



**Алейда Ассман**  
**Длинная тень прошлого. Мемориальная  
культура и историческая политика**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=9637770](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=9637770)  
Длинная тень прошлого Мемориальная культура и историческая политика:  
ISBN 978-5-4448-0309-7*

**Аннотация**

В книге известного немецкого исследователя исторической памяти Алейды Ассман предпринята впечатляющая попытка обобщения теоретических дебатов о том, как складываются социальные представления о прошлом, что стоит за человеческой способностью помнить и предавать забвению, благодаря чему индивидуальное воспоминание есть не только непосредственное свидетельство о прошлом, но и симптом, отражающий культурный контекст самого вспоминающего. Материалом, который позволяет прочертить постоянно меняющиеся траектории этих теоретических дебатов, является трагическая история XX века.

## Содержание

Предисловие	7
Введение	8
Первая часть	12
1. От индивидуального к коллективному конструированию прошлого	12
Индивидуальная память	13
Социальная память	15
Коллективная память – фикция?	17
Три измерения памяти: нейронное, социальное и культурное	18
Политическая память	21
Эрнест Ренан как теоретик национальной памяти	22
Миф	24
Экскурс: память и история	26
Сближения между историей и памятью в тени Холокоста	28
Культурная память	31
Накопительная и функциональная память	33
Резюме	36
2. Основные понятия и топосы индивидуальной и коллективной памяти	38
Кто вспоминает?	39
Победители и побежденные	39
Жертвы и преступники	44
Фигура свидетеля	52
Как осуществляется воспоминание?	57
Травма	57
Замалчивание	61
Забвение	64
Траур (скорбь)	67
Эволюция исторической политики	70
Вторая часть	73
3. Насколько правдивы воспоминания?	73
«Я-память» и «меня-память» (Гюнтер Грасс)	73
Проблемы аутентичности	76
Два воспоминания об Аушвице (Примо Леви и Райнхарт Козеллек)	76
След и колея: две модели памяти	78
Воспоминание и воображение	81
Резюме	82
4. Ложные воспоминания: патологии идентичности в конце XX века	85
Концепция идентичности, предложенная Локком	85
Случай Шнайдера – Шверте	87
Случай Бруно Дессекера – Биньямина Вилкомирского	89
Социальные рамки памяти	92

5. Некорректные воспоминания: о нормативной силе социальных рамок памяти	95
Холокост в качестве «рамок памяти»	95
Морис Хальбвакс и теория «рамок памяти»	98
Случай Филиппа Йеннингера	102
Пригодные и непригодные воспоминания	104
6. Пять стратегий вытеснения	105
Взаимный зачет вины	105
Экстернализация	106
Пробелы	108
Замалчивание	109
Фальсификация	111
Асимметрии немецкой памяти	112
7. Немецкие жертвенные нарративы	114
Бомбовая война (В.Г. Зебальд и Йорг Фридрих)	114
Прилив воспоминаний	118
Изгнания (Гюнтер Грасс, «Траектория краба»)	121
(Не-)совместимость страдания и вины	124
Иерархизация	126
8. Пересечения между живой памятью-опытом и культурной памятью	128
От индивидуальной к социальной памяти	128
От индивидуальной к коллективной памяти	129
От индивидуальной к культурной памяти	130
Инкарнированное живое воспоминание – экскарнированная медийная память	131
Об асимметрии между памятью жертвы и памятью преступника	133
9. Мемориальные места в пространстве и во времени	136
Мемориалы	137
Травматические места	138
Память и забвение	142
Травматические годовщины	143
Воспоминание как повторение – память между мифом и историей	145
10. Будущее памяти о Холокосте	147
Репрезентация	147
Институционализация	149
Средства массовой информации	151
Является ли интернет медиатором памяти?	152
Что сохраняет память живой? Риски и шансы	154
11. Европа как мемориальное сообщество	157
Европейские конструкты идентичности	157
Холокост как европейская память?	160
Европейская память после 1945 года	162
Различия между Западом и Востоком	164
Правила толерантного обращения с коллективной памятью	166
Заключение	171

## Литература

177

# **Алейда Ассман**

## **Длинная тень прошлого Мемориальная культура и историческая политика**

*Райнхарт Козеллек умер в 2005 году, дожив до восьмидесяти двух лет. Историк, свидетель своего времени, интеллектуал и художник – он, пожалуй, более других повлиял на послевоенное поколение немцев, пересекая границы различных научных дисциплин. Страницы этой книги дают понять, сколь многим они обязаны его работам. Высказанные Райнхартом Козеллеком сомнения, возражения и требования сделали его моим внутренним адресатом при написании книги. Она посвящается его памяти.*

## Предисловие

Каждый писатель, по словам Хорхе Семпруна, мечтает всю жизнь работать над одной книгой, постоянно переписывая ее. Для тех, кто избрал тему памяти, такая мечта может легко обернуться явью. Эта тема достаточно обширна, важна и увлекательна, чтобы вновь и вновь возвращаться к ней; опыт наших собственных занятий открывает все более разнообразные аспекты этой темы и предъявляет нам все новые вызовы перед лицом стремительно разрастающегося дискурса. Предлагаемая версия бесконечной книги базируется на итогах пятилетней работы, которые обозначены двойным подзаголовком: мемориальная культура и историческая политика. Подзаголовок указывает на некоторое смещение приоритетов от литературы и искусства в сторону автобиографии, общества и политики. Чтобы свети воедино разнонаправленные научные интересы, понадобились взаимно противоречивые условия: досуг и давление определенных обязательств. Мне повезло иметь и то и другое: досуг был обеспечен пребыванием в гамбургском «Доме Варбурга», а давление обязательств – приглашением в венский Институт современной истории, куда Фонд Питера Устинова приглашает профессоров для чтения лекций. Я благодарю коллег института, а также студентов за их интерес, неизменное внимание и важные творческие импульсы. Кроме того, мне выпало счастье черпать вдохновение из общения с такими собеседниками, как Бернхард Гизен, Джей Уинтер, Джеффри Хартман и Ян Ассман, которые открывали мне все новые перспективы при рассмотрении темы памяти.

## Введение ТРИУМФ И ТРАВМА

В январе 1997 года художник Хорст Хоайзель создал инсталляцию, демонстрация которой поначалу была запрещена, но потом все-таки разрешена. В ночь на 27 января, когда отмечалась первая годовщина Дня памяти жертв Холокоста, учрежденного федеральным президентом Романом Херцогом и приуроченного ко дню освобождения концентрационного лагеря Аушвиц, Хорст Хоайзель наложил на Бранденбургские ворота световую проекцию ворот концлагеря Аушвиц. «Те и другие ворота слились воедино, – прокомментировал художник свою инсталляцию. – Мне показалось это знаменательным жестом, но на протяжении холодной январской ночи он становился все менее значимым. С тех пор Бранденбургские ворота утратили для меня свою важность»<sup>1</sup>. То, что самому автору представлялось личным самовыражением и освободительным нарушением табу, приобрело далеко не кратковременный смысл в качестве художественной акции. Фотография, запечатлевшая однократный и мимолетный перформанс, увиденный в ту холодную январскую ночь лишь редкими очевидцами и воспринятый ими как случайная вспышка памяти, дала возможность увидеть эту инсталляцию многим другим зрителям в иных местах и в иное время. Фотография эфемерной акции вошла в материальные накопители памяти, коими являются архивы культуры, и была извлечена оттуда для обложки данной книги, чтобы далее излучать ту провокационность, которая для самого автора перформанса уже угасла.

Световая проекция Хоайзеля может быть воспринята как ментальный образ, позволяющий, не ограничиваясь ее кратковременным эффектом, заглянуть в глубины немецкой исторической памяти. *Во-первых*, эта видеоинсталляция демонстрирует значение Бранденбургских ворот как национального исторического символа. Обычно памятник несет эмпатическое послание потомкам, которые, однако, редко воспринимают его, а потому сам памятник вопреки изначальному посланию вскоре уходит в историю и если все еще впечатляет, то лишь в качестве материального реликта минувшего времени. Иначе обстоит дело с Бранденбургскими воротами, чье значение в качестве национального символа базируется не столько на смысле, который вкладывался их создателем, сколько на событиях вокруг этого сооружения, неоднократно становившегося объектом исторического действия. Возникнув в девяностые годы XVIII века, Бранденбургские ворота служили гордым символом мира, завоеванного победой<sup>2</sup>. Но уже в 1806 году после поражения Пруссии от Наполеона это послание было не просто опровергнуто; символическое опровержение отразилось на самом памятнике, чья триумфальная квадрига была доставлена в Париж в виде военного трофея. В 1813 году, после поражения Наполеона в «битве народов» под Лейпцигом, положение вновь изменилось, и скульптурная группа с триумфом вернулась на прежнее место, а Карл Шинкель сделал добавление к созданной фон Шадовом фигуре Афины-Виктории, вложив ей в руку железный крест. Этот памятник не только несет определенную смысловую нагрузку, не только воплощает собой историю, – он сам вновь и вновь становился ареной истории, ее травматических и триумфальных моментов. Захват власти Гитлером торжественно праздновался здесь 30 января 1933 года помпезным военным парадом, а 9 ноября 1989 года жители Берлина и все, кто видел падение Стены на телеэкранах, стали очевидцами очередного исторического события.

---

<sup>1</sup> Gespräch mit Horst Hoheisel, см.: *Staffa, Spielmann*, Nachträgliche Wirksamkeit, 254.

<sup>2</sup> *Seibt*, Brandenburger Tor.



Хоайзель, демонстрируя свою инсталляцию, констатировал, что Бранденбургские ворота «все больше казались ему просто площадкой для световой проекции». *Во-вторых*, рыночное общество с его экономикой зрелища предоставляет различным фирмам и организациям возможность использовать Бранденбургские ворота в грандиозных рекламных проектах. Когда с 2000 по 2002 год происходила реконструкция Бранденбургских ворот, концерн «Телеком» взял на себя часть расходов, а взамен на девятнадцати огромных пластиковых полотнах, которые закрывали памятник, размещал рекламу, соответствующую каждому времени года и календарным датам. Вслед за «Телекомом» попечительский Фонд памятника погибшим европейским евреям разместил в 2002 году на Бранденбургских воротах гигантский фотоплакат, пользуясь тем, что это место привлекает к себе повышенное внимание. Плакат вызвал острые споры, ибо его провокационная надпись на фоне идиллического альпийского пейзажа с синим озером и белоснежными горными вершинами гласила: «Холокоста никогда не было». Это был не только неудачный призыв к сбору пожертвований, но и пример того, насколько тесно могут переплестись связи между историческим памятником, немецкой мемориальной культурой и передовыми рекламными стратегиями мобилизации внимания.

*В-третьих*, Хоайзель использовал Бранденбургские ворота для инсталляции, связанной с еще одним центральным национальным «местом памяти» – Холокостом. Световая инсталляция в центре Берлина осуществила наложение национального травматического «места памяти» на национальное триумфальное «место памяти»: то, что удалено пространственно и еще сильнее разделено в сознании, оказалось совмещенным в едином визуальном образе. Диалектике и динамике триумфа и травмы уделил особое внимание в своих работах социолог Бернхард Гизен. Триумф и травма являются для него полюсами, между которыми действует мифомоторика конструирования национальной идентичности. Исторический опыт, по его утверждению, всегда перерабатывается в представлениях нации о самой себе тем или иным способом: как эйфорический апогей коллективного превосходства или как глубокое унижение и оскорбление. Инсталляция Хоайзеля вторит этому тезису Гизена. Она же наглядно демонстрирует проблематику национальной памяти немцев. Триумф и травма исключают друг друга, одно вытесняет, уничтожает другое, подвергает забвению – и все же триумф и травма неразрывно связаны в национальной памяти немцев: триумфальный символ объединения страны в центре Берлина и Аушвиц как травматическая низшая точка национального падения.

В отличие от Бернхарда Гизена, который рассматривает триумф и травму в качестве вневременных, антропологических категорий коллективного осмысления и толкования истории, Райнхарт Козеллек указывает на исторический поворот, произошедший в проблематике национальной памяти после Аушвица. Он различает два вида негативных воспоминаний: существуют негативные воспоминания о кровавом насилии и поражениях, которыми полнится мировая история; но поражение не воспринимается как «бессмысленное, если к нему приложима некая мера справедливости, то есть если оно может рассматриваться с точки зрения требуемой или предполагаемой справедливости». Однако, по мнению Козеллека, ни о какой мере нельзя говорить перед лицом экстремальных масштабов насилия и чудовищности Холокоста. Он пишет: «Не существует смыслополагания, способного хотя бы задним числом объяснить и оправдать тотальность преступлений немецких национал-социалистов. Этот негативный вывод определяет нашу память»<sup>3</sup>.

Если Холокост с его экстремальным насилием в виде массовых убийств представляет собой поворотный момент в истории, то таким поворотом обуславливаются и новые вызовы по отношению к индивидуальным воспоминаниям и коллективной памяти. Поэтому неуди-

<sup>3</sup> Koselleck, Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses, 22.

вительно, что отзвук этих событий привел к сдвигам в основах и закономерностях мемориальных процессов, а возникшие «аномалии» привлекли к себе внимание исследователей.

Настоящая книга не является историческим исследованием, она не претендует на научный вклад в изучение Холокоста или Второй мировой войны. Она рассматривает исключительно последующее восприятие данных событий, задаваясь вопросами о том, в каком виде и каким образом происходят индивидуальные воспоминания, как разделяется или замалчивается коллективный опыт, как он получает публичное признание, снова и снова реконструируется в медиальных формах и ритуальных презентациях. При этом особое внимание уделяется психическим диспозициям индивидуумов или социумов, политическим и культурным условиям, в которых протекают мемориальные процессы, а также выявлению закономерностей и сопоставимости этих процессов. Мы переживаем ныне «посттравматическую эпоху», в которой мемориальные практики тесно переплетены с мемориальными теориями. Индивидуальные и коллективные воспоминания становятся все менее спонтанным, естественным или сакральным актом, они во все большей мере опознаются как социальные и культурные конструкторы, изменяющиеся во времени и обретающие собственную историю.

Понятие травмы приобрело ныне чрезвычайно широкую трактовку, что отражает растущую чувствительность общества по отношению к теме насилия как в плане обусловленных этим насилием страданий, так и в плане связанной с ним вины. Трагические масштабы Холокоста таковы, что его нельзя «преодолеть» с помощью традиционных психотерапевтических, политических и культурных стратегий «проработки прошлого». Опыт Холокоста, необратимо изменивший современный мир, и осмысление этого опыта привели к формированию целого арсенала понятий и норм, действие которых распространяется и на бытовое насилие, скажем, на акты сексуального надругательства над детьми, и на исторические формы насилия вроде рабства, геноцида по отношению к коренным народам, колониального угнетения или событий Первой мировой войны. Подобное концептуальное и дискурсивное расширение той сферы, где используется понятие травмы, отнюдь не приводит к релятивизации Холокоста или отрицанию его уникальности, что вызывало опасения два десятилетия тому назад, когда в Германии разгорелся «спор историков». Скорее здесь дает о себе знать радикальный моральный и когнитивный «поворот», который в *свете данных событий* заставляет нас переосмыслить исторические эксцессы насилия, а главное, позволяет описать и оценить такие явления, для которых раньше не было адекватного языка и которые не привлекали себе остро заинтересованного внимания общественности.

Все это и является непосредственной темой данной книги. В ней задается вопрос, с какими аномалиями и особенностями негативной памяти (как ее определяет Райнхард Козеллек) мы сталкиваемся на национальном и транснациональном уровнях. Далее будет изучено, как различные формы негативных воспоминаний, появляющихся под знаком вины или под знаком страданий, исключают друг друга или же сочетаются друг с другом. Мы попытаемся выяснить, как, когда и при каких условиях индивидуальные воспоминания переводятся в коллективную память, которая обретает воспроизводящую форму, и какие проблемы возникают при подобном переводе. В современных научных исследованиях памяти доминирует проблема прошлого как конструктора, который создается человеком в зависимости от его актуальных возможностей и потребностей. Слово «тень» в заглавии книги подчеркивает, напротив, аспект несвободы последующих поколений от травматического прошлого и невозможности обходиться с ним по своему усмотрению. Нам предстоит выяснить, как представления о свободе волеизъявления, о собственных возможностях и о способности к действию сочетаются с представлениями о давлении бессознательного, непрозрачности собственных интенций и устойчивой заданности.

Воспоминания существуют в поле напряжения между активностью и пассивностью, которое можно охарактеризовать двумя противоположными позициями. Обе заимствованы

из литературы XX века. Первую представляет Кари, герой комедии Гуго фон Гофмансталя «Трудный характер» (1923), в которой автор отразил свой травматический опыт Первой мировой войны (один из друзей Гофмансталя перенес тяжелую контузию, которая изменила всю его жизнь). Кари говорит: «Прошлое нельзя вызвать, как вызывают в полицейский участок»<sup>4</sup>. Характеристика противоположной позиции содержится в романе Итало Звево «Самопознание Дзено», где автор обращается к проблемам психоанализа:

«Настоящее дирижирует прошлым, словно музыкантами оркестра. Настоящему нужны именно такие звуки, а не другие. Поэтому прошлое кажется то ближе, то дальше. Оно то звучит, то умолкает. На настоящее воздействует лишь та часть прошлого, которая нужна, чтобы либо высветить это настоящее, либо затемнить его»<sup>5</sup>.

