других контекстах (прежде всего в новогоднем), до последнего времени почти не встречалось в связи с 9 мая. Препятствовали этому принятые в позднесоветской культуре представления, во-первых, о войне как о страшном явлении, не совместимом с нормальным детством²; во-вторых, об особом положении ветеранов

¹ Разговорное обозначение солдатского вещевого мешка, в том числе в период Великой Отечественной войны.

² Риторический тезис о «несовместимости детей и войны» был типичным для советской лирики и публицистики: «— Во что идет у вас игра? / — В подводную войну! / — В войну? К чему тебе война? / Послушай, командир: / Война народам не нужна. / Играйте лучше в мир» [Маршак 1970: 347].

и связанных с ними вещей (форма, награды, оружие), которыми вправе пользоваться только сами ветераны. Принятые в советское время формы приобщения детей к военной культуре, будь то дворовые игры «в войну»¹ или организованная «Зарница»², в отличие от современных «военных маскарадов», не стремились к полному внешнему сходству детей с участниками войны³. Пионерские почетные караулы возле воинских мемориалов воспроизводили лишь отдельные элементы военной формы (автоматы, пилотки), в остальном их внешний вид старались сделать подчеркнуто детским, школьным (белые рубашки, белые банты). Тезис о том, что наши современники «недостойны» носить военную атрибутику, особенно награды и знаки отличия, часто встречался в спорах середины 2000-х гг. в связи с появившимися тогда георгиевскими ленточками и повторяется сейчас в контексте праздничного «милитаримаскарада»: «[Н]у не заслужили мы пока права надеть хотя бы пилотку» [Инф. 38b].

Описанные выше практики идентификации приводили, согласно объяснениям респондентов, к ощущению солидарности с окружающими: «Солидарность с другими, чувство единения не по крови, а по духу... Переживание связи поколений. С нами Бог» [Инф. 119b]. 11 % опрошенных описывают охватившее их чувство как «единение со своими предками»:

Это чувство гордости, что я иду победным маршем вместе со своим дедом. Ведь это именно он отдал жизнь за меня, тогда ещё не родившегося. Чувство, что в моих жилах течет его кровь и та Великая Победа и моя тоже! Чувство единения поколений, чувство величия нашей страны-победительницы [Инф. 41b].

Я испытывал гордость за своего прадеда, при этом представляя, что он и другие герои идут рядом. Это нужно прочувствовать, на словах не передать [Инф. 24b].

Некоторые респонденты указывали, что подобные чувства (единение с современниками и связь с предками) имели экс-

¹ В отличие от официальной «Зарницы», дворовая игра часто воспроизводила конкретную войну: там были «немцы» или «фашисты» и «гестапо», дети использовали немецкие слова. В «дворовом» формате дети играли в войну сразу после ее окончания [Рыблова, Назарова 2014].

² В «Зарнице» дети делились на две команды; каждая команда должна была, преодолев череду препятствий, завладеть флагом противника. Игра получила статус всесоюзной и обязательной в 1967 г. — именно тогда, когда в СССР начал развиваться позднесоветский «культ войны» (День Победы стал выходным, по стране начали возводить мемориальные комплексы и устанавливать «Вечные огни»).

³ Хотя «Зарница» представляла собой имитацию некоторой условной, абстрактной войны, иногда игроки все же надевали на себя элементы военной формы 1940-х гг.: пилотки, гимнастерки (см., например: [Зарница 2014]).

татический характер. Одна москвичка сравнивает свои эмоции во время шествия «Бессмертного полка» с «чувством после исповеди». Почти религиозный восторг вызывает чувство «причастия к великому народу»:

Да простит меня Господь, но это чувство можно было сравнить в каком-то подобии с чувством после исповеди и Причастия.... Чувство огромного единения всего народа <...> Здесь понимаешь, что ты — частичка огромного Великого Народа!!! И что никто никогда не сможет его победить, ибо с нами наши предки, наши потомки и Благословение Божие, что ты ощущаешь всеми клеточками своего тела и своей души!!! [Инф. 17b].

Некоторые участники «Бессмертного полка» 2015 г. демонстрировали символическое присутствие воевавших предков здесь, на Красной площади, *urbi et orbi*: поднимали над головой и протягивали к видеокамерам ордена и медали, а один мужчина, простоял перед камерой у Мавзолея около минуты, расправив и высоко подняв над собой старую гимнастерку (см. ил. 1).

Идентификация себя с воевавшими приводит к смене режима вовлеченности не только у участников, но и у наблюдателей. Во время шествия «Бессмертного полка» в Вологде зрители подходили к тем, кто нес портреты, и дарили им цветы¹, а полицейские отдавали честь участникам шествия [Инф. 5a]. Перед нами специфическая метонимическая замена: несущий портрет становится «представителем» погибшего на войне не только для других участников шествия, но и для тех, кто находится вне его. Самоидентификация, которую стремятся продемонстрировать участники «Бессмертного полка», подтверждается внешними наблюдателями.

Лишь 2 % участников опроса возмущались такими практиками идентификации. Одни видели в этом маскарад, переодевание, допустимое лишь в театре: «Я считаю это клоунадой. Только артисты, изображающие это событие, могут такое позволить» [Инф. 5b]. Другой информант сказал, что его семья специально использовала «только георгиевские ленты. Мы сознательно не надевали военную одежду или ее элементы по ряду причин. Во-первых, настоящих, тех, что носил дедушка, элементов формы не сохранилось. А во-вторых, ну не заслужили мы пока права надеть хотя бы пилотку» [Инф. 38b]. Эта реплика прямо указывает на важную для части респондентов разницу между

¹ Дарение цветов ветеранам — традиционный элемент празднования 9 мая в предыдущие десятилетия, когда ветераны были еще многочисленной группой. Участник шествия, ставший объектом такого дарения, сравнил его с возложением цветов к мемориалу: «[К]ак если бы цветы были возложены к Вечному огню» [Инф. 2a].

практиками солидарности и самоидентификации. Выражать солидарность (повязать георгиевскую ленту) можно, а переплощаться — уже нет.

Из интервью в интервью, а также в материале, фиксируемом во время включенных наблюдений по трем городам, повторяется набор «сильных элементов»: стремление участвовать в коллективном календарном действии, рассказать о своем родстве с фронтовиком, надеть особую одежду — военную форму — на себя и своего ребенка, продемонстрировать символическое присутствие своего родственника связанными с ним военными артефактами, воспроизвести состав полка, принять знаки почитания в качестве представителя предка и, наконец, ощутить свое с ним единство во время шествия. Все перечисленное представляет собой не просто перформативный акт воспоминания действием, но ритуал (в классическом понимании термина), близкий к ритуалам «культы предков». Как правило, последние имеют определенную социальную функцию: мы поддерживаем единство сообщества связями не только в настоящем, но и в прошлом. Именно поэтому «Бессмертный полк» оказался настолько востребованным: согласно проведенному опросу, 11 % респондентов чувствовали во время шествия свое единство с воевавшими предками, а 37 % — «единение с народом»¹:

Незабываемое чувство радости и гордости, что мой папа и дедушка вместе со мной были на Красной площади в День Победы. На Параде Победы. Все люди, которые шли рядом и несли портреты своих родственников, были одним целым. Все были своими, все были вместе [Инф. 71b].

Практики гражданской солидарности

Другой тип перформативной практики выражает солидарность с участниками войны в целом, без привязки к семейной памяти: георгиевская лента на одежде или личной машине, на публичных памятниках (ил. 6), наклейки на автомобиле («Спасибо деду за победу!»²) и др.