Моя книга посвящена не Холокосту или Второй мировой войне, она исследует динамику индивидуальных и коллективных воспоминаний, на которые падает тень «травматического прошлого». Воспоминания не представляют собой замкнутую систему, они всегда соприкасаются с иными воспоминаниями или импульсами забвения, модифицируются или поляризуются в общественной реальности по отношению к другим воспоминаниям. Поэтому речь в книге будет вновь и вновь идти о конstellляциях, переплетениях и конфронтациях различных воспоминаний. На протяжении последнего десятилетия этими темами интенсивно занимались многие исследователи, написанными работами заполнились целые библиотеки. Однако при огромном количестве публикаций об индивидуальной и коллективной памяти явно ощущается недостаточность попыток объединить различные дисциплинарные подходы внутри общего мемориального дискурса, которые развивается порой на малосовместимых научно-методических основах. Поэтому первая методическая цель данной книги состоит в том, чтобы предпринять такую попытку и тем самым поднять мемориальный дискурс на новый уровень междисциплинарной интеграции. Вторая цель состоит в стремлении четко определить понятия, которые фигурируют в мемориальном дискурсе. Без такой работы над необходимыми различиями, которая, надеемся, не покажется излишним педантизмом, сам этот дискурс вскоре пойдет вхолостую. Наконец, третья цель заключается в том, чтобы увязать теоретическую работу над системой базовых понятий (первая часть книги) с рассмотрением конкретных тем и фактов новейшей истории (вторая часть), причем обе части построены таким образом, что они взаимно отражают, комментируют и дополняют друг друга. Наконец, справедливости ради необходимо добавить, что динамика индивидуальной и коллективной памяти ставит гораздо больше проблем, нежели дает соответствующих решений. Однако, как замечает Дирк Бекер, и нерешенные проблемы полезны. Их полезность заключается в том, что «беспокоящие нас малые или большие проблемы служат постоянным напоминанием о том, что у нас еще далеко не все под контролем. Следовательно, необходимо постоянно мобилизовывать ресурсы не только ментального, но и материального свойства, чтобы спросить себя, а нельзя ли все-таки решить эту до сих пор не решенную проблему»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Koselleck, Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses, 23.

<sup>5</sup> Svevo, Zeno Cosini, 467.

<sup>6</sup> Baecker, Kluge, Vom Nutzen ungelöster Probleme.

# Первая часть ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

## 1. От индивидуального к коллективному конструированию прошлого

Человек в качестве индивида хотя и «неделим», однако не самодостаточен. Он всегда является частью некоторой более крупной целостности, в которую индивид включен и без которой он не мог бы существовать. Всякое «Я» связано с «Мы», дающим основы для индивидуальной идентичности. Но это «Мы» опять-таки не однородно, оно имеет разные уровни и характеризуется отчасти пересекающимися, отчасти несовместимыми и параллельными горизонтами. Различные «Мы» – группы, с которыми связывает себя индивид, отражают целый спектр разнородных, более или менее эксклюзивных принадлежностей. Вхождение в эти «Мы» – группы происходит частично произвольно (то есть без осознанного выбора), как это бывает с семьей, этносом или нацией, к которым мы принадлежим по рождению. В социальную группу можно попасть не только по рождению, но и по собственному свободному выбору в соответствии со способностями или интересами (такой группой может быть певческий хор или политическая партия), по оценке достигнутых результатов или в силу номинации (академия или орден), а также по принуждению (воинский призыв всех мужчин определенного года рождения). «Мы» – группы, к которым принадлежит индивид по рождению либо собственному выбору, или даже созданные им коллективы отличаются разной длительностью существования и разной значимостью для нашей жизни. Коллектив школьного класса, к которому мы принадлежим на протяжении сравнительно недолгого периода нашей биографии, оказывает, однако, на нее необычайно важное и устойчивое влияние и может наложить на каждого члена группы более или менее сильный отпечаток; это зависит от того, насколько тесные связи с членами этого коллектива поддерживаются и развиваются в пределах соответствующего временного горизонта. То же самое относится к локальным связям раннего периода жизни: соседи, друзья, компании по интересам. Сплоченность – обязательственный модус «Мы» – групп, в которые входит индивид, – весьма различна. Неформальные «Мы» – группы, дружеские компании, соседские знакомства вновь и вновь распадаются из-за мобильности, из-за смены биографических фаз; их место занимают новые. Но и формальные «Мы» – группы не являются неизменной частью нашей идентичности: от конфессиональной принадлежности можно отказаться и перейти в другую веру; нацию и культуру можно сменить из-за миграции или переориентации жизненной позиции. А вот родственные узы, поколенческая, половая или этническая принадлежность приобретаются по рождению, они обычно несменяемы на протяжении всей жизни и составляют наш экзистенциальный контекст, который может выглядеть очень неодинаково, однако в принципе он нам неподвластен.

«Мы» – группы имеют значительные различия и по временному параметру. Принадлежность к неформальным группам обычно кратковременна, она длится лишь несколько лет или десятилетий; принадлежность к формальным группам прекращается со смертью ее члена. Но это не относится к семье, принадлежность к ней не заканчивается со смертью члена семьи. Семья служит местом не только рождения, здесь жизнь продолжается и после смерти памятью об умерших родственниках, поминальными обрядами. Когда эту же миссию

принимают на себя другие «Мы» – группы, будь то академия, фирма или круг друзей, они лишь ориентируются на модель семьи. Семья является парадигматическим сообществом, которое инкорпорирует умерших в свой состав, хотя эта задача вновь и вновь разрушает его. С точки зрения индивидуума, семья является не только длинной цепью поколений, звеном которой оказывается его собственная жизнь, начинающаяся рождением и продолжающаяся после смерти при наличии детей и внуков. Семья представляет собой еще и коммуникативные рамки для одновременно живущих поколений. В этих рамках происходят пересечения их опыта, их рассказов и судеб. Если существует интерес к генеалогии и истории, семейная память, к которой причастен индивидуум, может получить опору и продолжение в виде хроникальных записок или документов. Как правило, семейная память охватывает три поколения, которые имеют непосредственный контакт, знают друг о друге и общаются. А вот культуры, религиозные общины, нации существуют в гораздо более протяженном временном горизонте; благодаря принадлежности к этим «Мы» – группам индивид вбирает в себя длительные временные диапазоны.

Хотя собственное время жизни человека экзистенциально ограничено, он тем не менее обитает в куда более протяженном временном горизонте, который уходит значительно дальше границ личного опыта. Поэтому индивидуальная память вмещает в себя гораздо больше, нежели содержание собственного неповторимого опыта; в человеке всегда совмещаются индивидуальная и коллективная память.

В дальнейшем будут подробно рассмотрены эти различные временные горизонты, называемые «горизонтами памяти». Предполагается, что «Мы» – группы, о которых шла речь выше, конструируют специфическую форму памяти: «Мы» – память семьи, соседей, поколения, общества, нации, культуры. Не всегда легко определить, где кончается одна формация памяти и начинается другая, ибо их отдельные элементы совмещаются в конкретном человеке, перемешиваются в нем и наслаиваются друг на друга. И все-таки небесполезно задаться вопросом о различных уровнях и параметрах памяти, поскольку им присущи разные функции и динамика. При этом использованное в названии данной главы противопоставление «индивидуальной» и «коллективной» памяти будет детализовано и заменено на четыре формации, которые различаются по критериям пространственно-временного диапазона, по размеру группы, а также по ее неустойчивости или стабильности: память индивидуума, социальной группы, политического коллектива нации и, наконец, память культуры

## Индивидуальная память

Я начинаю раздел об индивидуальной памяти пессимистическим высказыванием одного английского врача середины XVII века по поводу возможностей человеческой памяти: «По ходу времени чередуются свет и тьма, вот так же забвению принадлежит в нашей жизни не меньшее место, чем воспоминанию. От счастья сохраняются лишь поверхностные впечатления, и даже самые глубокие раны способны зарубцеваться. Наши чувства не выносят крайностей, и страдание разрушает либо нас, либо самое себя»<sup>7</sup>. Сэр Томас Браун написал эти слова под влиянием христианского пессимизма относительно стойкости человека перед лицом земных испытаний. Не намного оптимистичнее мнение современных нейрологов и специалистов по когнитивной психологии, изучающих потенциал человеческой памяти. Исследуя обманчивый характер воспоминаний, они показали, до чего эфемерны и ненадежны наши воспоминания<sup>8</sup>. И все же приходится констатировать, что при всей ее ненадежности именно память делает человека человеком. Без нее нельзя ни сформи-

---

<sup>7</sup> Browne, *Hydriotaphia*, 283.

<sup>8</sup> Schacter (Hg.), *Memory Distortion*, а также: *The Seven Sins of Memory*.

ровать собственную личность, ни общаться с другими людьми. Каждому необходимы собственные воспоминания, ибо они служат материалом, из которого создаются личный опыт, взаимоотношения с другими, а главное, образ своей собственной идентичности<sup>9</sup>. Впрочем, лишь небольшая часть наших воспоминаний, проходя речевую обработку, образует основу имплицитной истории жизни. Большая часть наших воспоминаний, по выражению Пруста, «дремлет» в нас, ожидая внешнего импульса для «пробуждения». Тогда эти воспоминания внезапно осознаются, вновь обретают чувственное присутствие и при соответствующих условиях получают словесное воплощение, чтобы стать частью репертуара воспоминаний, присутствующих в сознании. К наличным воспоминаниям и «досознательным» воспоминаниям добавляются недоступные «бессознательные» воспоминания, которые находятся под запретом; их охраняют сторожа, чьи имена «вытеснение» или «травма». Подобные воспоминания слишком болезненны или постыдны, чтобы выйти на поверхность сознания без посторонней помощи, будь то терапия или некий нажим.

Наши эпизодические воспоминания характеризуются определенными признаками, которые в обобщенном виде можно описать следующим образом. Во-первых, они принципиально *перспективны* и в этом отношении незаменимы и непередаваемы другому субъекту. Каждый человек занимает вместе с историей своей жизни собственное место, специфическую позицию, из которой он видит мир, поэтому и воспоминания при всех их пересечениях неизбежно отличаются друг от друга. Во-вторых, воспоминания существуют не изолированно, они *взаимосвязаны* с воспоминаниями других людей. Структуре воспоминаний свойственны взаимоналожения, взаимные подхваты, а потому воспоминания подтверждают и упрочают друг друга. Благодаря этому они приобретают не только согласованность и достоверность, но и объединяющую силу, способность формировать сообщества. В-третьих, воспоминания сами по себе *фрагментарны*, то есть ограничены и неформальны. Вспышка воспоминания бывает обычно отрывочной, бессвязной, у нее нет ни прошлого, ни будущего. Лишь повествование придает воспоминанию задним числом форму и структуру; эти факторы дополняют воспоминание и стабилизируют его. В-четвертых, воспоминания *эфемерны* и лабильны. Одни из них изменяются со временем вместе с переменой личности, ее жизненных обстоятельств, другие меркнут или теряются вовсе. Особенно сильно изменяются по ходу жизни критерии релевантности и оценки, поэтому то, что некогда казалось важным, становится несущественным, а прежде несущественное может при ретроспективном взгляде сделаться важным. Лучше всего сохраняются воспоминания, включенные в часто повторяемое повествование, благодаря чему воспоминанию задаются четкие временные границы: со смертью носителя этих воспоминаний они, естественно, стираются.

Суммируя указанные признаки, можно сказать, что индивидуальная память является динамичным средством проработки индивидуального опыта. Но, разумеется, нельзя представлять ее себе в качестве самодостаточной и чисто приватной памяти. Как показал в 1920-х годах Морис Хальбвакс, французский социолог и родоначальник исследований социальной памяти, индивидуальная память всегда опирается на социальный фундамент. По мнению Хальбвакса, абсолютно одинокий человек вообще неспособен на воспоминания, поскольку они обусловлены коммуникацией, то есть формируются и закрепляются благодаря речевому общению с другими людьми. Память как конгломерат наших воспоминаний вырастает в человека извне, подобно языку, который, бесспорно, является для нее важнейшей основой. Коммуникативная память – как мы ее будем именовать – возникает в среде пространственной близости, регулярной интерактивности, сходного образа жизни и совместных воспоминаний<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Ср.: Randall, The Stories We Are.

<sup>10</sup> Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 48 – 66; Welzer, Das kommunikative Gedächtnis; Halbwachs, Das Gedächtnis und

Личные воспоминания обитают не только в особой социальной среде, но и в специфическом временном горизонте. Этот горизонт в основном определяется сменой поколений. Через восемьдесят – сто лет возникает отчетливая цезура. Это период одновременного сосуществования нескольких поколений (обычно их бывает три, в исключительных случаях даже пять), которые благодаря непосредственному общению образуют сообщество совместного опыта, воспоминаний и нарративов. Повествование, слушание, расспросы и пересказ расширяют радиус собственных воспоминаний. Дети и внуки включают часть воспоминаний старших членов семьи в состав собственного опыта, где смешиваются услышанное и пережитое. Эта «память трех поколений» является экзистенциальным горизонтом личных воспоминаний, оказывая решающее влияние на собственную ориентацию человека во времени. Через восемьдесят – сто лет она естественным образом рассеивается, чтобы уступить место воспоминаниям следующих поколений, поэтому мы можем называть память, опирающуюся на непосредственное общение, *оперативной памятью* общества.

## Социальная память

Наряду с семейными поколениями существуют социальные и исторические поколения, которые ритмизируют временной опыт общества<sup>11</sup>. Карл Маннгейм, которого наряду с Хальбваксом считают основоположником исследований социальной памяти<sup>12</sup>, уже в 1930-е годы уделял особое внимание памяти поколений. Он исходил из того, что в возрасте от двенадцати до двадцати пяти лет люди особенно восприимчивы к полученному опыту, поэтому данный период имеет определяющее значение для всей последующей жизни человека и для развития его личности. Являясь наблюдателем, действующим лицом или жертвой, индивидуум всегда включен в динамичный контекст исторического процесса. Каждый человек формируется под воздействием ключевых исторических событий своего времени независимо от того, разделяет он или нет с другими представителями своей возрастной когорты те или иные убеждения, установки, мировоззренческие взгляды, социальные ценности и культурные парадигмы. Это означает, что индивидуальная память определяется не только собственным временным диапазоном, но и более широким горизонтом поколенческой памяти, от которого зависят формы проработки индивидуального опыта. Один американский психолог, несколько утрируя эту мысль, сказал: «...однажды сформировавшуюся поколенческую идентичность уже невозможно изменить»<sup>13</sup>.

Поколение объединено, следовательно, «общностью мировосприятия и освоения мира»<sup>14</sup>. По словам социолога Хайнца Буде, поколение «формирует сообщество людей сходного возраста, близкое к непосредственно переживаемым событиям и открытое для нового опыта, которое сознает свое отличие от предшествующих и последующих поколений». Именно поэтому, подчеркивает Буде, «коммуникация между поколениями всегда находится на грани взаимопонимания, что обусловлено временем непосредственного переживания событий. Возраст экзистенциально разделяет, потому что нельзя уйти от своего времени»<sup>15</sup>. Согласно данному подходу к исследованию поколений, абстрактное единство исторической эпохи и память общества распадаются, ибо у разных возрастных групп формируется своя память, которая зависит от опыта собственных переживаний; соседствуя и противопостав-

---

seine soziale Bedingungen; Das kollektive Gedächtnis. О Хальбваксе см.: Namer, Halbwachs et la mémoire sociale; Echterhoff, Saar (Hg.), Kontexte und Kulturen des Erinnerns; Becker, Maurice Halbwachs.

<sup>11</sup> Schuhmann, Scott, Generations and Collective Memory; Becker, Discontinuous Change.

<sup>12</sup> Mannheim, Problem der Generationen.

<sup>13</sup> Conway, Inventory of Experience, 43.

<sup>14</sup> Schelsky, Generationen der Bundesrepublik, 178.

<sup>15</sup> Bude, Generationen im sozialen Wandel, 65.

ляя себя друг другу, эти возрастные группы отличаются видением мира, отсюда между ними возникают напряженности, трения и конфликты. Каждое поколение вырабатывает собственное отношение к прошлому, не позволяя предшествующему поколению навязывать иную точку зрения. Столь отчетливо ощущаемые трения внутри социальной памяти обусловлены типичными для разных поколений ценностями и потребностями, которые задают определенные рамки для воспоминаний, имеющих, впрочем, ограниченный срок значимости.

Таким образом, динамика памяти общества существенно определяется сменой поколений. Каждая такая смена, происходящая примерно с тридцатилетним периодом, заметно сдвигает в обществе профиль его воспоминаний. Позиции, которые раньше господствовали или считались репрезентативными, постепенно перемещаются от центра к периферии. При ретроспективном взгляде обнаруживается, что со сменой доминирующего поколения рассеивается определенная атмосфера надежд и опасений, накопленного опыта и бытовавших ценностей, их место занимают другие настроения и установки. Смена поколения играет важную роль для обновления общественной памяти, особенно значимую для позднейшей проработки травматических или постыдных воспоминаний. Например, репрессивное и солидарное замалчивание исторической вины, существовавшее в послевоенном немецком обществе до 1960-х годов, было сломлено молодым поколением 68 года. Это поколение не только принесло с собой критическое обсуждение немецкой вины, но и участвовало в руководстве при сооружении памятников, при разработке концепций музейных экспозиций, при производстве кинофильмов и создании других форм публичной мемориальной культуры.