Стремление к *воспоминанию действием* приводит к тому, что перформативные высказывания, которые в *плане выражения* включают в себя георгиевские ленточки на машине или пилот-

¹ Формулировка, предложенная самими респондентами в ответе на открытый вопрос об испытываемых во время шествия эмоциях.

² Эта наклейка в силу контекстуальной омонимии может относиться как к фамильным перформативным практикам, если автор сообщения считает, что имеется в виду его дед, так и к гражданским, если под «дедом» имеется в виду все поколение воевавших.

ки вместе с повседневной одеждой, а в *плане содержания* могут быть прочитаны как высказывание «я праздную победу в войне и хочу показывать это постоянно», теряют привязку к праздничному пространству и времени, а также к другим коммеморативным объектам, в отличие от приведенных выше примеров, когда лента размещалась на могильном памятнике или портрете (см. ил. 2). То, что еще четыре года назад можно было сделать только во время праздничных акций, сейчас становится повседневным перформативным высказыванием. В 2015–2016 гг. люди ходили в одежде с частичным использованием военной символики до праздничных гуляний 8–9 мая и продолжали делать это после них. Например, участница «Бес-смертного полка» в Тамбове сообщила нам, что она «весь май ходила с брошью — лавровая ветвь из георгиевской ленты» [Инф. 143b]. Многие декорируют военными атрибутами предметы личного пользования (например, сумки) или машины круглый год: «Мы ее [георгиевскую ленту] не снимаем даже сейчас, потому что очень гордимся этим» [Инф. 110b].

Практики гражданской солидарности в более широком контексте, выходящем за рамки празднования 9 мая, можно проследить по опросам ВЦИОМ, который в последние 10 лет регулярно опрашивает жителей России об их отношении к «телесным» и «вещественным» проявлениям патриотизма. С 2006 по 2016 г. особенно заметно улучшилось отношение к государственным символам на одежде (с 34 % до 43 % опрошенных, одобряющих такое действие) и на личных машинах (с 30 % до 38 %). Параллельно растет и готовность следовать таким практикам. При этом отношение к вывешиванию флага, самой признанной и наименее оспариваемой форме проявления патриотизма, практически не изменилось (44 % в 2006 г., 41 % в 2016 г.), поэтому связывать такие подвиги с ростом патриотизма будет неверно. Вероятнее, что среди граждан, склонных к проявлению патриотических чувств, закрепляются новые практики саморепрезентации. Однако данные соцопросов говорят и о том, что практики «перформативного патриотизма» для многих еще непривычны и спорны. В более ранних опросах ВЦИОМ 2006–2011 гг. одобрение таких практик и склонность следовать им выражали молодые образованные мужчины с высоким уровнем дохода — иными словами, группа, наиболее склонная экспериментировать с новыми формами социального поведения [База результатов опросов россиян «Архивариус»].

Заметно также, что приемлемость или неприемлемость новых практик зависит от степени их телесной интимности. Вывешивание флага, самая публичная форма самовыражения, считалась и считается наиболее приемлемой, тогда как рисунки на

теле (самая интимная из предложенных альтернатив) остаются самыми спорными. Промежуточные формы с государственной символикой на одежде или на машине, с одной стороны, пока еще одобряются меньше, чем вывешивание флага, с другой — именно для этих форм динамика признания за последние 10 лет оказалась самой существенной [Государственные символы России 2016].

Практики символической агрессии

Разобранные выше примеры направлены на индивидуальную солидарность с павшими — своими родственниками (фамильные практики) или со всеми, кто участвовал в войне (гражданские практики) — и через это с теми из ныне живущих, кто поддерживает такие практики. Однако иногда план содержания гражданских практик включает в себя не только солидарность с павшими «своими», но и символическую агрессию по отношению к «чужим». Артефакты, вовлеченные в такие практики, почти всегда размещаются на границе личного и публичного пространства человека, потому что они должны быть видимы и доступны аудитории. Самыми популярными в этой категории являются надписи на личных автомобилях, как приобретенные, так и сделанные самостоятельно. Они существовали последние несколько лет, но стали особенно популярными с мая 2014 г.

Наклейки, самодельные или приобретенные в магазине («трофейная из Германии», «трофей из Берлина» (ил. 7)), часто размещаются на машинах немецких марок. Тот, кто вовлечен в такую практику, с помощью *воспоминания действием* символически воссоздает военную ситуацию захвата трофеев. Такой тип перформативного акта мы называем перформативной практикой, направленной на *символическое присвоение*. Типичным примером такого высказывания является наклейка «Вперед за немками!» или «милитари-декор» (ил. 8).

Гораздо более сильна символическая агрессия в надписях «На Берлин!», «Русские идут» — это символическое повторение нападения на врага. Многие машины с наклейками «Т-34» или «ИЛ-2. За Родину» символически репрезентируются как боевая техника — танки и самолеты.

Высказывания на таких наклейках могут усиливаться в зависимости от политической ситуации. Очень популярная в середине 2010-х гг. наклейка на машину «1941–1945. Можем повторить» — самый яркий пример *символического унижения* — изображает двух человечков (у одного вместо головы свастика, у другого — звезда с серпом и молотом; второй человечек

насилует первого сзади). Она была придумана в 2012 г. в качестве приватной шутки и никогда не повторялась автором по этическим соображениям. Однако рисунок довольно быстро «ушел в народ»; подпись «Можем повторить» появилась только после этого [Шевелева 2015]. В свою очередь, еще через некоторое время возникла отвечающая ей (не очень популярная) наклейка сторонников противоположного дискурса — «Никогда больше».

Такие перформативные практики воплощаются не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне. В мае и июне 2014–2016 гг. (пик таких практик пришелся на 2015 г., см. график 1) в городах и селах проходили автопробеги, приуроченные ко Дню Победы. Формат *автопробега* дает участникам возможность «почувствовать себя победителем» двояким образом: через повторение маршрута советской армии (проехать от Москвы до Берлина) или через вербальные и визуальные знаки превосходства над противником. Поэтому организаторы масштабных автопробегов «по местам боевой славы» не злоупотребляют декором автомобилей (хотя и не исключают элементов военной формы на участниках). Они довольствуются тем, чтобы оказаться в Берлине «именно в те дни, когда 70 лет назад наши прадеды, солдаты Победы, взяли штурмом Рейхстаг и водрузили на него знамя» [Копылов 2015]. И наоборот, участники региональных автопробегов, не имеющие возможности повторить маршрут «армии-победительницы», украшают свои автомобили «милитари-декором» или наносят на них надписи типа «Т-34» (см. ил. 8), «Поехали за немками» и «На Берлин!» [Трушников 2016]. И в том, и в другом случае автопробеги демонстрируют символическую способность «повторить победу».

Девятого мая 2015 г. поток людей, уходящих с «Бессмертного полка», на Большом Москворецком мосту столкнулся с длинной колонной молодых солдат, переодетых фашистами. Правда, их одежда не соответствовала немецкой форме тех лет: на них были черные балахонообразные одеяния и самодельные каски, имитирующие формой немецкие. Они закрывали лица (ил. 9) и пытались произвести устрашающее впечатление на зрителей. Частично эффект был достигнут. Участники шествия волновались и спрашивали друг друга, почему здесь так много фашистов, почему они идут в сторону Красной площади. Один из «фашистов» рассказал наблюдателю группы МАФ, что они идут на Васильевский спуск, где через несколько часов будут играть пленных фашистов.

Такие «шествия пленных немцев», организованные в 2015–2016 гг. в нескольких городах, являются репликой историче-

ского события — Парада Победы 24 июня 1945 г. — и перформативным воспроизведением советской иконографии победы. Для этого в пространстве праздника появляется враг. В Брянске 28 июня и в Раменском 12 июня 2015 г. «пленные немцы» проходили по импровизированному «коридору позора», при этом в одном случае их вели дети, а в другом — женщины, что создавало эффект «двойного унижения» плененного врага. Однако функционально это стремление повторить не победное наступление, а акт символического унижения противника, то есть более сильную ступень символической агрессии¹.

Символическая агрессия возникает в результате трансформации смыслов праздника. Если раньше дата 9 мая воспринималась как день память об окончании войны, о возвращении к миру, то сейчас в фокусе перформативной коммеморации — победа над врагом, что приводит к появлению специфически новых форм празднования. Именно об этом говорит в интервью Нина Тумаркин: «[О]сновным историческим уроком войны считается сегодня совсем не то, что война не должна повториться. Напротив, теперь речь идет о том, что если та война была успешной для России, то, случись война сегодня, она тоже будет успешной» [Пименов 2016].

Важным эпизодом, связанным с новой тенденцией, выглядит казус с публикацией дьякона Александра Волкова, пресс-секретаря патриарха. 22 июня 2015 г. он публично поздравил «[в]сех с днем начала войны». Внимания заслуживает не столько единичный поступок, сколько реакция, которую он вызвал. Мы обнаруживаем в социальных сетях многочисленные замечания о неуместности поздравительной формулы в день, который традиционно связывается со скорбью и памятью о погибших², и одновременно выражения согласия с пресс-секретарем, поддержки его позиции³. Новым выглядит не столько одновременное существование двух мотивов, победного и скорбного (мы обнаруживаем их в предыдущие десятилетия), сколько возникающие в публичных спорах противопоставления этих

¹ Такой прием символического унижения оказался очень востребован и применяется по отношению к противнику современному. Перед майскими праздниками в 2015 г. в социальных сетях распространилось объявление: «Граждане, внешне похожие на Шендеровича, Навального, Ходорковского, Макаревича и пр. приглашаются для участия в параде Победы и прохождения по Красной площади в театрализованной колонне пленных немцев. Почасовая оплата» [Шерстнёва 2015]. Здесь представители сообщества, которое другой частью общества воспринимается как враждебное («пятая колонна») должны были быть символически унижены через потенциальную возможность проведения их двойников в параде пленных по Красной площади.

² Известны слабо артикулированные запреты, которые предписывают не устраивать в этот день свадьбы и другие семейные торжества.

³ См. комментарии в сети Facebook под записью А. Волкова от 22 июня 2015 г.: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=991646167543014&set=a.103193496388290.1855.100000929212448&type=1&theater>>.

двух мотивов, суждения об уместности или неуместности одного из них¹. В сети Facebook под записью А. Волкова и ее републикацией руководителем синодальной комиссии по взаимоотношениям с обществом и СМИ В. Легойдой появилось множество комментариев: «Уберите текст “Всех с днем начала войны”». Поздравлять тут не с чем», «“Всех с днем начала войны” — это поздравление? Режет...», «Этот день назван в России Днем памяти и скорби», «Это теперь что такой праздник?», «Празднуете начало войны?», «А банкет вечером по этому поводу предусмотрен?», «Тортики заказали?», «Мир сошел с ума...», «“[С] днем начала войны” — это что, праздник что ли теперь? Какое-то безумие. С днем начала геноцида русского народа...», «Если для вас день начала войны — праздник, что у вас общего с Российским народом?», «Поздравляю всех с началом войны — с первым разорванным бомбой мирным жителем, с первым убитым русским солдатом, с первым сожженным домом! Слава войне — пулям слава!» и др. — и «Ничего убирать не надо. Праздновать начало тяжелейшей войны в которой победили — нормально», «А я бы сказала не день начала войны, а день начала победы. Тяжелой, выстраданной, но победы!» и др. Критические замечания заметно преобладают, но оба представителя патриархии, несмотря на это, не стали убирать запись или менять ее текст.

Похожую поляризацию ценностей, ранее дополнявших одна другую, мы обнаруживаем в период массовых протестов начала 2010-х гг. Опросы ВЦИОМ и Института социологии о ценностях граждан России, проводившиеся в течение 2000-х гг., показывали типичное для «путинского большинства» сочетание двух ключевых ценностей: порядка и справедливости. К 2011–2012 гг. в отношении к этим двум ценностям наметилось расхождение: лояльные граждане отдают предпочтение порядку, оппозиционно настроенные — справедливости [Бызов 2013; Титков 2013]. Споры вокруг норм, ценностей и практик, связанных с Днем Победы и вообще памятью о войне, представляются нам важным симптомом, сопровождающим изменения прагматики и смысла праздничных коммеморативных действий. Механизм этих изменений, то, каким образом описанные нами сдвиги приводят к поляризации оценок праздника, мы рассматриваем во второй части статьи.

¹ См., например, колонку публициста лоялистского толка Н. Старикова, который критикует акцию «Бессмертный полк» за заложенное в ней намерение превратить «День ПРАЗДНИКА!» в «траурный день» [Стариков 2015].

Часть II. Праздник как война

Интегрирующая и дезинтегрирующая сила перформативных практик

Усиление перформативной, «телесной» и «вещественной» составляющих в вернакулярном праздновании Дня Победы, сдвиги в понимании смысла праздника от солидарности с воевавшим поколением к единству народа «здесь и сейчас», от памяти о войне, жертвах и потерях к триумфу победителей — эти тенденции, описанные в первой части, представляют собой новое явление, типичное прежде всего для последнего десятилетия.

Смысловой сдвиг, в свою очередь, наглядно прослеживается на примере георгиевской ленточки, которая в середине 2000-х гг. была предложена как символ памяти о воевавших, аналог британского красного мака (remembrance poppy), но десятилетие спустя приобрела в большей степени значение политического знака, демонстрирующего лояльность режиму и его идеологии. Похожие тенденции, как мы старались показать в первой части, характерны, хоть пока и в более слабой степени, для акции «Бессмертный полк».

Для понимания новых тенденций важно было бы установить, в какой мере они обусловлены внешне- и внутривнутриполитической конъюнктурой, авторитарным и консервативным политическим курсом внутри страны, усилением противостояния с западным миром, а в какой — собственной «низовой» динамикой ценностей и образа жизни. Ответ на этот вопрос выходит за рамки нашего исследования, мы заметим только, что «консервативный поворот» в ценностях жителей России был зафиксирован массовыми опросами раньше, чем оформился соответствующий поворот во внешней и внутренней политике (см., например, опросы World Values Survey за 2007 г. [Инглхарт 2010]), и что связанные с общезначимой праздничной датой новые практики и интерпретации могли вызвать споры и противоречия даже сами по себе, без усложняющего политического контекста.

День Победы в СССР и России последних пяти десятилетий представляет собой яркий пример «гражданской религии» в том смысле, в котором это понятие употребляет Р. Белла [Bellah 1967], в качестве интегрирующей силы, которая связывает граждан своими символами и ценностями. Основными элементами такого рода «гражданских религий» (как и религий вообще) выступают, в традиционной дюркгеймовской трактовке, во-первых, «сакральные вещи», выражающие смысл праздника и его ценности, и, во-вторых, «моральное сообщество», объединенное общим отношением к сакральным вещам [Durkheim 1995].

В России, как и в других современных государствах, поддержание таких сообществ в значительной мере возможно за счет централизованных или сетевых медиа. Медиа, как показывает анализ Дж. Александера, способны играть ключевую роль в спланированных или трансформирующих ритуалах, которые уже не требуют, как в классическом примере Дюркгейма, телесного присутствия членов сообщества. Телевидение, как в случае Уотергейтского скандала, или социальные сети, как в ходе Египетской революции, способны в значительной мере взять на себя роль спланированного посредника [Alexander 2012; Александер 2013]. Мы можем ожидать, что противоречия, связанные с прагматикой и смыслом празднования, тоже проявятся в значительной степени в социальных сетях и профессиональных медиа — и те и другие служат подходящей площадкой для выражения коллективных эмоций в связи с этими противоречиями.