Подобная публичная мемориальная культура формируется обычно спустя пятнадцать – тридцать лет после событий травматического или постыдного характера. Примеры замедленной проработки негативного исторического опыта прослежены социологами в сравнительном исследовании, посвященном американским городам. Как выяснилось, в Далласе, где в 1963 году был убит президент Джон Кеннеди, нет ни одной школы или улицы, которая называлась бы в его честь. То же самое относится к Мемфису, где в 1968 году был убит правозащитник Мартин Лютер Кинг. Здесь также не обнаружишь его имени ни на уличной табличке, ни на школьном здании. Зато в каждом городе есть школы и улицы, названные в честь других жертв. Лишь через тридцать лет жители обоих городов оказались готовы, преодолев рану памяти, создать музеи, посвященные этим убийствам<sup>16</sup>.

Для социальной памяти характерна ограниченность временного горизонта, поэтому здесь можно говорить об «оперативной памяти» общества. Хотя и она имеет медиальную основу в виде книг, фотоальбомов или дневников, эти средства не могут существенно расширить диапазон живой памяти. Живой можно назвать ту память, которая внутри достаточно интимного контекста актуализирует прошлое в разговоре. Психологи выявили специфический речевой акт, называемый ими «memory talk» или «conversational remembering»<sup>17</sup>. Благодаря этой форме неформальной диалоговой коммуникации прошлое не только актуализируется, но и конструируется как результат коллективной работы. Едва сеть живой коммуникации прерывается, исчезает и совместное воспоминание. Тогда материальные носители этой живой памяти вроде фотографий и писем становятся окаменелым следом утраченного прошлого, неспособного ожить благодаря спонтанному воспоминанию. Временной горизонт социальной памяти не может быть расширен благодаря выходу из задаваемого живой интерактивностью и коммуникацией диапазона, который ограничен максимум тремя-четырьмя поколениями. Он похож на тень, бегущую рядом с современностью, или на горизонт, который всегда отодвигается по мере того, как пешеход идет вперед.

<sup>16</sup> Pennebaker, Banasik, *Collective Memories*, 11 – 13.

<sup>17</sup> Welzer, *Das soziale Gedächtnis*, 16.



Харальд Вельцер придал понятию «социальная память» несколько иное значение. Он распространил его не только на интенциональные формы коммуникации, опосредования и воспроизводство традиции, но также на неприметное, непреднамеренное и спонтанное транслирование истории<sup>18</sup>. Тем самым внимание переносится на такие феномены, благодаря которым история не столько «конструируется», сколько в различных формах подспудно сопутствует нам или скромно присутствует среди нас.

## Коллективная память – фикция?

Насколько переход от индивидуальной памяти к социальной кажется простым и неизбежным, настолько же проблематичен, даже противоречив этот переход от социальной памяти к коллективной. Словосочетание «коллективная память» вошло не только в повседневный обиход, оно все чаще появляется и в названиях книг, однако до сих пор довольно широко распространен скепсис по отношению к этому понятию. «Коллективной памяти нет», – неоднократно подчеркивал историк Райнхарт Козеллек, да и венский философ Рудольф Бургер не менее категоричен: «Несмотря на утверждения нынешних мистагогов, “коллективной памяти” не существует»<sup>19</sup>.

Понятие коллективной памяти, введенное французским социологом Морисом Хальбваксом в 1920-е годы, было изначально воспринято настороженно; оно и по сей день вызывает сомнения и недоразумения<sup>20</sup>. Сам Хальбвакс развернуто откликнулся на критику, говоря о социальной памяти, которая возникает не благодаря мистическому причащению, а единственно благодаря повествованию, актуализации прошлого и коммуникативному обмену.

Сьюзен Зонтаг пишет в своей книге «Когда мы смотрим на боль других»: «Фотографии, которые узнает каждый, сегодня являют собой неизменное смыслообразование того, что общество выбирает как предмет своих размышлений, или же того, что оно декларирует в качестве своего выбора. Оно называет эти мыслеобразы “воспоминаниями”, но это в конце концов оказывается фикцией. Строго говоря, такого явления, как коллективная память, не существует <...> Любая память индивидуальна, невозпроизводима – она умирает со смертью ее носителя. То, что мы зовем коллективной памятью, – на самом деле не память, не воспоминание, а условность, конвенция, соглашение: вот это важно, и вот это и есть история о том, как это случилось, с иллюстрацией в виде картинки, закрепляющей эту историю в нашем сознании. Идеологии создают целые архивы образов, помещая в них, как в капсулы, наши представления о важном, значимом и порождая тем самым циркуляцию в обществе весьма предсказуемых идей и впечатлений»<sup>21</sup>.

По мнению Сьюзен Зонтаг, общество может принимать решения, не имея воли, может думать без разума и говорить без языка, но оно не может вспоминать без памяти. Однако понятие «память» исключает для Зонтаг возможность говорить о ней в метафорическом смысле. Подобно Козеллеку или Бургеру, она не мыслит память вне ее органического носителя и личного опыта. Выражение «коллективная память» она заменяет словом «идеология». А «идеология», как поясняет Зонтаг, представляет собой архив суггестивных образов, при-

---

<sup>18</sup> Ibid., 15 – 18.

<sup>19</sup> Райнхарт Козеллек: «Не существует коллективных воспоминаний, но существуют коллективные условия для возможных воспоминаний» – *Gebrochene Erinnerungen?*, 20; *Burger, Kleine Geschichte*, 121.

<sup>20</sup> Историк Марк Блок написал в рецензии на книгу Хальбвакса, что понятие «коллективная память» «хотя и удобно, но малоэффективно» – *Bloch, Mémoire collective*. На фоне дискурса, пользовавшегося в начале XX века значительной конъюнктурой и наделявшего нации или культуры индивидуальной душой и субъектностью, подобное недоверчивое отношение к понятию коллективной памяти представляется вполне объяснимым. Новые психоаналитические и конструктивистские концепции вроде «социального воображаемого» (Ж. Лакан) или «воображаемых сообществ» (Б. Андерсон) открыли новое направление в исследованиях памяти.

<sup>21</sup> *Sontag, Regarding the Pain of Others*, 85 – 86.

званных влиять на верования, чувства, мнения и управлять ими. Слово «идеология» подразумевает, что образы одновременно служат эффективным средством внушения опасного и ложного мировоззрения или системы ценностей; то и другое подлежит обязательной критике и развенчанию.

То, что в политизированные 1960-е и 1970-е годы именовалось «мифами» и «идеологиями», подпадает с начала 1990-х годов под категорию коллективной памяти. Замена понятий, сопровождаемая сменой поколений, связана с новым пониманием вещей. Это понимание того, что использование образов неизбежно, причем сюда же включаются и политические символы. Вместо критического отношения к образам как преимущественно средствам манипуляции пришло сознание необходимости для человека обращаться к образам и коллективной символической. Ментальные, материальные и медиальные образы выполняют важную функцию, когда сообщество хочет выработать некое представление о самом себе. Конечно, в этом участвуют не только визуальные образы, но и нарративы, места, мемориалы и ритуальные практики. Начиная с 1980-х годов формируется новая научная дисциплина, которая изучает значение образов (в широком смысле слова) для конституирования сообществ. Ее ключевыми категориями стали «социальное воображаемое» (Жак Лакан, Корнелиус Кастириадис), «воображаемое сообщество» (Бенедикт Андерсон) и «коллективная память» – понятие, все более настойчиво и последовательно употребляемое с начала 1990-х годов. Главной предпосылкой для смены парадигмы от критики идеологии к коллективной памяти является вовсе не постмодернистский релятивизм, который отказывается от презумпции рациональности и моральной ответственности. Скорее в центре внимания оказываются два фактора: вне-временная сила воздействия визуальных образов или символов, а также их историческая сконструированность. Подобный взгляд упраздняет категорию «ложного сознания», которая всегда исключает из рассмотрения самого аналитика, ибо его предметом служит как мышление других, так и собственное мышление. Понимание того, что образы и символы конструировались раньше и продолжают конструироваться теперь, не становится автоматически доказательством их «фиктивного», «поддельного», манипулятивного характера, ибо статус «skonструированности» (давней или недавней) распространяется на все культурные артефакты. Отказ от презумпции идеологической подозрительности не означает полного отказа от критического осмысления; напротив, собственный культурный горизонт аналитика теперь не исключается из наблюдения, а подвергается такому же критическому исследованию. Культурологическое изучение памяти ставит своей задачей не только описание и объяснение воздействия образов и символов, но и их критическую оценку, а также рассмотрение их деструктивного потенциала. Такой предмет и программа культурологического изучения памяти возникли в тот момент, когда оно совершило переход от индивидуальной памяти к коллективной. Подобный шаг, как мы видели, хотя и проблематичен, однако для него существуют веские основания, которые и будут подробно изложены далее.

### **Три измерения памяти: нейронное, социальное и культурное**

Спор о понятиях можно разрешить, если мы будем исходить не из одного, а из трех различных уровней устройства человеческой памяти. При этом ни один из уровней не обходится без других. Только анализ их взаимодействия позволяет понять сложность и потенциал человеческой памяти. Различение уровней дает возможность не только теоретически четко описать переход от индивидуальной памяти к коллективной, но и идентифицировать различные уровни памяти. *Первый* уровень, на котором конституируется человеческая память, – *биологический*. Главной предпосылкой для памяти и воспоминаний служит сам организм, его мозг и центральная нервная система. Однако нейронная основа, которая столь интенсивно изу-

чается сегодня исследователями мозга и когнитивной психологией, не представляет собой автономную систему; для жизнедеятельности и развития ей необходимы поля интерактивности. Речь идет о двух полях интерактивности, которые питают биологическую память (и мозг вообще) и стабилизируют его: во-первых, это социальная интерактивность и коммуникация, а во-вторых, культурная интерактивность с помощью знаков и медиаторов. *Нейронная* сеть неизменно связана с обоими измерениями: *социальной* сетью и *культурным* полем. Последнее включает в себя *материальное воплощение* в виде текстов, визуальных образов, а также *символические практики* в виде праздников и ритуалов. Биологическая память формируется и развивается через взаимодействие с другими людьми, точно так же она формируется и развивается через взаимодействие с культурными артефактами и актами. То, что можно реконструировать в качестве социальной памяти, не имеет прочной и стабильной формы, социальная память представляет собой динамичный процесс торга и согласований; а вот медиаторы культурной памяти характеризуются устойчивостью, закрепленной институционально.

Если процесс припоминания задействует обычно все три компонента: нейронные структуры, социальную интерактивность и символических посредников, то разные уровни памяти отличаются тем, что здесь центральную роль играет один из аспектов. На первом, органическом уровне – это сеть соединенных синапсами нейронов, через которую идут нервные импульсы; нейронная память стимулируется как социальной коммуникацией, так и материальными носителями информации в виде слова или изображения. На втором, социальном уровне мы имеем дело с памятью, которая является прежде всего коммуникативной сетью; эта память представляет собой социальную конструкцию, формирующуюся и поддерживающуюся благодаря межличностным контактам и речевому общению. Разумеется, социальная память не может обойтись без психики индивидуальных организмов, она использует материальные носители информации, вербальные или визуальные. На третьем уровне, уровне культурной памяти, центральное значение принадлежит символическим медиаторам; здесь также идет речь о коллективной символической конструкции, функционирование которой обеспечивается социальной коммуникацией и ревитализируется, усваивается памятью отдельных индивидов.

Память формируется взаимодействием трех факторов: носителя, среды и опоры. В случае с нейронной памятью носителем является человеческий организм и его мозг, средой – социальное окружение и его рамки памяти, а опорой служат мемориальные стратегии (например, повторение или «анекдотизация») и медиальные записи. В случае с социальной памятью носителем является социальная группа, сплоченная общим, регулярно обновляемым ресурсом воспоминаний, средой оказываются отдельные индивидуумы, обменивающиеся индивидуальными вариантами общих воспоминаний, а опорой – символические медиаторы, которыми пользуются эти индивидуумы. В случае с культурной памятью соотношение трех компонентов изменяется еще радикальнее; культурная память покоится на таком носителе, как передаваемые и воспроизводящиеся культурные объективации в виде символов, артефактов, медиаторов, практик и их институций, в которых индивидуумы, будучи существами смертными, сменяют друг друга, однако передача и традиции обеспечивают долгосрочную значимость этих объективаций. Средой культурной памяти служит группа, которая определяет свою идентичность с помощью данных символов, варьируя, обновляя и оживляя их состав; опорой культурной памяти являются отдельные индивидуумы, осваивающие данные символы и творчески использующие их.

Измерение	Нейронная память	Социальная память	Культурная память
Носитель	Мозг индивидуума	Социальная коммуникация	Символические медиаторы
Среда	Социальная коммуникация	Мозг индивидуума	Социальная коммуникация
Опора	Символические медиаторы	Символические медиаторы	Мозг индивидуума

Особенно интересны переходы и границы между различными уровнями памяти. Переход от нейронной к социальной памяти расплывчат. Уже Хальбвакс подчеркивал, что на социальном уровне индивидуальная память смешивается с воспоминаниями других. Тем самым она перерастает собственные границы и включает в себя чужое, делая его своим. Здесь трудно провести границу между личными переживаниями и тем, что было всего лишь услышано или воспринято в идентификационном плане. Мы еще вернемся к этому «вопросу о правде». Решающим расширением при переходе от индивидуальной к социальной памяти является обогащение личного опыта за счет опыта других, а также использование собственного опыта и его перспективизация через призму чужих воспоминаний. А вот переход от социальной памяти к культурной далеко не диффузен, он ведет к перелому и глубокому изменению. Причина в том, что на этом уровне происходит расстыковка между памятью и опытом и их новая комбинация. Чрезвычайное расширение горизонта на уровне культурной памяти возможно только с помощью символических медиаторов, которые дают памяти долгосрочную опору. Во-первых, символы, являющиеся носителями культурной памяти, экстернализованы и объективированы. Они репрезентируют «развоплощенный» опыт, заимствуемый и усваиваемый другими индивидуумами, которые лично не приобрели этого опыта. Во-вторых, временной диапазон культурной памяти не ограничивается периодом индивидуальной жизни и потенциально может быть продлен до бесконечности. Временной диапазон культурной памяти соответствует не длительности жизни человека смертного, а периоду сохранности знаков, зафиксированных материально и институционально. В-третьих, развоплощенные и вневременные смыслы культурной памяти должны быть заново состыкованы с живой памятью и усвоены ею. Усваивая эти смыслы и свободно идентифицируя себя с ними, индивидуум осуществляет наряду с персональной и социальной свою культурную самоидентификацию.

На уровне «культурной памяти» круг ее носителей, диапазон временного охвата и сама долгосрочность стремительно расширяются. Если социальная память является *скоординированной памятью отдельных индивидов*, что обеспечивается их совместным проживанием, речевой коммуникацией и дискурсами, то коллективная и культурная память основываются на ресурсе опыта и знаний, который *отделяется от живых носителей и переходит на материальные информационные носители*. Таким образом, воспоминания сохраняются и за пределами отдельных поколений. Если социальная память оказывается вновь и вновь переходящей вместе с людьми, которые служат ее носителями, то культурные символы и знаки становятся долговременной опорой. Диапазон охвата социальной памяти связан с биологическими ритмами, поэтому биологически ограничен, а вот культурная память, базирующаяся на таких внешних медиаторах, как тексты, изображения, монументы и ритуалы, не имеет временных границ; культурная память характеризуется широчайшим, потенциально многовековым временным горизонтом. Коллективная память отличается от семейной и поколенческой памяти наличием опоры в виде символов, которые закрепляют воспоминания для будущего тем, что обеспечивают императивную общность воспоминаний для следующих поколений. Монументы и памятники, годовщины и ритуалы из поколения в поколение упрочивают коммеморацию за счет материальных знаков и периодичности повторений. Они дают возможность последующим поколениям, не имеющим соответствующего собственного опыта, причаститься к общему воспоминанию.

С помощью указанных различий между органическим, социальным и культурным уровнями памяти можно устранить множество недоразумений относительно оправданности или неоправданности понятия «коллективная память». Разумеется, нельзя представлять себе коллективную память как простой аналог памяти индивидуальной. Здесь следует вполне поддержать критиков понятия «коллективная память», которые настойчиво подчеркивают исключительное значение личного опыта как основы памяти и протестуют против расширительного использования метафор. Институты и корпорации, а также культуры, нации, государства, церковь или фирма «не имеют» памяти, ибо она «конструируется» ими с помощью мемориальных знаков и символов. Благодаря этой памяти институты и корпорации одновременно «конструируют» собственную идентичность<sup>22</sup>. При таких условиях можно говорить о «памяти» в неметафорическом смысле, поскольку здесь пересекаются обращение к прошлому и конструирование идентичности.

С помощью дифференциации компонентов (носитель, среда, опора) и измерений (органическое, социальное, культурное) памяти можно лучше различать отдельные форматы памяти, к которым приобщается индивид благодаря одновременному вхождению во множество различных «Мы» – групп, о чем ниже будет говориться подробнее. При этом оказывается, что понятие коллективной памяти довольно расплывчато и не позволяет с достаточной определенностью отличить один формат памяти от другого. Ведь коллективная приобщенность характерна как для социальной памяти, которая, даже будучи памятью семьи или группы близких друзей, необходимым образом перерастает границы индивидуума, так и для культурной памяти, которая создает общность, объединяющую несколько поколений и эпох. В узком смысле «коллективным» можно назвать формат памяти, связанный с сильными императивами лояльности и крайне унифицирующей «Мы» – идентичностью. Это относится особенно к «национальной» памяти, которая является разновидностью «официальной» или «политической» памяти.

#### Форматы памяти

Основа	Биологическое опосредование		Символическое опосредование	
	Нейронная	Коммуникативная	Коллективная	Индивидуальная
Проработка	Нейронная	Коммуникативная	Коллективная	Индивидуальная
Формат памяти	Индивидуальная память	Социальная память	Политическая память	Культурная память

Ниже мы обратимся к формату политической памяти, а также некоторым аспектам ее возникновения и функционирования.

## Политическая память

Как индивидуальная, так и коллективная память организована перспективно. В отличие от технических хранилищ знания или архива, память не стремится к максимальной полноте; она вбирает в себя далеко не все подряд, а всегда проводит более или менее жесткий отбор. Поэтому забвение является конститутивным элементом как индивидуальной, так и коллективной памяти. Ницше указывал на этот принципиально селективный и перспективный характер памяти, заимствуя из оптики понятие горизонта<sup>23</sup>. Под горизонтом понима-

<sup>22</sup> Сконструированная политическая память является, говоря словами Ницше, «памятью воли», поскольку она возникает не спонтанно, а конструируется и пользуется символической опорой (*Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 799 – 804*). Иллюстрацией данной темы служит созданная Этьеном Франсуа и Моникой Алагте выставка, посвященная немецкой нации и ее мифам (см. каталог выставки «*Germania – Mythen der Nationen*»).

<sup>23</sup> *Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie.*

лась ограниченность кругозора, обусловленная определенной точкой наблюдения. Ницше использовал также понятие «пластической силы» памяти. Она трактовалась им как способность проводить четкую границу между воспоминанием и забвением, которая позволяет отделить важное от неважного, существенное от несущественного, необходимое для жизни от ненужного. Без этого фильтра, считал Ницше, индивидуумы и группы не способны формировать свою идентичность (он говорил в этой связи о «характере») и не могут выработать ясные ориентиры для собственных действий. Переполненность хранилища знаний оборачивается, по его мнению, размягчением памяти и, следовательно, утратой идентичности.

Далее мы остановимся на специфике и проблемах политической памяти на примере национальной памяти. XIX век был столетием формирования наций и одновременно веком исторических исследований; оба этих проекта, как опасался Ницше, не слишком способствуют взаимному успеху. Он писал об эпохе историзма, когда архивы резко расширяют объемы исторического знания, что, по его мнению, чревато тяжким кризисом потери ориентиров. Его «несвоевременные размышления» должны были продемонстрировать, какую роль играет историография при формировании нации и какие формы может принять национальная память.

## Эрнест Ренан как теоретик национальной памяти

Там, где история находится на службе у формирования идентичности, где история осваивается гражданами и где к ней апеллируют политики, там можно говорить о «политической» или «национальной» памяти. В противоположность многоголосой социальной памяти, которая является памятью «снизу» и которая вновь и вновь исчезает со сменой поколений, национальная память оказывается долговременной и гораздо более унифицированной конструкцией, которая закрепляется политическими институтами, воздействуя на общество «сверху».

Спустя десятилетие после того, как прозвучало высказывание Ницше, французский религиовед и писатель Эрнест Ренан прочитал в Сорбонне (1882 год) свой знаменитый доклад «Что такое нация?», где наглядно продемонстрировал важнейшее значение коллективной памяти для формирования нации<sup>24</sup>. Его анализ нации чрезвычайно интересен до сих пор, ибо он предвосхищает основные положения современной теории нации. В своем докладе, полемизируя с немецким романтическим дискурсом о нации, Ренан еще раз критически рассматривает весь набор традиционных признаков, определяющих нацию, чтобы решительно отвергнуть каждый из них и предложить взамен нечто новое. Раса (совместное происхождение, этническая принадлежность), язык, религия, географическое местоположение – все эти критерии отменяются Ренаном; ни один из них, по его мнению, не объясняет специфических основ нации. Именно *неотчуждаемые* характеристики, такие как общность крови, языка, ритуалов, обычаев и нравов, которые от Геродота до Гердера служили константными определителями национальной идентичности, не устраивают Ренана. Для него нация есть нечто совершенно иное, нежели раздутая до огромных масштабов семья. Вместо традиционных представлений он выдвигает современную, рожденную духом Французской революции концепцию демократической нации, основанной на демократическом волеизъявлении; консолидация нации не восходит к примордиальным истокам, а подлежит каждодневному плебисцитарному обновлению.

Но Ренан не был и безусловным сторонником «конституционного патриотизма»; по его мнению, одни лишь политические и финансовые интересы также не обладают достаточной консолидирующей силой, ибо для нации, подчеркивает он, существенна и эмоциональ-

---

<sup>24</sup> Renan, Was ist eine Nation?.

ность. Чтобы подробнее остановиться на этой аффективной стороне нации, Ренан прибегает к излюбленной в XIX веке органической метафорике: нации необходимо не только «тело», но и «душа».

«Нация – это душа, духовный принцип. Две вещи, являющиеся в сущности одною, составляют эту душу, этот духовный принцип. <...> Человек... не появляется сразу. Нация, как и индивидуумы, это результат продолжительных усилий, жертв и самоотречения. <...> Героическое прошлое, великие люди, слава <...> – вот главный капитал, на котором основывается национальная идея»<sup>25</sup>.

Неожиданно для нас Ренан использует выражение «социальный капитал», которое, по привычному мнению, впервые появилось в работах Пьера Бурдьё. Следует учесть, что каждая эпоха располагает определенным понятийным аппаратом и поэтому вынуждена оперировать лишь своим инструментарием. Таких понятий, как «идентичность», «воображаемое сообщество» или «коллективная память», не было в распоряжении у Ренана в 1882 году, однако, как мне представляется, именно эти феномены он и имел в виду. Слово «душа» отсылает нас не к немецкому романтическому дискурсу о нации, а к новым идеям, близким к виталистической теории памяти Анри Бергсона. Теория Бергсона также излагается в терминах органического характера; ее непреходящее значение определяется переходом от изучения памяти как механической мнемотехники, например в интерпретации Германа Эббингауза, к динамической конструктивистской парадигме, заложившей основы современной науки о памяти. Говоря о коллективной «душе», Ренан добавляет к представлению о нации как сообществе, объединенном общей волей, концепцию нации как сообщества, объединенного совместным опытом. Для этого Ренан имел непосредственное основание: Франция тяжело переживала поражение 1871 года в войне с Пруссией.

«Душа» обозначает для Ренана не что иное, как совместную память. Он на собственном примере осознал, насколько важен исторический опыт для формирования национальной идентичности. «Чтобы проникнуться собственной историей, народ должен увидеть ее через призму своей идентичности»<sup>26</sup>. То, что историк Кристиан Майер называет «идентичностью», Ренан именовал «душой». Видение истории через призму идентичности, очевидно, сильно отличается от историографии; именно здесь проходит водораздел между историческим исследованием и национальной памятью. Однако Йен Бурума, процитировавший высказывание Кристиана Майера, слышит в нем лишь отклик устаревших немецких представлений XIX века, от которых весьма эмоционально дистанцируется: «Все это основывается на предположении, что существует нечто вроде национальной души. В свою очередь, данное предположение означает, что национальное сообщество понимается как живой организм, история которого содержится у него в крови. Я считаю это романтическим представлением, основывающимся не на исторических фактах, а на мифах; это религиозное представление, которое не столько опирается на научный подход, сколько находит свое выражение в виде мемориалов, памятников, исторических мест – мест, провозглашенных святынями»<sup>27</sup>. Аргументация Бурумы следует логике критического взгляда на идеологию, который противопоставляет научные факты мифу, полагая, будто миф не имеет отношения к реальности. Бурума не учитывает следующего обстоятельства: то, что объявляется им вредным заблуждением и устаревшей формой мышления, обладает значительной силой для современного человека, а потому настоятельно требует своего анализа. И этот анализ базируется отнюдь не на романтическом предположении, будто нация обладает душой; скорее предпосылка заклю-

<sup>25</sup> *Renan*, Was ist eine Nation?, 56.

<sup>26</sup> *Meier*, Vierzig Jahre, 75, 63.

<sup>27</sup> *Buruma*, Erbschaft der Schuld, 93. В другом месте он пишет: «Мне нравится идея “конституционного патриотизма”. Но, возможно, одной этой идеи недостаточно. Возможно, понадобится нечто большее, чтобы изменить эту опасную страну» – *Ibid.*, 385.

чается в том, что нации, определенным образом перерабатывая, интерпретируя и усваивая исторический опыт, могут придавать ему «автогипнотическое» воздействие, которое поддерживается посредством мемориалов, памятников и исторических мест.

## Миф

Коллективная память (которую мы называем здесь «политической» или «национальной» памятью) имеет более четкое оформление, нежели социальная память. Питер Новик считает упрощение важнейшим свойством коллективной памяти: «она видит события единственно в перспективе собственных интересов; она не терпит многозначности, редуцируя события до мифических архетипов»<sup>28</sup>. Мы добавим: коллективная память превращает ментальные образы в иконы, а нарративы становятся мифами, важнейшими свойствами которых являются убедительная сила и мощное аффективное воздействие. Подобные мифы отделяют исторический опыт от конкретных условий его формирования, преобразуя его во вневременные повествования, которые передаются от поколения к поколению. Как долго протянется такая цепочка, зависит от востребованности этих рассказов, от того, насколько они соответствуют или не соответствуют представлению социальной группы о самой себе, ее самоидентификации и ее целям. Длительность этого процесса определяется не вымиранием носителей мифа, а тем, что миф оказывается дисфункционален и потому подлежит замене.

Слово «миф» имеет два значения; в варианте, используемом Бурумой, оно означает *искажение* исторических фактов, которое может быть опровергнуто историческими исследованиями; миф – это обман, манифестация ложного сознания; историческая наука разоблачает его и отправляет в архив. Но есть и другое определение мифа. Оно может подразумевать взгляд на историческое событие «через призму идентичности»; в этом варианте миф означает *аффективное* усвоение собственной истории. В этом смысле миф служит исторической основой; эта основа не может быть опровергнута научными исследованиями, ибо постоянно обогащается толкованиями, которые, сохраняя для социума прошлое в настоящем, дают данному социуму ориентацию на будущее. Мифологизированная история присутствует в социальной действительности «в той мере, в какой прошлое и настоящее взаимно пронизываемы друг для друга в определенном месте и определенном действии»<sup>29</sup>. Воспроизводство исторической традиции и ее фальсификация часто взаимосвязаны, но это вовсе не обязательно. Чтобы глубже анализировать и точнее различать оба явления, необходимо сменить исследовательскую парадигму и перейти от критики идеологии к изучению национальной памяти. Осмысление и сублимацию истории в виде памятников, мемориалов и священных мест нельзя сводить к искажению некоего исторического факта, ибо они сами становятся фактами истории. Речь здесь идет не об искажении, как трактуется «миф» критикой идеологии, а о культурной конструкции, оказывающей существенное воздействие на настоящее и будущее. При формировании коллективной самоидентификации решающее значение имеет онтологический статус, а потенциал социального воздействия исторического опыта, который передается и обогащается новыми толкованиями. Наряду с вопросами «что было?» и «как это произошло?» все большую роль играет вопрос «как мы узнаем об историческом событии и как мы вспоминаем о нем?». Наряду с историческими вопросами сегодня встают «мнеоисторические вопросы» о воздействии, образной трактовке и воспроизводстве истории в рамках нарратива, создающего социальную идентичность<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Novick, Nach dem Holocaust, 14.

<sup>29</sup> Borland, Graffiti, 278.

<sup>30</sup> Jan Assmann, Moses der Ägypter, 1. Kapitel.



В общем виде можно говорить о двух путях формирования нации, которые не исключают друг друга: это путь *модернизации* и путь *мифологизации*. Путь модернизации наглядно описывается Бенедиктом Андерсоном на примере развития книгопечатания и распространения грамотности; при этом он указывает, какую роль в процессе демократического становления нации сыграли литературный жанр романа и газетное дело. Но эти эволюционные достижения ничего или очень мало говорят нам о нации как о конструкте социальной идентичности. В дополнение к этому необходим анализ национальной «мифомоторики», без которой не могут обойтись нации, ибо в качестве «imagined communities» («воображаемых сообществ») они представляют собой нечто большее, чем просто функциональные системы<sup>31</sup>. В своих работах о визуализации корпораций и о «политическом воображении» Альбрехт Кошорке показал очевидную диалектическую связь между голой абстракцией современной функциональной системы и стремлением к мифологизации такой системы. На этот аспект мифологизации задолго до Бенедикта Андерсона указывал Эрнест Ренан, осуществляя тонкий анализ и подчеркивая значение коллективной памяти для нации: «Разделять в прошлом общую славу и общие сожаления, осуществлять в будущем ту же программу, вместе страдать, наслаждаться, надеяться, вот что лучше общих таможен и границ, соответствующих стратегическим соображениям; вот что понимается, несмотря на различия расы и языка. Я сказал только что: “вместе страдать”. Да, общие страдания соединяют больше, чем общие радости. В деле национальных воспоминаний траур имеет большее значение, чем триумф: траур накладывает обязанности, траур вызывает общие усилия»<sup>32</sup>.

Нация, по Ренану, представляет собой коллективную волю, устремленную в будущее. Однако этой воле для ее действенности необходимо обоснование, опирающееся на конструирование общего прошлого. Общая память придает смысл настоящему, трактуя его как ступень длительного и необходимого развития. Мифомоторный потенциал национальной исторической памяти заключается именно в этой временной ориентации: она создает смыслы, представляя настоящее как промежуточное звено мотивирующего нарратива, охватывающего как прошлое, так и будущее. XIX век был веком историзации, когда не только возникла современная историческая наука, которая объективировала прошлое посредством профессионального и независимого научного дискурса, но и появились национальные мифы, в которых прошлое усваивалось путем выделения наиболее значимых моментов внутри нарратива, формирующего идентичность. При этом исторические научные исследования зачастую превращались в конструирование национальной памяти; однако существовала и принципиальная проблема конфликта, диссонансов между национальным нарративом и исторической истиной. Вновь процитируем Ренана, который точно охарактеризовал данное противоречие: «Забвение или, лучше сказать, историческое заблуждение является одним из главных факторов создания нации, и потому прогресс исторических исследований часто представляет опасность для национальности»<sup>33</sup>.

Хотя для описания нации Ренан пользуется привычным для XIX века сравнением с органической «сущностью», имеющей «тело» и «душу», одновременно он подчеркивает, что для образования нации необходимы прежде всего политическое решение и конституция, которые должны опираться на конструирование воображаемой самоидентификации и усиливаются ею. Этим он предвосхищает нынешнюю «антиэссенциалистскую» теорию нации как «воображаемого сообщества», которая основывается на воображаемой конструкции, а

<sup>31</sup> О понятии «мифомоторики» см.: Jan Assmann, Frühe Formen.

<sup>32</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 56.

<sup>33</sup> Ibid., 45.

не на неопределенной «сущности»<sup>34</sup>. Можно назвать не менее четырех причин, позволяющих считать Ренана одним из основоположников теории национальной памяти:

- он подчеркивал значение отсылок к прошлому как важнейшей аффективной скрепы для консолидации нации,
- он обратил внимание на то, что страдания и траур консолидируют сильнее, чем триумф и успех,
- он указал на конститутивное значение забвения для конструирования национальной памяти,
- он проницательно отметил расхождение между научным исследованием и конструированием коллективной памяти. Конструкции национальной памяти уязвимы для исследований исторической науки; между мифологизацией прошлого и его научной объективацией, по мнению Ренана, существует конфликт и несовместимость. Я воспользуюсь этим важным замечанием, чтобы совершить небольшой экскурс, характеризующий взаимоотношение памяти и истории.

## Экскурс: память и история

Историк Райнхарт Козеллек показал в ряде основополагающих исследований по исторической семантике, что понятие «истории» в его современной трактовке появилось лишь во второй половине XVIII века. Слово «история» Козеллек отнес к собирательным существительным единственного числа, которое в качестве *plurale tantum* заменило множество различных «историй». Эти истории, каждая из которых рассказана с определенной точки зрения, впадают, будто отдельные потоки, в море обобщающей истории. Образ моря заимствован у Мориса Хальбвакса, отделяющего понятие «коллективной памяти» от «истории» в смысле «исторической науки». Мир истории, писал он, «подобен океану, в который впадают все частные истории. ... Собрать в единую картину всю совокупность прошлых событий можно, только изымая их из памяти групп, хранивших воспоминания о них...»<sup>35</sup>

Эту оппозицию Хальбвакса между памятью и историей углубил шестью десятилетиями позже Пьер Нора во введении к своему монументальному труду «*Les Lieux de mémoire*». По его словам, «память» и «история» далеки «от того, чтобы быть синонимами. ... Память – это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим. История же – это репрезентация прошлого. Память помещает воспоминание в сакральное пространство, история его оттуда изгоняет, делая прозаическим. Память порождается той социальной группой, которую она сплачивает... Напротив, история принадлежит всем и никому, что делает универсальность ее призванием»<sup>36</sup>.