Наблюдаемый нами сдвиг в материальном и смысловом содержании «сакральных вещей» привел к тому, что прежде относительно единое «моральное сообщество», связанное памятью о войне и победе, оказалось поляризованным по отношению к новым практикам. Согласие относительно значимости Второй мировой войны, ценности связанных с ней памятных дат и символов и резкое, очень эмоциональное расхождение относительно новых практик и их интерпретаций приводят к формированию двух конфликтующих моральных сообществ, назовем их «сообщество I» и «сообщество II»¹.

И те и другие ощущают себя потомками воевавших, но одни при этом чаще, идентифицируя себя с ними, воспринимают их как победителей, а другие — как жертв войны. В повседневной жизни представители этих сообществ молчат, но День Победы становится событием, благодаря которому множество незнакомых друг с другом людей «собираются вместе», производя однотипные высказывания о том, как следует или не следует отмечать этот праздник. В последние апрельские дни Facebook и ВКонтакте наполняются постами типа «надену или не надену я георгиевскую ленту», «буду ли я участвовать в “Бессмертном полку”». Каждый определяется, на каком участке фронта этой символической войны он будет стоять. Даже нейтралитет в этой войне требует публичного выражения своей позиции.

¹ В терминах «воображаемых сообществ» Б. Андерсона [Андерсон 2001] различия между двумя нашими сообществами были бы минимальными: оба пользуются примерно одними и теми же медийными площадками и культурными источниками, отсылают к примерно одному кругу исторических реалий. Сложность здесь в том, что Андерсон, как и Дюркгейм, делал акцент на механизмах национальной консолидации, а не партийного размежевания. Теоретический язык Дж. Александера оказывается в этом смысле более подходящим.

Для одних «милитари-маскарад» — это способ идентификации с погибшими на войне, для других — недостойный карнавал. Одни считают использование георгиевских ленточек излишеством, другие — необходимостью. Насмешки в одном лагере вызывают корректировку символического поведения в другом, причем не всегда мы можем установить, чья реплика первична, а чья является реакцией.

В этом противостоянии ревнителем чистоты праздничных символов является «сообщество II». Именно его представители не только стараются придерживаться «высокого кода» в публичных репрезентациях памяти о войне, но и порицают смешение контекстов. Они рефлексиируют над георгиевскими ленточками, которые не носят, над расширением смысловых границ акции «Бессмертный полк», на которую не ходят. Их «оружием» в *войне за войну* становятся смех или моральное осуждение:

У меня остается только один вопрос к властям: какого черта, все еще не принят закон об уголовной ответственности, за кощунство над Днем Победы? Над символами? <...> Почему нет законодательной нормы, тупо запрещающей использовать символику, связанную с государственным праздником «День Победы» в коммерческих целях? [Эээээ... Сижу в некотором охрениии, если честно... 2016]

Очень часто надписи на лобовом стекле «Можем повторить» или «На Берлин!» воспринимаются как язык «сообщества I», на котором оно говорит о своей победе. Без этого сообщество не будет воспринимать себя как группа и не будет опознаваться «врагом». Именно поэтому «сообщество II» обзаводится лингвистическим оружием против своих оппонентов и начинает пародировать устойчивые формулы официального (пред)праздничного языка. Клишированное обещание «Я помню, я горжусь!» трансформируется в «Я помню! Я напыюсь!». А в честь рождения Зигмунда Фрейда 6 мая появляется демотиватор «Спасибо диду (деду) за либидо!» — ответ на сверхактивное употребление клише «Спасибо деду за Победу!».

В 2016 г. «война за войну» интенсифицируется настолько, что «сообщество II» начинает говорить о своих противниках с помощью *hate-speech*. В преддверии праздника появляются специальные неологизмы, позволяющие максимально оскорбительно высказаться в адрес «чужих» символических практик (например, «победобесие¹»), причем градус оскорбительности возрастает именно в праздничные дни (график 2).

¹ Это слово появилось еще 10 лет назад, однако востребованным оказалось только сейчас [Вишневецкая 2016].

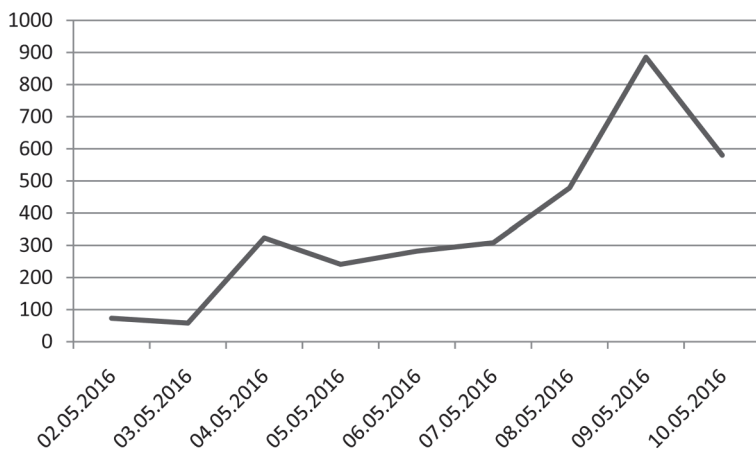


График 2. Пейоратив «победобесие» в твитах и постах ВКонтакте, абсолютные цифры, данные сервиса «Поиск. Яндекс-блоги»

Конфликт, развернувшийся между «сообществами I и II», свидетельствует о том, что перформативные практики, о которых шла речь в первой части статьи, все еще не воспринимаются всеми как естественные и поэтому оспариваются (особенно в вопросе о том, в каком контексте следует использовать военную символику и кому можно надевать военную форму). Пока эта «война за войну» продолжается, процесс формирования новой парадигмы памяти нельзя считать завершенным.

Индивидуальные практики в войне за войну

Новые перформативные практики и обслуживающие их символы становятся причиной конфликтов, потому что коммуниканты вкладывают в одни и те же практики разные смыслы. Самый яркий пример такого многозначного символа с неоднозначной прагматикой — это георгиевская лента.

Во-первых, ношение георгиевской ленты может указывать на солидарность с воевавшими — это прагматика S (от solidarity ‘солидарность’). Участница московского «Бессмертного полка» сообщила, что она воспринимает «георгиевские ленточки, как символ памяти и уважения к тем, кто прошел через войну» [Инф. 121b]. Считывание подобной коммеморативной семантики иногда приводит к запрету на использование ее в других контекстах. Например, для одного из наших респондентов функция георгиевской ленты прямо сводится к прагматике S, поэтому использовать ее в публичном пространстве для него

недопустимо: «Есть георгиевская ленточка как память, но её выпячивать напоказ...» [Инф. 6а].

Во-вторых, георгиевская лента воспринимается как манифестация солидарности с политикой государства, которое предложило такой символ, — это прагматика Р (от patriotism ‘патриотизм’). Например, соединение георгиевской ленты с российским флагом скорее указывает на поддержку государственной политики или же на связь памяти о войне и патриотизма («я люблю свою родину и помню о войне»).

У некоторых респондентов прагматика S и прагматика Р вступают в серьезный конфликт, который разрешается только снятием ленты. Одна из организаторов «Бессмертного полка» в Вологде рассказала, что ее отношение к георгиевской ленте поменялось после событий в Крыму: «Я никому не препятствовала, люди не задумываются об этом, но лично у меня поменялись. Я стараюсь не использовать эту символику никоим образом» [Инф. 5а].

Считывание определенного смысла в перформативном акте размещения ленты приводит к тому, что отказ носить ее связывается с отрицанием коммеморации войны (следствие прагматики S) или солидарности с государством (следствие прагматики Р), что, в свою очередь, вызывает к жизни запрет на использование символа в неправильных контекстах: в социальных сетях распространилась визуальная инструкция с указанием «нормативного» способа ношения ленты (рис. 1), а «сообщество П» призвало к бойкоту символа (рис. 2).

Расширение функционального поля георгиевской ленты приводит к изменению ее семантики. Следствием этого становится появление ленты в самых разных контекстах, не связанных ни с войной и победой, ни с государственной символикой, причем как сниженных (например, украшение собачьего ошейника), так и «возвышенных» (на «святых» местах и местах загадывания желаний)¹. Ленту раздают в кафе, магазинах, прикрепляют к одежде обслуживающего персонала и стремятся видеть на клиентах. К примеру, продавщица в сельпо д. Ильинское Вологодской области повесила полученные во время праздников ленты на видное место в своем магазине [Инф. 3а]. В результате такой контекстуальной экспансии георгиевская лента постепенно приобретает неопределенную положительную семантику, иногда усиленную религиозными

¹ Например, представительницы прихрамовой среды, следящие за могилой местнотчимоного святого на кладбище в Тотьме, регулярно убирают ленточки, которые паломники в качестве оберегов привязывают к ограде, но оставляют георгиевскую ленту, объясняя это ее связью со «святым защитником нашего Отечества» [Инф. 4а].



Рисунок 1. Инструкция, показывающая, как не надо носить георгиевскую ленту



Рисунок 2. Призыв к бойкоту георгиевской ленты

практиками: до и после 9 мая 2015 г. в интернете активно размещались свидетельства о практике освящения георгиевских ленточек¹.

Размывание функциональных границ приводит к дистанцированию от таких практик через осмеяние. В преддверии праздника члены «сообщества П» начинают активно размещать на своих страницах в интернете фотографии символического мира противника с ироническими комментариями. Например,

¹ «Распространители» фотографий относятся к этой практике иронически, усматривая в ней очередное подтверждение консервативной направленности государственной политики.

бренд «Патриотка» изготавливает «кокошник победы» — головной убор из георгиевских лент и значков [Суходеева 2016]. Немедленно после этого появляется серия демотиваторов, где «кокошники» красуются на головах у премьера Медведева, байкера Хирурга и певца Кобзона¹. Активные члены «сообщества I» не остаются в долгу и выкладывают карикатуры в стиле журнала «Крокодил», где «хулители георгиевской ленты» представлены в виде бесноватых.

Коллективные практики в «войне за войну»

Одна из самых болезненных точек противостояния среди коллективных праздничных практик — это «Бессмертный полк». Для большинства участников московской акции участие в этом действии представляло собой совокупность фамильных практик перформативной коммеморации (прагматика S). Организатор акции в Вологде выразила ориентацию на семейную память (против прагматики P) предельно четко: «Точно так же нельзя портреты полководцев: это ваш родственник? Тогда не сите. Если он не ваш родственник» [Инф. 5a].

Такая предосторожность вполне обоснована контекстом «войны за войну». Представители «сообщества II» устойчиво пытаются доказать неискренность акции², указывая на то, что в шествии «участвовали» не только портреты погибших на войне родственников, но и просто умерших родственников, а иногда и вовсе не родственников. В 2015 г. «сообщество II» бурно обсуждало портрет Берии, появившийся на московском шествии. В 2016 г. накануне 9 мая в сети появились фотографии из супермаркетов, где продавались штендеры для «Бессмертного полка» с уже вставленными портретами безымянных солдат (чтобы обратить внимание покупателей на то, какого рода товар здесь продается и как его использовать). «Сообщество II» восприняло этот нейтральный коммерческий жест как свидетельство фальшивости предстоящей акции. В результате такие фотографии стали распространяться в сети в сопровождении иронических подписей, например: «А вы успели купить со скидкой свежих дедов к завтрашнему параду?»

¹ См., например, запись на странице Facebook пользователя Свет Солнечный от 3 мая 2016 г.: <<https://www.facebook.com/SvetSolnechny/posts/1698132667127628>>.

² Катализатором дискуссии 2015 г. стали фотографии блоггера avmalgin (Андрей Мальгин), на которых плакаты «Бессмертного полка» были свалены в груды или даже выброшены вместе с мусором в урну после шествия. Эти фотографии стали интерпретироваться как признак участия оплаченной «массовки»: «[Е]сли бы люди несли портреты своих погибших родственников, выкинули бы они их по окончании?» [Слушайте, если бы люди 2015]. Несмотря на то что история с выброшенными плакатами быстро разрешилась, тема не была закрыта окончательно и подобные дискуссии не утихают до сих пор.

По мере того как акция «Бессмертного полка» набирала обороты, шел постепенный сдвиг от прагматики S к прагматике P. Еще в мае 2013 г. штаб «Бессмертного полка» был вынужден обратиться к политическим партиям с призывом не использовать акцию в политических контекстах, однако впоследствии это не везде и не всегда имело успех. Организатор акции в Вологде сообщила, что им стоило больших трудов удерживать шествие вне политического поля, из-за чего их обвиняли в искажении образа войны:

У нас запрещено нести какую-либо символику <...> Мы исходили из того, что разреши коммунистам пойти со знаменем победы, они придут со Сталиным, это такие специальные люди. Потом было сказано, приходите с портретами родственников, это совершенно другой формат <...> Ну всё равно коммунисты развернули Сталина [Инф. 5a].

Для некоторой части общества акция стала способом публично продемонстрировать свою актуальную идентичность, историческую или политическую (в этом случае прагматика S и прагматика P сознательно смешиваются). Так, участники «Бессмертного полка» в Донецке в 2016 г. несли портреты родственников, погибших со стороны ДНР во время конфликта на Юго-Востоке Украины. В том же 2016 г. прокурор Крыма Наталья Поклонская пришла на акцию в Симферополе с иконой Николая II.

В юмористических текстах «сообщества II» экспансия смысла — от коммеморативного к политическому — доводится до логического предела. В их репликах «Бессмертный полк» состоит из персонажей комиксов и фильмов, держащих в руках изображения других (также никогда не существовавших в реальности) персонажей.

Таким образом, столкновение прагматики S и прагматики P приводит к конфликтам, часто публичным. На индивидуальном уровне такой конфликт разрешается снижением уровня вовлеченности: так, описанная выше практика размещения в социальных сетях рассказов о погибших на фронте родственниках для многих оказывается приемлемой альтернативой участия в спорном «Бессмертном полке».

Заключение

Итак, новая парадигма публичной памяти о войне формируется на стыке ряда тенденций.

Первая тенденция заключается в том, что коммеморация становится перформативной. Для многих оказывается недостаточным просто сказать «мы помним», «мы победили» или «победа

деда — моя победа». Появилась необходимость максимально наглядно и публично продемонстрировать, что мы и есть победители, что мы едины с ними, что «мы — это они». Это выражается в перформативных актах разной степени вовлеченности — от пронесения портрета фронтовика до идентифицирования с ним и повторения его победного пути в Берлин. Шествие «Бессмертный полк» становится ритуалом в классическом антропологическом понимании этого термина: для установления связи со своими предками люди чувствуют необходимость совершить некоторые клишированные календарно приуроченные действия, причем от года к году вовлеченность в эти практики усиливается (как на уровне отдельных информантов, так и на уровне сообщества в целом). Активное развитие перформативных практик в последние два года показывает, что перед нами процесс «пересборки» «гражданской религии».