Подобный антагонизм между историей и памятью не универсален, он сам историчен. Память и история разделились лишь тогда, когда в XIX веке возникла историческая наука как профессиональный дискурс и они открыли друг в друге свою противоположность. Для всех более ранних форм историописания характерно то, что они сознавали себя как разновидность воспоминания, как сохранение памяти. Поэтому в древности понятия «история» и «память» пересекаются. От Античности до Нового времени в историописании постоянно подчеркивается, что его главной функцией служит сохранение памяти; историография считала своей задачей легитимировать генеалогию правящей династии, институции или государства, засвидетельствовать их преемственность отсылкой к славному прошлому. Первич-

---

<sup>34</sup> Anderson, *Imagined Communities*.

<sup>35</sup> Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 72f. См. также русский перевод: Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2 (<http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2-pr.html>).

<sup>36</sup> Nora, *Geschichte und Gedächtnis*, 12f. См. также: Нора П. Проблематика мест памяти (<http://ec-dejavu.ru/m-2/Memory-Nora.html>).

ной функцией историографии было то, что ныне именуется «исторической политикой» или «политикой прошлого»<sup>37</sup>; речь шла о конструировании такой памяти, которая в качестве «служанки власти»<sup>38</sup>, заложив фундамент политического сообщества, обслуживает политические интересы правящей верхушки в настоящем.

Цицерон видел в историописании оружие против забвения. Эта формула, превратившись в устойчивый топос, определяла самосознание историографов вплоть до Нового времени. Подобное самосознание продолжало в письменных исторических трудах важнейшую функцию устных исторических преданий: деяния (*res gestae*) героев и царей, воспетые бардами, записывались в хрониках, чтобы спасти эти деяния от забвения, чья мертвых и сохраняя память о них. Слияние памяти и истории в мифе характерно для устной исторической культуры, а также для историографии древних государств.

В качестве примера ослабления связи между историей и памятью можно привести греческого историка Геродота. Во вступительной фразе к своему историческому труду он называет его «*Historiaí*» (что означает «критические разыскания»). Несмотря на обозначение своей позиции, Геродот подчеркивает во вступлении традиционную связь между памятью и историей. История остается и у него припоминанием, к тому же память прочно увязана с понятием «слава» (*kleos, fama*). Геродот записывает свои истории, дабы «прошедшие события с течением времени не пришли в забвение...»<sup>39</sup> А далее он продолжает: «и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности». Подобная формулировка уже содержит в себе коренной сдвиг, ибо хотя в ней и подчеркивается прежняя ориентация историографии на удержание в памяти, однако по существу эта ориентация тут же и отменяется. Указание на эллинов и варваров свидетельствует, что историографический проект Геродота отказывается от узкого этноцентрического взгляда на события. Круг адресатов, для которого Геродот осуществляет свои исторические разыскания, уже не определен однозначно. Тем самым ослабляется идентификационная основа, являющаяся фундаментальной предпосылкой для конструкций сохранения памяти<sup>40</sup>.

Индивидуальные и коллективные воспоминания осуществляются определенным субъектом, усиливая его самосознание. Поэтому мемориальная функция историографии всегда нуждается в эксклюзивной точке зрения, в определенной перспективе и идентичности. А у потомков, которых имеет в виду Геродот, уже расплываются четкие контуры этой идентичности. Мемориальная функция историографии расширяется, превращаясь в неспецифическую когнитивную функцию. Речь идет больше о знании, нежели о памяти, более о *curiositas*, нежели о *memoria*. Это подтверждается продолжением приведенной вступительной фразы: «в особенности же то, почему они вели войны друг с другом»<sup>41</sup>. Эта эксплицитная увязка деяния с причиной указывает на новую, просветительскую функцию историописания. Геродот стремится заглянуть за внешнюю сторону событий, вскрыть их причины и закономерности, из чего выводится универсальное знание о побудительных мотивах и о формах человеческой деятельности.

Обращаясь к прошлому, Геродот выходит за узкий горизонт собственных интересов, чем ослабляет узы между историей и идентичностью, а в тенденции и вовсе устраняет их. По мере того, как историография сближается с метаперспективой и концепцией универсального знания, она удаляется от памяти. При этой расстыковке этнографический взгляд выходит за

<sup>37</sup> *Frei, Vergangenheitspolitik.*

<sup>38</sup> *Plumb, Zukunft der Geschichte.*

<sup>39</sup> *Herodot, Historien, 1.*

<sup>40</sup> Поэтому в Античности Геродота упрекали за «филоварваризм»; см.: *Plutarch, De Malignitate Herodoti, 12 (857A).*

<sup>41</sup> *Ibid.* «Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом».

горизонт собственных потребностей, обращаясь к чужим народам и культурам, проникаясь к ним совершенно новым интересом. Импульсом для подобного историописания служит историческая любознательность, а само историческое знание расширяется в тенденции до бесконечности. Для этого знания уже нет четко очерченной коллективной идентичности, которая присваивает его себе. Происходит не только отказ от специфической точки зрения – сам письменный дискурс покидает привычную дислокацию, выходит за пределы архива при государе. В конечном счете, как подчеркивает Нора, такое знание принадлежит «всем и никому», а универсальность становится ее «призванием». История, отказавшаяся от связи с памятью и идентичностью (а именно это подразумевается методологическим императивом «объективности»), становится универсальной памятью человечества, и ее местом служит научный архив<sup>42</sup>.

«Историю, – пишет Морис Хальбвакс, – можно представить как универсальную память человеческого рода. Но универсальной памяти не существует. Носителем всякой коллективной памяти является группа, ограниченная в пространстве и времени. Собрать в единую картину всю совокупность прошлых событий можно, только изымая их из памяти групп, хранивших воспоминания о них, перерезая те нити, которыми они связаны с психологией тех социальных сред, в которых они произошли, оставляя от них одну только хронологическую и пространственную схему»<sup>43</sup>.

Хальбвакс указывает на эту восходящую к Геродоту традицию критической историографии, которая в XIX веке привела к возникновению академической научной дисциплины в виде дискурса, сформировавшего собственные стандарты дискурсивной истины и авторитетности независимо от политических влияний. Несмотря на идеал объективности, профессиональный историк, естественно, не свободен от определенных пристрастий, лояльностей или предрассудков. Новые стандарты при критическом изучении прошлого не исключают, что историческое исследование может способствовать формированию нации и даже видеть свою задачу в том, чтобы «воссоздать для государства, для народа его собственный образ»<sup>44</sup>.

История в XIX веке, вопреки опасениям Ницше, во многом содействовала формированию коллективной идентичности, она порождала и усиливала чувство коллективной принадлежности. Это отнюдь не релятивирует идеал исторической объективности, который, по словам Бернарда Льюиса, не в последнюю очередь состоит в том, чтобы сознавать, насколько труден подобный идеал, не позволяющий «потворствовать своим предубеждениям, а заставляющий распознавать и преодолевать их»<sup>45</sup>.

## Сближения между историей и памятью в тени Холокоста

Личные воспоминания долгое время не считались серьезным источником для исторического исследования; напротив, историк стремился воссоздать объективную картину событий вопреки субъективным воспоминаниям, пристрастным и неизменно искажающим реальность<sup>46</sup>. Воспоминания и память являлись противниками ученого-историка. Но после Холокоста здесь произошел коренной перелом. С 1980-х годов можно наблюдать последовательное сближение истории и памяти. Они уже не кажутся полярными понятиями, а образуют новые синтетические формы. Подобное сближение объясняется принципиальным повышением ценности воспоминаний и устных преданий. Позитивистская историческая

---

<sup>42</sup> Nora, *Geschichte und Gedächtnis*, 12f.

<sup>43</sup> Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 72f.

<sup>44</sup> Иоган Густав Дройзен, цит. по: Kocka, *Erinnern – Lernen – Geschichte*, 72.

<sup>45</sup> Lewis, *History*, 52. Об объективности историков см.: Novick, *That Noble Dream*.

<sup>46</sup> Направление «Oral History», ставшее с 1960-х годов новой парадигмой исторических исследований, в известной мере предвосхитило описанные здесь тенденции.

наука упирается в свои границы там, где умолкают ее источники. Преодолеть эти границы помогают устные свидетельства и предания, особенно тогда, когда в постколониальных странах оказывается разрушенной местная культура или когда после геноцида возникает посттравматическая ситуация и архивные документы не в состоянии зафиксировать пережитое. В таких обстоятельствах повышается ценность живого опыта, личных воспоминаний, субъективных свидетельств, особенно значимость морального свидетеля, который на собственном примере хотя бы отчасти испытал то, что выпало на долю жертв<sup>47</sup>.

В качестве примера нового сближения между памятью и историей в тени Холокоста можно назвать работы историка Саула Фридендера, который, пережив Холокост, написал потрясающую книгу воспоминаний<sup>48</sup>. К тому же он является одним из учредителей публикуемого с 1989 года журнала «History and Memory», где вопросы официальной коммеморации и государственной политики рассматриваются как важная новая тема исторических исследований. Имя Саула Фридендера связано и со «спором историков», публичной дискуссией, которая развернулась в 1986 году в немецкой прессе между немецкими историками и интеллектуалами по вопросу о правильном освещении Холокоста как ключевого исторического события. По сути, обсуждалась альтернатива: историзация или сакрализация. Следует ли отдать Холокост историкам, чтобы приобщить его к универсальному архиву науки, или же он должен занять свое место в коллективной памяти? Здесь опять напрашиваются процитированные слова Пьера Нора: «Память помещает воспоминание в сакральное пространство, история его оттуда изгоняет, делая прозаическим». Постулат абсолютной уникальности Холокоста, усиленный (ныне уже оспариваемым) запретом на какую-либо сравнимость, обязывал закрепить транснациональное и передаваемое из поколения в поколение воспоминание о нем в «памяти всего человечества». Но тем самым возникал парадокс, ибо до сих пор считалось, что именно эта универсалистская перспектива растворяет идентичность носителя памяти, а следовательно, и самую память.

Когда заходит речь о Холокосте, то память рассматривается на двух различных уровнях – как опыт, пережитый уцелевшими людьми, и как заповедь человечеству помнить об этом событии. Саул Фридендер указал, что только рост общественного внимания к воспоминаниям людей, переживших Холокост, оказался решающим импульсом для постепенного отхода профессиональной историографии от сугубо «цеховых» проблем в изучении нацистского государства к трудным вопросам функционирования машины уничтожения людей в этом государстве. Фридендер даже считает, что именно массовая культура и средства массовой коммуникации «заставили корпорацию историков в конце семидесятых годов уделять все большее внимание изучению Холокоста»<sup>49</sup>. Наконец, Фридендер показал, что новое сближение между историей и памятью будет иметь последствия для развития новых форм историографии. В его истории Холокоста взгляд на судьбы людей, связанных с этой темой, акцентирует их роль в качестве жертв или палачей. Учет индивидуального опыта и личных воспоминаний позволяет разрушить иллюзию когерентной исторической конструкции, чтобы продемонстрировать неустранимую полифонию и противоречивость описываемого опыта. Это ведет к мультиперспективному отображению исторических событий, при котором научное объяснение происходящего смыкается с многообразием субъективных переживаний и личного опыта<sup>50</sup>. Отчасти такой подход в 1960-е годы уже реализовывался в проекте *Oral History*. Но в связи с изучением Холокоста понятие «свидетельства» («testimony»)

<sup>47</sup> См. главу 2.

<sup>48</sup> Friedländer, When Memory Comes.

<sup>49</sup> Friedländer, Im Angesicht der «Endlösung».

<sup>50</sup> По словам Ханса Фагета (*Vaget, Saul Friedländer*), речь здесь идет о «таком новом переплетении истории и памяти, когда происходит взаимопроникновение голосов памяти и требований историографии как научной дисциплины, благодаря чему они и стимулируют друг друга», 18.

тех людей, кто пережил Холокост, приобрело гораздо большую значимость по сравнению с самими работами по «устной истории»; можно даже говорить о своего рода сакрализации этих «свидетельств», поскольку они связывались с особой мемориальной функцией. Ведь в этих свидетельствах важны не столько индивидуальные судьбы или социальные процессы, которые ранее упускались из виду корпорацией историков, сколько возможность вернуть голос жертвам, людям, которых заставил умолкнуть и уничтожил национал-социализм.

Таким образом, наводятся мосты над ранее непреодолимой пропастью между научно-исторической и мемориально-ориентированной трактовкой прошлого. Субъективный опыт и объективный анализ уже не считаются несоединимыми, они дополняют друг друга. Ныне в исторической науке общепринято признание значимости личных свидетельств, поскольку они не только служат дополнительным источником для изучения событий прошлого, но и мемориализуют перспективу самих жертв. Рикер и Фридлендер подчеркнули значение памяти для историка, для которого личные свидетельства и личные воспоминания являются побудительным импульсом как для исторического исследования вообще, так и для изучения Холокоста в частности. Историк не может и не должен пренебрегать личными воспоминаниями, иначе в случае Холокоста его исследование превратится в абстракцию, столь же оторванную от того, что тогда переживалось людьми, сколь и от возможности восстановить их для субъективного сопереживания сегодня.

Итак, можно отчетливо выделить три момента, когда историческое исследование может быть дополнено мемориальной перспективой:

- акцентирование эмоционального компонента и индивидуального переживания;
- акцентирование мемориальной функции исторического исследования как памяти;
- акцентирование этической ориентации.

Фридлендер подчеркивает, что «при его подходе имплицитное или эксплицитное использование моральных категорий неизбежно». Тем самым происходит морализация истории, а это обнаруживает у историографии наряду с функциями героизации и просветительства третью функцию, которую мы вправе назвать «моральной». Она связана с категориями свидетельствования, совести и ответственности. Это соответствует тому определению, которое дает исторической науке Йохан Хёйзинга в эссе «Об определении понятия “история”»: «История – это духовная форма, в которой культура отдает себе отчет о своем прошлом»<sup>51</sup>. Хёйзинга еще раз подчеркивает в своем определении тесную взаимосвязь между прошлым, памятью о нем и коллективной идентичностью. Общество отдает себе отчет о *собственном* прошлом, а не о чьем-либо ином. История в таком понимании является формой коллективного самоотчета, а при этой принципиальной привязке к коллективной идентичности – формой воспоминания о прошлом. Подобная функция исторического исследования обрела новое значение для посттравматической ситуации. После пережитой катастрофы историк оказывается не просто одним из повествователей (или, как называет его Хейден Уайт, «teller of tales»), а еще и адвокатом и судьей, каким его видит Карло Гинзбург; Питер Бёрк называет его «remembrancer». В средневековой Англии так именовался чиновник, который напоминал налогоплательщикам о том, о чем они охотно забывали, – о долгах перед казначейством. Причисляя себя к тому же направлению исторической науки, Бёрк увязывает в ней научно-критическую и моральную функции: «Я предпочитаю рассматривать историка как хранителя неудобных фактов, скелетов в шкафу социальной памяти»<sup>52</sup>.

Нынешняя ситуация характеризуется не абсолютным превалированием истории или памяти, а их сложным взаимодействием в качестве двух конкурирующих и корректирующих друг друга форм обращения к прошлому, особенно травматическому прошлому, с уче-

<sup>51</sup> Huizinga, Concept of History, 9. Благодарю за эту ссылку Яна Ассмана.

<sup>52</sup> White, Metahistory; Ginzburg, Der Richter und der Historiker; Burke, History as Social Memory, 110.

том всех функций – мемориальной и моральной, которые соединяют историю с памятью, и научно-критической, отличающейся от обеих названных функций. История и память, писал Нора, во всем являют свою противоположность. Возможно, так оно и есть, однако он не разглядел, что они взаимозависимы и могут выполнить свою задачу, только взаимодействуя друг с другом. Говоря словами Чарльза Майера, «память мотивирует работу историка, историческое исследование утилизирует память»<sup>53</sup>. Историческое исследование обязано памяти своей значимостью и ценностной ориентацией, память обязана историческим исследованиям своей верификацией и коррективами.

## Культурная память

Мой последний раздел, посвященный культурной памяти, я вновь хочу предварить пессимистической сентенцией сэра Томаса Брауна, который в середине XVII века сказал: «Наши отцы обретают свою могилу в нашей короткой памяти и с грустью рассказывают нам, как мы будем погребены в наших потомках. Надгробные камни говорят правду скудные сорок лет. Поколения исчезают быстрее, чем деревья, и даже старинное семейство не способно прожить дольше трех дубов»<sup>54</sup>. Браун напоминает, что забвение является принципом жизни. Процесс постоянного забвения оказывается не только частью нормальной социальной реальности, но и предпосылкой самой жизни как выживания, что относится как к отдельному индивиду, так и к коллективу в целом. Забвение, происходящее в голове отдельного человека, характерно и для общества, что избавляет последнее от болезненных переживаний, помогает преодолеть конфликты, освобождает место для нового, без чего невозможно решать насущные задачи. Это особенно важно для культуры, которая настроена на модернизацию с ее неумолимыми ритмами обновления и устаревания, что делает забвение центральным элементом (не только западной) культуры. Мы постоянно по умолчанию отказываемся от устаревшей продукции ради новинок: одежды, мебели, стиральных машин, компьютеров, их программного обеспечения; и точно так же постоянно и неизбежно в ходе социальной и культурной эволюции меркнут и исчезают воспоминания, переживания, произведения искусства, системы научного знания<sup>55</sup>.