Пределным выражением тенденции к перформативности стало заявление директора Института экономических стратегий РАН А.И. Агеева, который в мае 2016 г. на Антикризисном форуме предложил наделить избирательными правами всех воевавших предков. Мотивировкой послужило соображение о том, что нынешняя жизнь является продолжением событий, в которых покойные принимали участие, а значит, они имеют право влиять и на современную ситуацию. Кроме того, такое голосование могло бы, по Агееву, стать «точкой консолидации общества» [Обухов 2016]. Заявление было воспринято многими как одиозное и нелепое, однако в нем была предложена лишь более радикальная форма «воспоминания действием» и воссоединения с воевавшими.

Вторая тенденция, формирующая новые формы памяти о прошлом, заключается в том, что мы вспоминаем не столько войну, сколько победу. В ответ на открытый вопрос о том, какие эмоции участники «Бессмертного полка» испытывали во время акции, 60 % респондентов указали чувство гордости, 37 % — «чувство единения с народом» и только 26 % — «печаль / скорбь / горечь» при мысли о погибших в войне. Для участников шествия, так же как и для жителей России в целом¹, скорбь о жертвах, то есть чистая коммеморация, оказывается на втором месте после положительных эмоций, связанных с победой. Стремление не просто вспомнить, но и *повторить победу* приводит к быстрому формированию не только практик солидарности и идентификации с воевавшими, но и символической агрессии.

¹ Эти данные соответствуют результатам опросов Левада-центра, согласно которым «соотношение “радость” и “скорбь по поводу миллионов погибших” составляет 3 к 1 у старшего поколения и 5 к 1 у молодых» [Левинсон 2015: 90].

Наконец, учащается столкновение принципиально различных прагматик празднования. Семейные перформативные формы поминовения (своего рода современный «культ предков», ставший заметно более значимым за последние два года) вступают в конфликт с использованием памяти как политического оружия. В результате сопротивления такому смешению прагматик возникает дискурс, носители которого призывают отказаться от политизирования «победителей» и вернуться к «числой» коммеморации.

Все описанные в статье изменения, приведшие к «перформативному сдвигу» и распространению практик семейной/гражданской солидарности, идентификации и символической агрессии (см. таблицу 1), начали активно формироваться в последние два-три года (хотя некоторые из них в латентном состоянии встречались и раньше), и, как мы видим из примеров в статье и данных графика (график 1), внимание к ним резко возрастает после 2014 г. Причина этого, видимо, заключается в желании социума (точнее, некоторых его частей) пережить победу и следовательно чувство принадлежности к сильной державе еще раз (что достигается с помощью перформативной составляющей) и тем самым компенсировать те сложные и негативные ощущения, которые многие жители современной России испытывают в связи с украинским конфликтом, аннексией Крыма и западными санкциями. Именно это давно потерянное чувство нашла в «Бессмертном полку» одна наша респондентка: «Гордость за Победу и чувство единения не только с теми, кто рядом в строю, но со всей страной — чего давно уже не испытывали!» [Инф. 55b].

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 16-06-00286 «Мониторинг актуального фольклора: база данных и корпусный анализ», выполняемого в Центре прикладной урбанистики Московской высшей школы социальных и экономических наук. Авторы статьи выражают благодарность Сергею Лапенкову за помощь в проведении опроса, Марии Волковой — за предоставление фотографий, Ольге Христофоровой и Сергею Неклюдову — за обсуждение статьи. Эта статья была бы невозможна без помощи наших информантов, любезно поделившихся с нами своими переживаниями.

Источники

База результатов опросов россиян «Архивариус» // Всероссийский центр изучения общественного мнения. <http://wciom.ru/database/baza_rezultatov_oprosa_s_1992_goda/http://wciom.ru/database/baza_rezultatov_oprosa_s_1992_goda/>.

Вишневецкая М. «Хованщина»? Нет, «победобесие». Интервью с Мариной Вишневецкой // Эхо Москвы. 2016, 15 мая. <<http://echo.msk.ru/blog/govorimporusski/1765888-echo/>>.

- Государственные символы России // Всероссийский центр изучения общественного мнения. Пресс-выпуск № 3180. 2016, 19 авг. <<http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115821><<http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115821>>>.
- [Зарница 2014] *Е.* «Зарница» — игра миллионов советских детей // За городом. 2014, 8 апр. <<http://ribalych.ru/2014/08/04/zarnica-igra-millionov-sovetskix-detej/>>.
- Копылов С.* Автопробег «Победа — одна на всех» добрался до Берлина // Русская планета: новости. 2015, 1 мая. <<http://rusplt.ru/news/avtoprobeg-pobeda--odna-na-vseh-dobral-sya-do-berlina-345218.html>>.
- Маршак С.* Разговор с внуком // Маршак С. Собр. соч.: в 8 т. / Под ред. В.М. Жирмунского, И.С. Маршака, С.В. Михалкова, А.И. Пузикова, А.Т. Твардовского. Т. 5: Лирика: Стихи о войне и мире. Сатирические стихи: Из стихотворных посланий, дарственных надписей, эпиграмм и экспромтов / Предисл. А.Т. Твардовского, примеч. В.Г. Титовой. М.: Художественная литература, 1970. С. 347.
- Обухов А.* Глава института РАН предложил разрешить мертвым голосовать на выборах // Московский комсомолец. 2016, 20 мая. <<http://www.mk.ru/politics/2016/05/20/glava-instituta-ran-predlozhit-razreshit-mertvym-golosovat-na-vyborah.html>>.
- Парад детских колясок // Bigpicture: новости в фотографиях. 2010, 10 мая. <<http://bigpicture.ru/?p=58741>>.
- Пименов А.* Из дня «всесоюзной» Победы 9 мая превратилось в символ русской идентичности (интервью с Ниной Тумаркин) // Голос Америки. 2016, 11 мая. <<http://www.golos-ameriki.ru/a/alexey-pimenov-nina-tumarkin-interview/2763910.html>>.
- Слушайте, если бы люди несли портреты своих погибших родственников, выкинули бы они их по окончании? // Livejournal пользователя Андрей Мальгин. Запись 10 мая 2015 г. <<http://avmalgin.livejournal.com/5446212.html>>.
- Стариков Н.* Ведет ли Бессмертный полк к бессмертию Победы // Блог Николая Старикова. 2015, 8 апр. <<https://nstarikov.ru/blog/50518>>.
- Старый вокзал помнит... // Улпресса. 2013, 17 мая. <<http://ulpressa.ru/2013/05/17/staryiy-vokzal-pomnit/>>.
- Томичам предлагают написать письмо ветерану // ТВ-2. 2013, 1 апр. <<http://www.tv2.tomsk.ru/news/tomicham-predlagayut-lnapisat-pismo-veteranul>>.
- Трушников А.* По Бобруйску прошел автопробег, посвященный Дню Победы // Коммерческий курьер. 2016, 9 мая. <<http://komkur.info/kultura-i-dosug/po-bobruysku-proshel-avtoprobeg-posvyashchennyu-dnyu-pobedy>>.
- Шевелева С.* «Чем тут гордиться?»: Автор провокационной автонаклейки про 9 Мая — об аморальности общества // The Village. 2015, 8 мая. <<http://www.the-village.ru/village/situation/situation-comment/214323-avtor-pohabnoy-avtonakleyki>>.

Шерстнёва А. Навальному и Макаревичу предлагают подработку на 9 мая. «Пройдут в колонне пленных немцев» // URA.RU — Российское информационное агентство. 2015, 7 мая. <<http://ura.ru/news/1052207768>>.

Эээээ... Сiju в некотором охренении, если честно... // Livejournal пользователя Eugene_df. Запись 10 мая 2016 г. <<http://eugene-df.livejournal.com/1024142.html>>.

Библиография

Александр Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Праксис, 2013. 640 с.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 286 с.

Архипова А., Волкова М., Кирзюк А., Радченко Д., Тутков А. Мониторинг актуального фольклора — 2016: методы и результаты. М.: Издательский дом «Дело», 2017. 34 с.

Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 323 с. (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»).

Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

Браун Д. Перформативная память: празднование дня Победы в Севастополе // Неприкосновенный запас. 2015. № 101(3). С. 150–167. <<http://nlobooks.ru/node/6373>>.

Бызов Л. Идеиные и ценностные аспекты политической борьбы в избирательном цикле 2011–2012 гг. // Федоров В.В. (общ. ред.). От плебисцита — к выборам. Как и почему россияне голосовали на выборах 2011–2012 гг. М.: Праксис, 2013. С. 18–99.

Вульф К. К генезису социального: мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. 164 с.

Габович М. Памятник и праздник: этнография дня победы // Неприкосновенный запас. 2015. № 3(101). С. 93–111. <<http://www.nlobooks.ru/node/6370>>.

Дубин Б. Бремя Победы. О политическом употреблении символов // Критическая масса. 2005. № 2. С. 39–44. <<http://magazines.russ.ru/km/2005/2/du6.html>>.

Инглхарт Р. Модернизация и демократия // Иноземцев В. (ред.). Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI в. М.: Европа, 2010. С. 163–182.

Колягина Н., Конрадова Н. День Победы на Поклонной горе: структура пространства и ритуалы // Неприкосновенный запас. 2015. № 3(101). С. 135–149. <<http://magazines.russ.ru/nz/2015/3/11kk.html>>.

- Левинсон А.* Война как прошлое и будущее // Неприкосновенный запас. 2015. № 101(3). С. 89–92. <<http://www.nlobooks.ru/node/6369>>.
- Нора П.* Проблематика мест памяти // Нора П., Озуф М., де Пуи-меж Ж., Винок М. Франция — память / Пер. с фр. Д. Хапаевой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17–150.
- Остин Д.* Избранное: как производить действие при помощи слов / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
- Резникова О.* Скорбь и праздник в (пост)колониальном контексте. Этнографические заметки. Грозный 8, 9 и 10 мая // Неприкосновенный запас. 2015. № 3(101). С. 166–173. <<http://magazines.guss.ru/nz/2015/3/13r-pr.html>>.
- Рыблова М.А., Назарова М.П.* «Играют мальчики в войну»: игра как способ освоения детьми пространства войны // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2014. № 3(27). С. 105–115.
- Тевено Л.* Наука вместе жить в этом мире / Пер. с фр. Д. Калугина под ред. О.А. Оберемко // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. 2004. № 3(35). С. 5–14.
- Тевено Л.* Прагматика познания. Введение: исследование связи между познанием / Пер. с фр. А.Д. Хлопина // Социологический журнал. 2006. № 1–2. С. 5–39; № 3–4. С. 5–24.
- Титков А.* Истоки протеста: что ВЦИОМ измерил и не увидел // Социология власти. 2013. № 4. С. 232–250.
- Фишер-Лихте Э.* Эстетика перформативности / Под общ. ред. Д.В. Трубочкина, пер. с нем. Н. Кандинской. М.: Международное театральное агентство “Play&Play”; Канон+, 2015. 376 с.
- Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. 346 с.
- Alexander J.C.* Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power. L.: Blumsbury Academic, 2012. 144 p.
- Bellah R.N.* Civil Religion in America // Daedalus. 1967. Vol. 96. No. 1: Religion in America. P. 1–21.
- Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life / Transl. by E. Karen. N.Y.; L.: The Free Press, 1995. 464 p.
- Goffman E.* Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings. N.Y.: The Free Press, 1963. 248 p.
- Howard R.G.* Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet (New and Alternative Religions). N.Y.; L.: New York University Press, 2011. 223 p.
- Oushakine S.* Remembering in Public: On the Affective Management of History // Ab Imperio. 2013. No. 14. P. 269–302.
- Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore // Western Folklore. 1995. Vol. 54. No. 1. P. 37–56.
- Santino J.* Signs of War and Peace: Social Conflict and the Use of Public Symbols in Northern Ireland. N.Y.: Palgrave, 2001. 145 p.

Tumarkin N. The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia. N.Y.: Basic Books, 1994. 264 p.

Tumarkin N. The Great Patriotic War as Myth and Memory // European Review. 2003, Oct. Vol. 11. Is. 4. P. 595–611.

Список информантов

Устные интервью, записанные Еленой Югай:

Инф. 1а — Анна П., 1950-е гг. р. Интервью записано в с. Кубенское Вологодского р-на Вологодской обл. во время посещения кладбища на Троицу, 19.07.2016.

Инф. 2а — Екатерина М., 1973 г. р., Вологда. Запись 05.2015.

Инф. 3а — Мария И., 1960-е гг. р. Интервью записано в с. Ильинском Харовского р-на Вологодской обл., 08.2015.

Инф. 4а — Галина О. и Нина П., 1950–1960-е гг. р. Интервью записано в Тотьме, 07.2016.

Инф. 5а — Юлия А., Вологда. 1969 г. р. Запись 03.2016.

Инф. 6а — Андрей А., Вологда. 1964 г. р. Запись 03.2016.

Данные письменного опроса, проведенного Анной Соколовой:

Инф. 5b — участник «Бессмертного полка» в 2015 г., город неизвестен, жен., 47 лет.

Инф. 16b — участник «Бессмертного полка» в Симферополе, жен., 55 лет.

Инф. 17b — участник «Бессмертного полка» в Москве, жен., 46 лет.

Инф. 18b — участник «Бессмертного полка» в Эссентуках, жен., 29 лет.

Инф. 24b — участник «Бессмертного полка» в Дзержинске, жен., 59 лет.

Инф. 38b — участник «Бессмертного полка» в Омске, жен., 28 лет.

Инф. 41b — участник «Бессмертного полка» в Ставропольском крае, муж., 48 лет.

Инф. 55b — участник «Бессмертного полка» в Киришах, жен., 53 года.

Инф. 71b — участник «Бессмертного полка» в Москве, жен., 56 лет.

Инф. 105b — участник «Бессмертного полка» в Острогжске, жен., 17 лет.

Инф. 110b — участник «Бессмертного полка» в Симферополе, жен., 38 лет.

Инф. 118b — участник «Бессмертного полка» в Симферополе, жен., 55 лет.

Инф. 119b — участник «Бессмертного полка», муж., 34 года.

Инф. 121b — участник «Бессмертного полка» в Москве, жен., 49 лет.

Инф. 143b — участник «Бессмертного полка» в Тамбове, жен., 46 лет.

Инф. 146b — А. Ш., участник «Бессмертного полка» в Томске, муж., 36 лет.

War as Festival, Festival as War: Performative Commemoration of Victory Day

Alexandra Arkhipova

Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian State University for the Humanities
6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia
alexandra.arkhipova@gmail.com

Dmitry Doronin

Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian State University for the Humanities
6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia
demetra2@mail.ru

Anna Kirzyuk

Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian State University for the Humanities
6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia
kirzyuk@mail.ru

Daria Radchenko

Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Center for Urban Anthropology “Strelka”
14, building 5a Bersenevskaya Emb., Moscow, Russia
darya_radchenko@mail.ru

Anna Sokolova

Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences
32a Leninskiy Av., Moscow, Russia
annadsokolova@gmail.com

Alexey Titkov

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
National Research University Higher School of Economics
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russia
Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
a-titkov@yandex.ru

Elena Yugay

Moscow School of Social and Economic Sciences
82/2 Vernadskogo Av., Moscow, Russia
Karamzin Scholarship holder
leta-u@yandex.ru

In the last few years, ways of celebrating Victory Day in Russia have changed significantly and now involve multiple practices of “remembering through acting” (performative commemoration).