Но это не вся правда. Забвение является не просто неизбежным явлением, как бы сопутствующим естественному ходу вещей, росту, самообновлению; забвение представляет собою также целенаправленную стратегию развития культуры. Забвению подлежат еретические книги, попавшие в индекс запретных текстов, изданный католической церковью, так же как сами еретики, отлученные от католической церкви<sup>56</sup>. Забыты не только труды и имена тех, кто после смены политических ценностей или научных парадигм выпал из канона человеческих достижений, признававшихся истинными и значительными. Наконец, забываются те, чьи деяния затмеваются очень строгим и эксклюзивным отбором: Граупнер оказывается в тени Баха, а Игнац Хольцбауэр – в тени Моцарта.

Социолог Зигмунт Бауман определил центральной задачей культуры «превращение преходящего в вечное»<sup>57</sup>. Сохранение в памяти становится все менее вероятным, оно тре-

---

<sup>53</sup> *Maier*, *A Surfeit of Memory?*, 143.

<sup>54</sup> *Browne*, *Hydriotaphia*, 150.

<sup>55</sup> *Weinrich*, *Lethe*. О теме «забвение как ресурс» см. главу 2.

<sup>56</sup> *Wolf*, *Index*.

<sup>57</sup> Вступительный доклад Бернхарда Гизена на «Мастер-классе в Констанце», организованном в сентябре 2002 года. В своей работе «Liquid Modernity» Бауман высказал мысль, что устойчивые объекты, символизирующие вечность, были характерны для долговременных ориентаций «стабильного модерна» и что теперь данная временная перспектива все больше уступает место кратковременным ориентациям «текущего модерна» – *Ibid.*, 125. Если бы это было так, то в нашей культуре не осталось бы музеев, библиотек, архивов и памятников, не говоря уж об императиве не забывать о Холокосте, адресованном неопределенному будущему.

бует все больших усилий, особых институций и средств. Обобщая, можно утверждать, что во всех культурах изобретаются специальные системы, которые страхуют от высказанного Брауном опасения по поводу ползучего универсального забвения. В устных и письменных культурах создаются символические средства для накопления и воспроизводства знаний, необходимых, по мнению того или иного общества, для формирования и сохранения его культурной идентичности. Такие понятия, как «традиция», «предание» или «культурное наследие» (англ. «legacy» и «heritage», фр. «patrimoine»), подчеркивают центральное значение в культурном проекте этого стремления к «увековечиванию». Заменяя указанные термины понятием «культурная память», мы выявляем динамику припоминания и забвения, которая всегда присутствует в культуре. Обеспечение сохранности неизменно подразумевает свою противоположность – отбор, отбрасывание и уничтожение, а также более мягкие формы забвения: пренебрежение, деформацию и потерю.

Как же появляется культурная память? Как из индивидуальных воспоминаний, деяний, достижений возникает тот целостный комплекс, который не конструируется заново каждым поколением или каждой эпохой, а сохраняется на протяжении многих веков? Чтобы ответить на этот вопрос, следует вновь обратиться к индивидуальным воспоминаниям и их меняющемуся социальному горизонту. Пока воспоминания не обрели эксплицитную форму и не попали во внешние накопители, они остаются зыбкими и хрупкими. Зачастую воспоминания меркнут и рассеиваются еще при жизни человека, а со смертью их носителя теряются безвозвратно. После смерти исчезают и материальные следы прожитой жизни. Старые вещи уносятся из квартиры на барахолку. Людей на снимках в старом фотоальбоме уже никто не может опознать. Через восемьдесят – сто лет семейная память изглаживается «естественным путем», чтобы в свою очередь уступить место воспоминаниям следующих поколений. Разумеется, утрачивается не все сразу из того, что напоминает об ушедших: такие вещи, как мебель, письма или фотографии, на которые опирается семейная память, могут храниться и дольше, чем тремя поколениями. Но есть отчетливое различие между материальными носителями, с одной стороны, и живыми воспоминаниями, с другой, ибо последние, по мнению Зигфрида Кракауэра, могут сохраняться только посредством речевого общения. Он подробно проанализировал это различие на примере фотографии бабушки. Кракауэр констатирует, что фотография, до мельчайших подробностей зафиксировавшая каждую рюшечку и складку на платье, являет собой полную противоположность живому воспоминанию. Фотография сохраняет внешнюю оболочку, мумифицируя ее. А живое воспоминание, качественно отличаясь от фотографической точности, поддерживается речевыми фрагментами, отдельными фразами или анекдотами. Это немного, но все же кое-что, что знают внуки о своей бабушке, пишет Кракауэр в своей автобиографической ретроспективе. Они знают, что «на склоне лет она жила в своей комнатухе с видом на старый город, что она показывала детям нарисованных танцующих солдат, что в ее жизни была скверная история, а еще они знают два ее достоверных высказывания, которые с некоторыми изменениями передаются из поколения в поколение»<sup>58</sup>.

Вещный контекст минувшей жизни обычно переживает самого человека. Именно это обстоятельство констатирует героиня одного американского романа XIX века, когда получает в наследство старинный секретер: «Этот предмет мебели, – говорит она своему новоиспеченному супругу, – некогда принадлежал отцу моей матери, а раньше его бабушке и прабабушке, теперь же он принадлежит тебе». В этих словах звучит не столько гордость из-за обладания новым имуществом, сколько неожиданное понимание парадокса длительности

<sup>58</sup> *Kracauer, (Die Photographie) // Ornament der Masse, 22.* Марианне Хирш (*Hirsch, Family Frames*) ввела понятие «пост-память» (*postmemory*), чтобы подчеркнуть значение фотографии как опоры для социальной памяти, в которой опыт-память индивидуума расширяется за счет опыта других членов семьи.



времени: «Насколько сильно сия незначительная вещь способна пережить своих достопо-  
чтенных владельцев!»<sup>59</sup> Вещи, которые оказались такими долгожителями по сравнению с их  
прежними владельцами и которые имеют высокую ценность функционального, материаль-  
ного или сентиментального характера, входят во все новые ансамбли и контексты предме-  
тов. Последним из подобных контекстов, которые сохраняют такие реликты от разрушения  
и забвения, служит музей или архив. Музей, архив или научная библиотека является куль-  
турным институтом, где общество хранит реликты и следы прошлого после того, как они  
теряют живую связь со своими прежними контекстами. К числу таких предметов относятся  
книги, письма, рукописные свидетельства, а также картины, фотографии и другие медиаль-  
ные носители информации. Выпадая из прежнего функционального контекста, они стано-  
вятся безмолвными свидетелями прошлого, которые подлежат новому толкованию со сто-  
роны экспертов.

<p><b>Социальная память</b> биологические носители ограничение во времени (80 — 100 лет) межпоколенческий характер коммуникации воспоминания, передающиеся посредством рассказов (conversational remembering)</p>	<p><b>Культурная память</b> материальные носители без ограничения во времени транспоколенческий характер коммуникации символы и знаки, монументы, годовщины, ритуалы, тексты, картины</p>
---	---

## Накопительная и функциональная память

Если живые воспоминания безвозвратно утрачиваются с уходом их носителя, для мате-  
риальных следов культуры существует шанс на «вторую жизнь» в институциях вне пре-  
жнего функционального контекста<sup>60</sup>. То, что находит свое место в музеях, библиотеках и  
архивах, собирается, хранится и каталогизируется там, получает шанс на необычайное про-  
дление своего существования. Однако предпосылки и условия для возникновения культур-  
ной памяти описываются таким образом еще весьма неполно. Ведь культурная память созда-  
ется не только задним числом, посредством собирания и сохранения предметов прошлого,  
но и посредством целенаправленного отбора и формирования того, что должно быть пере-  
несено из наших дней в будущее на неопределенный срок. Чтобы лучше понять оба назван-  
ных аспекта культурной памяти, следует провести различие в динамике культурной памяти  
между «накопительной памятью» и «функциональной памятью» общества. Это различие  
отражает противоречивую структуру памяти, в которой сочетаются, взаимно проникая друг  
в друга, припоминание и забвение. Ведь многое из того, что мы забываем, утрачивается не  
навсегда, а оказывается лишь временно недоступным<sup>61</sup>. То, что в индивидуальной памяти  
погружается в неразличимость забвения, при определенных обстоятельствах может вновь  
всплыть на поверхность, как пирожное «мадлен» пробудило в лирическом герое Пруста  
воспоминания о глубоко забытом. Зачастую мы называем забвением всего лишь латентную  
память, к которой мы потеряли пароль; если он случайно находится, то к нам неожиданно  
возвращается кусочек чувственно осязаемого прошлого. О подобном возврате можно гово-  
рить тогда, когда определенные элементы, осевшие в накопительной памяти, по-новому  
актуализируются в сознании, причем, наоборот, именно эти сохранившиеся элементы фор-  
мируют нынешнюю мысль. Говоря словами Вальтера Беньямина, следы прошлого, контак-  
тируя с нынешней мыслью, порождают состояние «читаемости». Возникают все новые и  
новые виды «избирательного сродства» между продолжающимся настоящим и прошлыми

<sup>59</sup> Warner, *The Wide, Wide World*, 583.

<sup>60</sup> Fisher, *Local Meanings*.

<sup>61</sup> Юнгер (Jünger) говорит в своей книге «Gedächtnis und Erinnerung» о «сберегающем забвении» (Verwahrensvergessen).

эпохами. Ту же роль, которую, по определению Пруста, «непроизвольная память» («*mémoire involontaire*») исполняет для индивидуума, архив или накопительная память играет для культурной памяти: хранилище для латентных воспоминаний, час которых уже миновал или еще не настал. Прустовской непроизвольной памяти соответствуют на уровне культуры материальные реликты минувших эпох, уже вышедшие из употребления и не интегрированные в настоящее, но все еще где-то существующие. Ведь то, что в определенный момент времени общество выбраковывает, лишает своего внимания и чем оно пренебрегает, еще не совсем утрачено и забыто; материальные следы могут быть собраны и сохранены для другой эпохи, когда они будут вновь открыты и заново истолкованы.

Различие между накопительной и функциональной памятью можно наглядно продемонстрировать на примере художественного музея, который в своей постоянной экспозиции выставляет определенный набор картин, закрепляя его в сознании и памяти посетителей; однако в музейных запасниках хранится гораздо большее количество художественных произведений различных жанров и эпох. Такой музей выполняет две четко различаемые функции: во-первых, это функция ценностного *канона* с его отражающей и формирующей вкусы ориентацией, а во-вторых, это функция исторического *архива*. Сохранение, консервация вещей является лишь одной стороной культурной памяти, ее другая сторона состоит в строгом отборе, активной оценке и индивидуальном освоении. Функциональная память страдает постоянным дефицитом места. Попадающее туда – от канона библейских текстов до канона литературной классики – проходит жесточайшую селекцию. Процедура «канонизации», которая подразумевает наряду с селекцией также фиксацию и ауратизацию текстов или картин, обеспечивает им место не только в пассивной, но и в активной памяти общества. Ведь канонизация означает еще и принятие на себя трансисторических обязательств снова и снова продолжать прочтения и толкования. Поэтому, несмотря на динамику ускоренных инноваций, то, что входит в функциональную память, остается в программах учебных заведений, в репертуарных планах театров, в музейных залах, в концертных или издательских программах. То, что заняло свое место в функциональной памяти общества, претендует на все новые постановки, выставки, на все новые прочтения, толкования, обсуждения. Подобное сохранение культурных артефактов и обращение к ним приводят к тому, что некоторые из них не становятся чуждыми, полностью безмолвными, а ревитализируются из поколения в поколение через соприкосновение с меняющейся современностью.

Накопительная память также хранит лишь малую часть культурного наследия. Она тоже всегда является продуктом забвения; и здесь срабатывают механизмы отбора, обесценивания, разрушения и утраты. Но она предоставляет гораздо больше места и не производит столь жесткой селекции, поэтому накопительная память библиотек и архивов оказывается заполненной до предела. Подобная наполненность накопителя, как заметил уже Монтень, а позднее Ницше, является оборотной стороны его пустоты. Консервация и хранение служат необходимой предпосылкой для культурной памяти; однако лишь индивидуальное восприятие, оценка и усвоение сохраненных материалов, как это происходит благодаря средствам массовой информации, культурным и образовательным учреждениям, делают ее культурной *памятью*. Накопительная память – это архив культуры, где хранится определенная часть материальных следов минувшего времени, утративших живую и контекстуальную связь со своими эпохами. Визуальные или вербальные документы становятся немymi свидетелями прошлого, ибо утрачены связанные с ними повествования и воспоминания. Это содержимое накопительной памяти резко отличается от культурных артефактов, хранящихся в функциональной памяти, ибо последние особенно защищены от процессов забвения и отчуждения. Разумеется, институционально обеспеченная долговременность артефактов не исключает их возвращения в культурную память. Это происходит благодаря тому, что граница между функциональной и накопительной памятью не является герметично непроницаемой, эта гра-

ница может быть преодолена в обе стороны. Элементы функциональной памяти, которая активизируется волей и сознанием, постоянно уходят в архив, если к ним падает интерес; а из «пассивной» накопительной памяти сделанные в ней открытия вновь возвращаются в функциональную память.

Структура культурной памяти определяется напряженным взаимоотношением между функциональной и накопительной памятью, между припоминанием и забвением, между сознательным и бессознательным, между явным и латентным. Подобная динамика делает культурную память гораздо более сложным образованием, гораздо более изменчивым и одновременно более гетерогенным, хрупким и спорным, чем национальная память, ориентированная на единство и однозначность. Предназначение как национальной, так и культурной памяти заключается в передаче опыта и знаний из поколения в поколение, благодаря чему формируется долговременная социальная память. Но оба вида памяти различаются самими формами своей репродукции. Если политическая память достигает стабилизации за счет чрезвычайной плотности содержания, высокой символической интенсивности, коллективных ритуалов и нормативной обязательности, то культурная память характеризуется необходимым многообразием воплощения в текстах, визуальных образах, трехмерных артефактах. Оба вида памяти базируются на *символических средствах*, которые обеспечивают либо «долгосрочность» с помощью таких технологий сохранения, как письменность и изображение, либо «повторяемость» с помощью таких перформативных технологий, позволяющих осуществлять обновление, как ритуал, участие и усвоение. Политическая память отдает предпочтение коллективным формам усвоения, а для культурной памяти центральную роль играют индивидуальные способы обращения к ней.

Содержимое культурной памяти – локализованное в виде библиотек, коллекций, скульптур или архитектурных сооружений и темпорализованное в виде празднеств, обычаев и ритуалов – нуждается по ходу истории в постоянном истолковании, обсуждении и обновлении, поскольку это содержимое усваивается следующими поколениями и должно соответствовать актуальным потребностям, вызовам современности. Политическая память имеет тенденцию к унификации и инструментализации, а вот культурная память в силу своих медиальных и материальных свойств противится подобному сужению. Содержимое культурной памяти невозможно подвергнуть радикальной унификации. Это не позволяет сделать само устройство накопительной памяти, которая вбирает в себя именно то, что утрачивает актуальные связи и тем самым открывает в себе историческое измерение. То же можно сказать и о функциональной памяти, чьи компоненты принципиально открыты для множества различных толкований и должны осмысляться заново, опираясь на множество различных индивидуальных позиций и многообразие опыта.

<b>Культурная память</b>	
<p><b>Функциональная память</b>  <i>Обеспечение повторяемости (символические практики)</i>                      Традиции                      Ритуалы                      Канонизация артефактов</p>	<p><b>Накопительная память</b>  <i>Обеспечение долговременности (материальные репрезентации)</i>                      Книги, картины, фильмы                      Библиотеки                      Музеи                      Архивы</p>

## Резюме

Подведем итоги нашего обзора различных форм памяти: переход от индивидуальной памяти к коллективной нельзя совершить за один шаг, на этом пути существуют различные ступени, каждая из которых нуждается в детальном рассмотрении. Каждая ступень обретает контуры соответствующей «Мы» – группы, с которой мы в качестве индивидуума себя соотносим и которая влияет на нашу память и идентичность. Определены четыре носителя специфических форм памяти: индивидуумы, социальные группы, политические сообщества, а также культуры. На каждом из четырех уровней возникают идентичности со своими – всякий раз иными – значениями, императивами и шириной охвата; эти идентичности не являются взаимоисключающими, однако их отношения друг с другом могут быть конфликтными и напряженными.