The paper focuses on the functioning of such vernacular practices (including the decoration of cars, dressing in military uniforms, participating in the “Immortal Regiment” parade, etc.). Public discussions of such new forms show both the integrating and disintegrating potential of this festival. The framework within which the descendants of the victors define their attitude to Victory Day (memory of victims or of triumph, usage of official symbols or reluctance to use them) becomes the basis for unity and mutual disengagement of the two competing “moral communities”.

Keywords: performative commemoration, Victory Day, “Immortal Regiment”, family practices, universal practices.

Acknowledgements

The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the project No 16-06-00286 ‘Monitoring Contemporary Folklore: Database and Corpus-Based Analysis’ carried out in The Centre for Applied Urban Studies of the Moscow School of Social and Economic Sciences. The authors would like to thank Sergey Lapenkov for the help with the survey, Maria Volkova for providing the photographs, Olga Khristoforova and Sergey Neklyudov for the discussion of the text. This article would be also impossible without the help of our informants, who generously shared their experience with us.

References

Alexander J. C., *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press, 2003, X+296 pp.

- Alexander J. C., *Performative Revolution in Egypt: An Essay in Cultural Power*. London: Blumsbury Academic, 2012, 144 pp.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 1983, 224 pp.
- Arkhipova A., Volkova M., Kirzyuk A., Radchenko D., Titkov A., *Monitoring aktualnogo folklora — 2016: Metody i rezultaty* [Actual Folklore Monitoring — 2016: Methods and Results]. Moscow: Publishing house “Delo”, 2017, 34 pp. (In Russian).
- Assmann A., *Der lange Schatten der Vergangenheit — Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Verlag C. H. Beck, 2006, 320 SS.
- Assmann J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck, 1992, 344 SS.
- Austin J. L., *How to Do Things with Words*. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955, ed. by J. O. Urmson. Oxford: Clarendon Press, 1962, VIII+168 pp.
- Bellah R. N., ‘Civil Religion in America’, *Daedalus*, 1967, vol. 96, no. 1: Religion in America, pp. 1–21.
- Brown J., ‘Performativnaya pamyat: prazdnovanie dnya Pobedy v Sevastopole’ [Performative Memory: Celebrating Victory Day in Sevastopol], *Neprikosnovenny zapas*, 2015, no. 101(3), pp. 150–167. <<http://nlobooks.ru/node/6373>>. (In Russian).
- Byzov L., ‘Ideynye i tsennostnye aspekty politicheskoy borby v izbiratelnom tsikle 2011–2012 gg.’ [Ideological and Axiological Aspects of the Political Struggle during the 2011–2012 Electoral Period], Fedorov V. V. (ed.), *Ot plebistsita — k vyboram. Kak i pochemu rossiyane golosovali na vyborakh 2011–2012 gg.* [From Plebiscite to Elections. How and Why the Russians Voted in the 2011–2012 Election]. Moscow: Praxis, 2013, pp. 18–99. (In Russian).
- Dubin B., ‘Breyma Pobedy. O politicheskom upotreblenii simvolov’ [Burden of Victory. On the Political Use of Symbols], *Kriticheskaya massa*, 2005, no. 2, pp. 39–44. <<http://magazines.russ.ru/km/2005/2/du6.html>>. (In Russian).
- Durkheim E., *The Elementary Forms of Religious Life*, transl. by E. Karen. New York; London: The Free Press, 1995, 464 pp.
- Fischer-Lichte E., *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, 378 SS.
- Gabovich M., ‘Pamyatnik i prazdnik: etnografiya dnya pobedy’ [Monument and Holiday: An Ethnography of Victory Day], *Neprikosnovenny zapas*, 2015, no. 3(101), pp. 93–111. <<http://www.nlobooks.ru/node/6370>>. (In Russian).
- Goffman E., *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: The Free Press, 1963, 248 pp.
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925, 211 pp. (Collection Les Travaux de l’Année sociologique).
- Howard R. G., *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet (New and Alternative Religions)*. New York; London: New York University Press, 2011, 223 pp.

- Ingleheart R., 'Modernizatsiya i demokratiya' [Modernization and Democracy], transl. by A. Shakhova, V. Inozemtsev; Inozemtsev V. (ed.), *Demokratiya i modernizatsiya: k diskussii o vyzovakh XXI v.* [Democracy and Modernization: Revisiting the Discussion on the Challenges of the 21st Century]. Moscow: Evropa, 2010, pp. 163–182. (In Russian).
- Kolyagina N., Konradova N., 'Den Pobedy na Poklonnoy gore: struktura prostranstva i ritually' [Victory Day on Poklonnaya Hill: Space Structure and Rituals], *Neprikosnovennyy zapas*, 2015, no. 3(101), pp. 135–149. <<http://magazines.russ.ru/nz/2015/3/11kk.html>>. (In Russian).
- Levinson A., 'Voyna kak proshloe i budushchee' [War as Past and Present], *Neprikosnovennyy zapas*, 2015, no. 101(3), pp. 89–92. <<http://www.nlobooks.ru/node/6369>>. (In Russian).
- Nora P., 'Problematika mest pamyati' [Problems of Places of Memory], Nora P., Ozouf M., de Puymege G., Winock M., *Frantsiya — pamyat* [France — Memory], transl. from French by D. Khapaeva. St Petersburg: St Petersburg State University Press, 1999, pp. 17–150. (In Russian).
- Oushakine S., 'Remembering in Public: On the Affective Management of History', *Ab Imperio*, 2013, no. 14, pp. 269–302.
- Reznikova O., 'Skorb i prazdnik v (post)kolonialnom kontekste. Etnograficheskie zametki. Groznyy 8, 9 i 10 maya' [Sorrow and Holiday in the (Post)colonial Context. Ethnographical Sketch. Grozny on May, 8, 9, and 10], *Neprikosnovennyy zapas*, 2015, no. 101(3), pp. 166–173. <<http://magazines.russ.ru/nz/2015/3/13r-pr.html>>. (In Russian).
- Ryblova M. A., Nazarova M. P., "Igrayut malchiki v voynu": igra kak sposob osvoeniya detmi prostranstva voyny' ["Boys are Playing War": Game as a Way of Childhood Learning the Space of War], *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta*, Series 4: *Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [History. Regional Studies. International Relations], 2014, no. 3(27), pp. 105–115. (In Russian).
- Santino J., *Signs of War and Peace: Social Conflict and the Use of Public Symbols in Northern Ireland*. New York, NY: Palgrave, 2001, X+145 pp.
- Thévenot L., 'Pragmatiques de la connaissance', Borzeix A., Bouvier A., Pharo P. (dir.), *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*. Paris: CNRS Éditions, 1998, pp. 101–139.
- Thévenot L., 'Un science de la vie ensemble', *Revue du MAUSS*, 2004, no. 24, pp. 115–126.
- Titkov A., 'Istoki protesta: chto VTsIOM izmeril i ne uvidel' [Origins of the Protest: What Did The All-Russian Public Opinion Research Center Measured but Didn't See], *Sotsiologiya vlasti*, 2013, no. 4, pp. 232–250. (In Russian).
- Tumarkin N., *The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia*. New York: Basic Books, 1994, 264 pp.
- Tumarkin N., 'The Great Patriotic War as Myth and Memory', *European Review*, 2003, Oct., vol. 11, is. 4, pp. 595–611.
- Wulf Ch., *K genezisu sotsialnogo: mimezis, performativnost, ritual* [On the Genesis of the Social: Mimesis, Performativity, Ritual]. St Petersburg: Intersotsis, 2009, 164 pp. (In Russian).