Благодаря причастности индивидуума к различным идентичностям наша память вбирает в себя гораздо больше того, что засвидетельствовано непосредственным личным опытом. Даже память, накопленная личным опытом, уже базируется на чужом опыте, пронизана им, поскольку эта память формируется в результате коммуникативного обмена, а потому должна иметь возможность для взаимных состыковок и подтверждений. Усваивая историю, «увиденную через призму идентичности», память, основанная на эпизодическом опыте, расширяется за счет коллективной памяти. Хотя оба вида памяти, основанной на личном опыте и расширенной посредством обучения, поначалу не имеют прямой взаимосвязи, они и не являются совершенно разобщенными. Когнитивные компоненты знания входят в состав политической и культурной памяти благодаря тому, что возникает связь с собственной идентичностью индивида и содержанием его личного опыта, а причастность к культурной и политической памяти обеспечивается мемориальными ритуалами. Человек, регулярно участвующий в ритуальных маршах североирландских протестантов по Белфасту, которые ежегодно совершаются по различным праздникам, или ученик, отправляющийся со своим классом на экскурсию в Аушвиц, чтобы своими глазами увидеть исторический мемориал, преодолевает в себе барьер между памятью, основанной на личном опыте, и коллективной памятью. Первичный опыт дополняется при этом опытом вторичным<sup>62</sup>.

В ответ на критические и скептические высказывания, которые считают понятие «коллективной памяти» недопустимой метафорой, приводились два принципиальных аргумента, позволяющих говорить в данном случае именно о «памяти»: связь с *идентичностью* (и, следовательно, с эмоциями и аффектами) и *диалектика памяти и забвения*, которая обуславливает на всех уровнях напряженную динамику лабильности и изменчивости. Моя собственная критика понятия «коллективной памяти» относится не столько к его предполагаемому мистицизму и метафоричности, сколько исключительно к его неопределенности, из-за чего было сделано предложение заменить его понятиями «социальной» и «политической» или «национальной» памяти.

Введено различие трех основ памяти: биологическая нейронная система человеческого мозга, существующая исключительно на индивидуальном уровне; социальная система физического взаимодействия и речевой коммуникации, обеспечивающая возникновение социальных групп; система символической артикуляции и технических средств, создающая не только возможность преодоления пространства за счет дистанционной коммуникации, но и возможность передачи культурного содержания на протяжении долгого времени. Все три основы задействуются везде, где фиксируется приобретенный опыт, чтобы иметь возмож-

---

<sup>62</sup> Мы вернемся к данной постановке вопроса в разговоре о пересечениях между индивидуальной и коллективной памятью.

ность вновь возвращаться к нему, совершая новые циклы. Коммуникативный цикл социальной памяти имеет темпоральное ограничение; коммуникативный цикл культурной памяти потенциально не ограничен во времени при условии сохранности накопительной техники и функциональной надежности соответствующих институций. Однако одной лишь сохранности носителей информации для функционирования культурной памяти недостаточно, должен постоянно осуществляться перевод этой информации в акты коммуникации и приобретения опыта.

Подобно тому, как интернет делает возможной коммуникацию через большие расстояния в режиме реального времени, культурная память обеспечивает во временной протяженности коммуникацию, которая формирует идентичность. Этим создаются предпосылки для коммуникации за пределами жизненного срока и без непосредственного межличностного контакта; это означает, что мы никогда не являемся современниками исключительно своей собственной эпохи, ибо пользуемся опытом прежних времен, можем критически усваивать знания и умения, накопленные на прежних этапах человеческого развития. Эти качества культуры за счет взаимодействия между тем, что она на время откладывает в сторону, и тем, к чему возвращается вновь, позволяют держать принципиально открытой границу между прошлым и настоящим. Культурная память является предпосылкой для коммуникации за пределами срока человеческой жизни, позволяя индивидууму по ходу исторического времени возвращаться к себе и встречаться с другими поколениями.

По нашему представлению, индивидуум причастен ко множеству разных «Мы» – групп и вбирает в себя различные групповые памяти, которые накладываются друг на друга и отчасти конфликтуют друг с другом. Подобное представление имеет и философскую основу, которая разрабатывалась прежде всего авторами, отвергавшими идею полной личностной автономии. К их числу принадлежал Ханс-Георг Гадамер, написавший: «Задолго до того, как мы осуществляем рефлексивное самоосмысление, мы естественным образом понимаем самих себя как живущих в семье, обществе, государстве...»<sup>63</sup> Аналогичную мысль о нераздельном пересечении индивидуальной и коллективной идентичности высказывал и Аласдер Макинтайр: «История моей жизни неизменно включена в истории тех сообществ, которые служат источником моей идентичности. <...> Поэтому я в значительной мере являю собой то, что унаследовано мной от других, их специфическое прошлое, которое до известной степени присутствует ныне в моей истории»<sup>64</sup>. Говоря иными словами, мы в значительной мере являем собой то, о чем помним и что забываем. При этом наша память служит не только частью памяти других людей, но и частью символического универсума культурных объективаций.

---

<sup>63</sup> *Gadamer, Wahrheit und Methode*, 261.

<sup>64</sup> *MacIntyre, Verlust der Tugend*, 295.

## 2. Основные понятия и топосы индивидуальной и коллективной памяти

Настоящая глава расширяет основы теории памяти. При этом центральное место отводится историческим условиям, психическим механизмам и политическим стратегиям конструирования памяти. Мы предпримем попытку определить некоторые из основных понятий и механизмов, характеризующих «грамматику» индивидуальной и коллективной памяти. Понятию «грамматика» отдается предпочтение по сравнению с типологией, которая ориентирована на создание полной и завершенной классификации. Под грамматикой здесь подразумевается прежде всего генеративный аспект, механизм порождения. Лингвисты трактуют грамматику как свод правил, позволяющий рассматривать речевые высказывания как коллективную психологическую, социальную и культурную конструкцию, дающую возможность понять механизм порождения речевых высказываний, а также опознать их правильность, что позволяет оценить успех или неуспех коммуникации. Конечно, о подобной императивности нельзя говорить при рассмотрении индивидуальных и коллективных конструкций памяти. Однако и в их основе находится некий свод правил, тесно связанный с нарративными образцами и «типами воспроизводства традиции»<sup>65</sup>. Каковы же – с точки зрения прагматики и риторики памяти – наиболее важные, аффективно насыщенные топосы, которые в определенных исторических ситуациях позволяют отреагировать на соответствующие вызовы? Можно ли установить связи между психическими механизмами памяти, с одной стороны, и социальными и политическими стратегиями памяти, с другой, выявить определенные базовые образцы, повторяемость которых позволяет осуществлять сравнения и делать обобщающие выводы? Подобная «повторяемость» структур, разумеется, не означает, что динамика индивидуальной и коллективной памяти задается некой универсальной и вневременной логикой. Напротив, выявляя определенные основные образцы и предпосылки для создания конструктов и конфигураций памяти, мы вместе с тем постараемся описать историю их развития и важнейшие поворотные моменты этой истории.

Разработка базовых теоретических понятий и образцов опирается на конкретные примеры, которые будут приводиться в виде кратких иллюстраций, а те, в свою очередь, отсылают к многообразию исследовательских работ особенно последнего десятилетия. Однако гуманитарно-научный дискурс о проблемах памяти может сложиться на этой богатой основе разнообразных исследований лишь в том случае, если удастся свести их воедино, извлекая результаты этих исследований из специфических предметных контекстов и преодолевая границы отдельных научных дисциплин<sup>66</sup>. Подобная сфокусированность на топосах памяти неизбежно ведет к определенному редуccionизму. Поэтому то, что в известной мере окажется исключенным из рассмотрения в этой части, будет восполнено во второй части книги, где мы намереваемся углубить изучаемую проблематику на ряде избранных конкретных примеров, взятых в их историческом и социальном контексте.

---

<sup>65</sup> Харальд Вельцер (*Welzer*, *Opa war kein Nazi*, 82 – 85) различает следующие типы передачи традиции: жертвенность, оправдание, дистанцирование, заморозка, преодоление.

<sup>66</sup> Значительный вклад в интеграцию различных направлений принадлежит Астрид Эрль (*Astrid Erll*, *Kollektives Gedächtnis*). О проблеме традиций междисциплинарных исследований см.: *Aleida Assmann*, *Vier Formen von Erinnerung*, 183.

## Кто вспоминает?

В уже упомянутой работе «Формы и традиции негативной памяти» Райнхарт Козеллек сформулировал три ключевых вопроса<sup>67</sup>:

*О ком следует помнить?*

*Что следует помнить?*

*Как следует помнить?*

Далее мы обратимся к четвертому вопросу: *Кто помнит?* Мы постараемся выяснить, каким образом определенная перспектива влияет на ту или иную конструкцию воспоминания? Существует ли своего рода психо-логика, формирующая воспоминания под воздействием гордости и стыда или вины и страдания? Какие политические аргументы и стратегии влияют на конструирование воспоминаний?

## Победители и побежденные

Чтобы охарактеризовать взаимоотношения между победителями и побежденными, вернемся вновь к речи Эрнеста Ренана с ее пронизательным анализом ситуации вокруг формирования нации на исходе XIX века: «Нация, как и индивидуумы, это результат продолжительных усилий, жертв и самоотречения. <...> Героическое прошлое, великие люди, слава (но истинная) – вот главный капитал, на котором основывается национальная идея»<sup>68</sup>.

Несложно указать те критерии отбора, которые выдвигались в отношении памяти национальным государством XIX века. Речь шла обычно об исторических эпизодах, укреплявших положительные представления нации о самой себе и соответствовавших определенным целеустановкам. Все, что не годилось для этого героического образа, подлежало забвению. Очевидно, о победах вспоминается легче, чем о поражениях. Это наглядно демонстрируют станции парижского метрополитена с их напоминанием о победах Наполеона, но отнюдь не о его поражениях. Напротив, в Лондоне, на родине Веллингтона, существует станция метро под названием «Ватерлоо», что лишним раз свидетельствует об избирательно-перспективном характере национальной памяти. Подобные мемориальные конструкты, закрепляющие в памяти исключительно собственные победы и исключительно поражения соседей, продлевают исторические конфликты далеко за пределы своего времени, что способно порой, при изменившихся политических условиях, вызывать периоды политической турбулентности. Когда в конце 2004 года отмечалось столетие «сердечного согласия» (Entente cordiale) между Англией и Францией, предназначенный для торжественной церемонии «зал Ватерлоо» в Букингемском дворце пришлось срочно переименовать в «музыкальный салон».

Однако это не означает, что национальная память вбирает в себя только славные победы. При определенных условиях центральными событиями национальных коммемораций могут стать и поражения. Эта мысль также отчетливо прозвучала в речи Ренана, которую мы уже цитировали: «Разделять в прошлом общую славу и общие сожаления, осуществлять в будущем ту же программу, вместе страдать, наслаждаться, надеяться, вот что лучше общих таможен и границ, соответствующих стратегическим соображениям... <...> Я сказал только что: “вместе страдать”. Да, общие страдания соединяют больше, чем общие радости. В деле национальных воспоминаний траур имеет большее значение, чем триумф: траур накладывает обязанности, траур вызывает общие усилия»<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Knigge, Frei, Verbrechen erinnern, 26.

<sup>68</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 56.

<sup>69</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 56.

Память побежденных – спустя всего лишь десятилетие после поражения французов от прусской армии под Седаном Ренан хорошо понимал это исходя из личного опыта – имеет более действенный потенциал, чем память победителей. Императивы, предъявляемые памяти, которая должна справиться с поражением, гораздо сильнее. Поэтому победу можно «проиграть», а поражение «выиграть». Ренан адресовал это предупреждение Пруссии, используя парадоксальную формулу: «*Vae victoribus!*» («Горе победителям!»)<sup>70</sup>. Поражение не обязательно разрушает представление коллектива о самом себе и даже, напротив, укрепляет национальную сплоченность. Действительно, о поражениях вспоминают с большим пафосом и богатым церемониалом именно тогда, когда национальная идентичность базируется на жертвенности. В таком случае воспоминание о пережитых страданиях и преступлениях сохраняется для того, чтобы активизировать чувство общности перед лицом внешнего давления, легитимировать собственные притязания и мобилизовать сопротивление. Наиболее ярким примером служат сербы, которые в память о поражении от Османской империи в битве на Косовом поле (1389 год) почитают павших героев как национальных святых в ежегодных ритуальных коммеморациях. Другим примером служат чехи, для которых поражение чешских протестантов в битве на Белой горе (8 ноября 1620 года) с католическим войском Габсбургов до сих пор остается одним из трагических лейтмотивов национальной истории. Не только у чехов или ирландцев, но и у поляков национальная память ориентирована на пережитые поражения. Польша даже получила титул «Мессия среди прочих наций». В таком виде поражения возвышают нацию, веками укрепляя ее волю к независимости по отношению к порабащивающей имперской державе. Мобилизирующая сила поражения играет важную роль и для жителей Квебека, франкофонного меньшинства англоязычной Канады. Напоминание о поражении генерала Монткальма в сражении против англичан (1759 год) до сих пор носит публичный, демонстративный характер: на автомобильных номерных знаках присутствует надпись «*Je me souviens*» («Я помню»). Жители Квебека заявляют этим, что не могут себе позволить нового поражения, поскольку речь идет о культурном выживании в исключительно англоязычном пространстве. В шестидесятые годы XX столетия Израиль после археологических раскопок восстановил захваченную некогда римлянами еврейскую крепость Масада, превратив ее в центральный историко-политический мемориал. Здесь память о поражении также служит мобилизирующей силой. Эта память не ослабляет волю, а укрепляет ее, ибо она связана с заповедью: «Никогда больше не оказаться в положении жертвы!»<sup>71</sup> Во всех подобных случаях историческая память нации обретает форму нарратива, мощный аффективный заряд которого не иссякает с веками, поскольку он регулярно подпитывается напоминаниями и ритуальными инсценировками. Сама же избранная историческая дата приобретает характер мифического первоначала. Она служит в национальной памяти неиссякаемым источником света, помогающим высветить, истолковать и оценить все последующие исторические события.

Очевидно, национальная память способна вбирать в себя эпизоды как исторического возвышения, так и унижения, при условии что они приобретают героическую смысловую трактовку. Формула Бернхарда Гизена «триумф и травма» представляется в этом плане весьма точной. Но я предложила бы говорить о «триумфе и позоре» или «победе и поражении», зарезервировав понятие «травмы» для особых случаев, о чем будет сказано позднее. Отличие поражения от травмы будет вкратце проиллюстрировано сравнением между окончанием Первой и Второй мировой войны.

После Первой мировой войны и Версальского мира национальная память немцев была типичной памятью побежденных. Ее определяли центральные, заряженные аффектами

<sup>70</sup> Schivelbusch, Kultur der Niederlage, 150.

<sup>71</sup> Ср.: Lewis, History.



понятия «стыда» и «позора», чувство потерянной чести, разрушение положительной индивидуальной и коллективной идентичности. Для восстановления утраченной чести психологика подсказывает единственное средство: надо обратить позор в героическое величие, постыдное унижение и лишение могущества – в демонстрацию превосходства и силы. Феодальный «миф чести» формирует в национальном коде героическую связь между победителем и побежденным; побежденный обязан любой ценой вернуть себе честь, утраченную в результате поражения и последовавших за ним унижений. О том, насколько глубоко печать наложила на нацистскую диктатуру героическая память о поражении, свидетельствуют два примера. Во времена национал-социализма берлинский мемориал *Neue Wache* был посвящен памяти павших «героев движения». Вместе с ними Гитлер предпринял 9 ноября 1923 года попытку путча в Мюнхене, и именно эту дату он сделал главным памятным днем для Третьего рейха. Другой пример отразился в броских газетных заголовках весной 2006 года. Под колокольней, построенной в 1934 – 1936 годах на территории берлинского Олимпийского стадиона, существовал «Зал Лангемарка», выступавший как национальный мемориал в честь немецких студентов, погибших в ноябре 1914 года в битве под Лангемарком. Немецкий исторический музей использовал этот мемориал, чтобы устроить там в 2006 году к чемпионату мира по футболу выставку на тему спорта, истории и политики, которая одновременно могла бы послужить «противоядием против мифа о Лангемарке»<sup>72</sup>.

Вторая мировая война завершилась не мирным договором, а безоговорочной капитуляцией, которая лишила Германию суверенитета как субъекта международно-правовых отношений. Тем самым честь немецкой нации была унижена еще более кардинально. Перед лицом беспредельного насилия, которое началось с развязывания войны и достигло своего апогея в Холокосте, национальная память немцев предстала в 1945 году не как память побежденных, а как память преступников, совершивших злодеяния беспрецедентных исторических масштабов. Внове здесь было то, что в этих условиях для немцев оказалось совершенно невозможным любое предъявление себя в рамках героической семантики, которая принципиально объединяет победителей с побежденными, несмотря на диаметрально противоположность их позиций. В. Шивельбуш охарактеризовал эту ситуацию следующим образом: «Существует различная градация поражений и краха. Пока национальное самосознание функционирует нормально, нация, потерпевшая поражение, не готова исполнять требование морально-духовной капитуляции (покаяние, исправление, перевоспитание). Подобная готовность возникает лишь тогда, когда с разрушением материальных основ существования страны разрушаются и ее морально-духовные основы. Поражения 1865, 1871 и 1918 годов еще не достигали таких масштабов»<sup>73</sup>. Исторический поворот в грамматике исторической памяти означал смену героической семантики чести дискурсом о преступлении и травме. Травма – в отличие от героического нарратива – не мобилизует и не консолидирует нацию, а нарушает, даже разрушает ее идентичность.

Различие между травмированными жертвами и потерпевшими поражение зачастую смазывается, в подтверждение чему можно привести следующий пример. В своей работе «Идентичность больших групп и избранная травма» психоаналитик Вэмик Волкан поднял психические механизмы и последствия травматизации с индивидуального уровня на коллективный, рассмотрев их на исторических примерах<sup>74</sup>. Мои возражения касаются не психоаналитического подхода к историческим событиям и большим коллективам, а смешения понятий поражения и травмы. Чтобы четче различить их, неверно задавать вопрос: нанесло

<sup>72</sup> «DHM übernimmt Langemarckhalle» // *Die Welt*, 29. 3.2006, 27.

<sup>73</sup> *Schivelbusch*, *Kultur der Niederlage*, 42.

<sup>74</sup> *Volkan*, *Großgruppenidentität*. Местами его тезис напоминает высказывание Ренана: «некоторые травмы являются более выразительными отличительными чертами определенного этноса или крупной социальной группы, нежели героические деяния, ибо обусловившие их психологические процессы лежат гораздо глубже», 946.

ли поражение травму? Так было и с поражением в Первой мировой войне. Следует задать вопрос: как переживалось это поражение? Вытеснялось ли оно из сознания, замалчивалось, изгонялось ли оно вследствие его унизительности из коллективного нарратива или же находило мультимедиальное инсценирование с помощью культурной мнемотехники и героической семантики? Именно этот последний вариант трактовки и сохранения исторического события в коллективной памяти получил у Волкана название «избранной травмы». Он ошибочно принимает за героическую национальную семантику поражения притязания травмированных жертв на признание. Подобное признание, которое необходимо травмированным жертвам, может прийти только извне. Но как раз в нем-то сербы и не нуждались; они создали устойчивый и самодостаточный национальный миф, который, будто в сейфе, сохранял их героические чувства на протяжении шести веков, пока они не были реактивированы Милошевичем благодаря ловкой политической инсценировке, чтобы оправдать коллективное право на месть и насилие по отношению к боснийским и албанским соседям. Поэтому далее мы постараемся детальнее рассмотреть, какие исторические события можно считать «травматическими» в более узком понимании этого слова. Критерием будет служить вопрос, оказался ли подобный опыт полностью закрытым для национального нарратива и героических стереотипов и потребовал ли он совершенно новых культурных форм и парадигм для своей презентации.

*Кто пишет историю: победители или побежденные?* Историю пишут победители – эта сентенция часто повторяется, но редко подвергается критическому осмыслению. Я не подвергаю сомнению ее справедливость: победители задают направление будущему, они не только телеологически трактуют ход истории как движение к их триумфу, но и держат закрытыми те архивы, которые позволили бы прийти к иному выводу. Вальтер Беньямин критиковал взгляд на историю с точки зрения победителей, и его критика оказала значительное влияние на интеллектуалов поколения 68 года. Он советовал «вживаться» не в победителей, а в побежденных: «...все господствующие в данный момент – наследники всех, кто когда-либо победил. Соответственно, вживание в победителя в любом случае идет на пользу господствующим в данный момент. <...> Любой побеждавший до сего дня – среди марширующих в триумфальном шествии, в котором господствующие сегодня попирают лежащих на земле»<sup>75</sup>.

Историк Райнхарт Козеллек перевернул приведенную выше сентенцию: по его мнению, побежденные пишут историю лучше, чем победители. Если победитель видит историю в «краткосрочной перспективе», оглядываясь на «череду успехов, которые благодаря его усилиям принесли победу», то историография побежденных оказывается более сложной и содержательной. Выводы этой историографии соответствуют пониманию, имеющему «более долгосрочный характер и бо́льшую объяснительную силу. Пускай в краткосрочном плане историю вершат победители, но понимание истории в долгосрочном плане принадлежит побежденным»<sup>76</sup>.

Этот тезис Козеллека подтверждается убедительными примерами; впрочем, сам он признает, что существуют и контраргументы: «После 1918 года немцы, возмущаясь параграфом Версальского договора, возлагавшим на них вину за развязывание войны, развернули морализаторскую дискуссию о своей невинности, что закрыло для них всякую возможность осознать глубокие и долгосрочные причины собственного поражения»<sup>77</sup>. Сегодня мы склонны проводить более точное различие между «исторической наукой» и «историче-

<sup>75</sup> Benjamin, Begriff der Geschichte, VII, 254. См.: Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81 – 90.

<sup>76</sup> Koselleck, Erfahrungswandel und Methodenwechsel, 52.

<sup>77</sup> Ibid.

ской памятью». Исторический анализ поражения, предпринятый шотландскими социоисториками и Алексисом де Токвилем, не имеет ничего общего с уязвленным национальным чувством, возникшим из-за Версальского договора, ибо в последнем случае речь идет не столько об историографии, сколько об определенной мемориальной стратегии. На различие между исторической наукой и исторической памятью указывает в своей центральной работе и Питер Бёрк: «Часто говорят, что историю пишут победители. Однако можно сказать, что победители забывают историю. Они могут себе это позволить, а вот побежденным невозможно смириться с прошлым; они обречены размышлять над прошлым, переживать его вновь и рефлексировать об альтернативах»<sup>78</sup>.

В своей книге «Культура поражений» Вольфганг Шивельбуш исследовал психоисторические и мифомоторные механизмы коллективных мемориальных стратегий, использующихся после поражений. Сравнивая три широко известных случая (поражение американского Юга в гражданской войне, поражение Франции в войне с Пруссией и поражение Германии в Первой мировой войне), он выявил определенную стратегическую парадигму<sup>79</sup>. Козеллек подчеркивал, что если историография с точки зрения побежденных может породить глубокую самокритичную рефлексию, то мемориальные стратегии с точки зрения побежденных направлены скорее на самоауратизацию и мифологизацию. В ответ на реальный опыт национального унижения используется целый арсенал фантазмагорических перекодирований: контрпроект духовного и морального самовозвышения; очистительный катарсис и новые мифы, спасающие национальную честь; поиск «козлов отпущения», создание легенд о национальной измене и «ударе в спину». Таким образом, побежденные оберегают себя от разочарований; сохраняя лицо, они перекодируют опыт национального унижения в самовозвышающие мифы. Потеря чести оборачивается более высокой честью, побежденный превращается в морального победителя.

*Преодоление прошлого.* Различие между победителями и побежденными, с одной стороны, и преступниками и жертвами, с другой, служит сегодня необходимой основой для сравнения наций и их проблем по обращению с национальной историей. Для Испании, например, такой проблемой является ситуация вокруг гражданской войны между сторонниками фашистского режима генерала Франко и прокоммунистически настроенными республиканцами, причем противоборствующие стороны можно считать обоюдно виновными. Но обоюдность не есть симметричность. Республиканцы не только потерпели поражение в гражданской войне, но и последующие тридцать лет до смерти Франко в 1975 году были вынуждены жить, испытывая на себе гнет памяти победителей, которая продолжала стигматизировать побежденных как врагов страны и «красных предателей». Здесь историю писали победители: находясь у власти, они не давали побежденным поведать их собственную историю. В ситуации политического бессилия побежденным оставалась только память, которая поддерживала их самосознание в качестве коллектива политических жертв, бесправных и угнетаемых. Такая память побежденных, неофициальная и субверсивная, ждет – вполне согласуясь с мыслью Бенямина – дня своего избавления, то есть признания. Как только восстанавливаются социальные и политические рамки, внутри которых страдания побежденных могут быть поведаны миру, получить признание и войти в национальное самосознание, эти страдания могут быть преодолены и забыты.

Поэтому после гражданской войны первоочередной политической целью мемориальной политики должно стать устранение причиняющей боль асимметрии памяти. Пока такая асимметрия сохраняется, не кончается и война; триумф победителей продолжает угнетать побежденных. Гражданская война оказывается прекращенной лишь тогда, когда восстано-

<sup>78</sup> Burke, Geschichte als soziales Gedächtnis, 297.

<sup>79</sup> В американском издании в этой связи употребляется термин «архетип». Schivelbusch, Culture of Defeat, 10.

лена симметрия памяти, когда обе противоборствующие стороны сумели включить свое противоположное видение событий в общий контекст более высокого уровня. Лишь благодаря этой интеграции, ориентированной на общие цели в будущем, можно снять чреватое конфликтами напряжение между полярно направленными версиями памяти, устранить радикальные предубеждения, охладить пыл ненависти и реваншизма. Мемориальная политика после гражданской войны имеет задачу разрядить деструктивную мемориальную энергетику, что никогда не удастся сделать за счет подавления памяти одной из сторон конфликта и чего можно достичь лишь путем взаимного согласия. Целью подобной политики является «преодоление прошлого» – понятие, неадекватное по отношению к послевоенной Германии, но совершенно уместное в данном случае. Цель преодоления прошлого состоит в том, чтобы справиться с болью памяти ради общего и свободного будущего. Там, где, как в Испании, память победителей в гражданской войне торжествовала на протяжении целого поколения над памятью побежденных, необходимо сначала восстановить симметрию памяти и лишь затем отвернуться от раскалывающего прошлого, чтобы обратиться к общему будущему.

## Жертвы и преступники

Криминалистические категории «преступник» и «жертва» являются новыми для истории, где ранее шла речь лишь о победителях и побежденных. Развязанная немцами тотальная война, охватившая пожаром всю Европу, вовлекала в свой гибельный круговорот все большие части гражданского населения. Эта война не ограничивалась чисто военными операциями. В тени и под прикрытием этой войны удалось в значительной мере осуществить безумный проект уничтожения европейских евреев. Поэтому после войны друг другу противостояли уже не только победители и побежденные, но и преступники и их жертвы. Исторической новацией стал международный трибунал союзников в Нюрнберге, перед которым держали ответ немецкие военные преступники.

*Амбивалентность понятия жертвы.* Чтобы провести более точное различие между памятью побежденных и памятью жертв, следует сначала разобраться с амбивалентностью слова «жертва». Понятие жертвы восходит к системе античных и иудеохристианских культов, где жертва обычно связывается с агрессивным и смертоносным насилием. Акт убиения жертвы преодолевает границы табу, сакрализуемые в рамках культа<sup>80</sup>. Семантика жертвы испытала на себе существенное переосмысление, когда принесение в жертву человека, а также животных или еды заменилось символическими жертвами в виде песнопений, молитв, аскетического подвижничества.

Человеческая жертва, которую Бог поначалу потребовал от Авраама в виде его сына Исаака, но в последнюю минуту отказался от своего решения и заменил жертву на овна, была все-таки осуществлена в Новом завете, ибо, по христианскому преданию, Бог допустил казнь на Голгофе собственного Сына. Вместо безусловного послушания Авраама как высшей формы религиозного пиетета состоялся акт добровольного принятия жертвенной смерти. В этом «возобновлении человеческой жертвы» знаменателен факт добровольности, которая объединяет чистую пассивность (Исаака) с послушанием (Авраама). Такова форма, благодаря которой каждый религиозный мученик, повторяя жертвенную смерть Христа, превосходит историю Авраама. Религиозный мученик, принося себя в «жертву», превращает пассивность (политическое бессилие) в активный поступок (религиозное превосходство). Это взятое на себя переосмысление смерти в религиозное послание одерживает верх над политическим могуществом государственной власти, выступающей в роли преследователя. Семантика жертвенности пережила религиозные коннотации, вышла за их пределы; в рам-

---

<sup>80</sup> Ср.: Stegemann, Zur Metaphorik des Opfers.

ках национального дискурса она обрела новую высокую ценность уже секулярного характера. При этом Бога как адресата и адвоката жертвы заменила отчизна.

Смысловое содержание понятия жертвы наиболее дифференцировано в латинском языке. Здесь проводится различие между самой жертвой («sacrificium», «immolatio») и жертвенной материей («hostia» и «victima»; знаменательно, что эти слова имеют женский род), причем каждому смысловому аспекту соответствуют по два слова. Объем значений слова «hostia» ограничен связью с евхаристией, а вот слова «sacrificium» и «victima» вошли в довольно широкий обиход других языков, до сих пор определяя семантику жертвы в ее новых метаморфозах. Ныне семантика жертвы характеризуется поляризацией понятий «sacrificium» и «victima»; «sacrificium» (англ. «sacrifice») подразумевает добровольное принесение в жертву собственной жизни, заимствованное из религиозной и героической семантики, а «victima» (англ. «victim») служит для обозначения пассивного и незащищенного объекта насилия.

Подобное расщепление понятия жертвы на активный и чисто пассивный варианты приобрело для современного дискурса фундаментальный характер. Каждой из этих категорий соответствует свой формат памяти. Жертвенная память о солдате кодируется героической национальной семантикой, которая сохраняет религиозное значение мученичества. Жертвенная гибель победителя и побежденного понимается как «смерть за», как некий дар сообществу и отчизне, за который соотечественники, пережившие войну, и их потомки воздают герою почести и прославляют его. Это никак не относится к незащищенной жертве, объекту радикально асимметричного насилия; примером таких жертв могут служить вывезенные из Африки рабы, коренное население различных континентов, истребленное огнестрельным оружием или эпидемиями от завезенных микробов, армяне, погибшие от геноцида на периферии Первой мировой войны, европейские евреи, цыгане и другие социальные группы, ставшие жертвами геноцида Второй мировой войны, а также множество гражданских лиц по всему миру, подвергшихся преследованиям и уничтожению.

*Героическая и травматическая память жертв.* Решающее различие между победителями и побежденными, с одной стороны, и преступниками и жертвами, с другой, состоит в том, что во взаимоотношениях последней пары отсутствует всяческая симметрия. Там сражения вообще не происходит, а имеет место лишь страшная асимметрия превосходящей силы и полного бессилия, идет преследование и уничтожение без всякого сопротивления, там нет ни политических целей, ни мотивов, ни ценностей, которые преследуемая сторона могла бы противопоставить губительному могуществу своих гонителей. Обычно преследуемые не были борцами Сопротивления, а всего лишь пассивными жертвами, никоим образом не подготовленными к тому, что им предстояло, не говоря уж о самообороне. Этот опыт уже не может быть переработан героическими формами мемориализации и освоения прошлого. Возникла проблема новых мемориальных форм для этого опыта, которые складывались на протяжении десятилетий и выкристаллизовались вокруг понятия «травма». Травматическая память жертв во многом отличается от героической памяти. Сколь легко вспоминать о пережитом насилии и утрате в модусе героической жертвы, столь же невозможно сделать это в модусе травмированной жертвы. Героическая жертва именуется «мучеником». «Мученик верует во что-то, в некий идеал, в нацию или в Бога. Смерть мученика ужасна, но она исполнена глубокого смысла. <...> Невыносима, однако, мысль о том, что миллионы людей были уничтожены совершенно напрасно. Отсюда попытки задним числом придать их гибели какой-то смысл, называя их мучениками, воздвигая им памятные распятия и совершая религиозные ритуалы»<sup>81</sup>. Придание смысла может оформляться как в религиозной, так и в национальной семантике. Путеводитель, выпущенный в ГДР, описывал мемориал, посвященный

<sup>81</sup> Buruma, Erbschaft der Schuld, 103.

женскому концлагерю Равенсбрюк, как памятник «нашим сестрам, вечным героиням антифашистской борьбы, отдавшим жизнь за свободу и независимость своих стран и за счастливое будущее всех народов»<sup>82</sup>.

Травматический опыт страданий и позора лишь с трудом находит себе доступ к памяти, ибо этот опыт не интегрируется в положительное представление индивидуума или нации о самих себе. Для виктимизированных субъектов не существует апробированных культурой форм рецепции и мемориальных традиций. «Почему, – пишет Луис Бегли, – нам так сложно восхищаться теми, кто подвергался пыткам, не оказывая сопротивления? Например, потому, что они не делали этого не из добровольного непротивления или гордости, а просто из страха?»<sup>83</sup> Поэтому бывает, что травматический опыт получает общественное признание, обретает символическую артикуляцию лишь через несколько десятилетий или даже столетий после самого исторического события. Лишь тогда он делается составной частью коллективной или культурной памяти. Нужно пройти долгий путь, прежде чем травмированная память жертв получит признание, будет принята как историческое знание и войдет в состав коллективной памяти. Обретет ли жертвенная память социальной группы форму коллективной и культурной памяти, зависит от того, сумеет ли пострадавшая группа солидаризироваться, объединиться в организованный коллектив и создать формы коммеморации, передающиеся из поколения в поколение. При отсутствии подобных символических форм коммеморации психическая травма может оказаться неосознанной и передаться следующему поколению. К исцелению исторической травмы, вероятно, следует подойти сначала с помощью героической коммеморации жертв, поэтому память о восстании в варшавском гетто долгое время занимала центральное место в воспоминании евреев о Холокосте; поэтому же героическая память о пожарных играла после 11 сентября 2001 года столь значительную роль в траурных церемониях в Нью-Йорке.

Оба значения амбивалентного понятия «жертва» можно проиллюстрировать на примере двух историко-политических инициатив бывшего канцлера ФРГ Гельмута Коля. Совместное посещение Гельмутом Колем и американским президентом Рональдом Рейганом солдатского кладбища в Битбурге в мае 1985 года было призвано соответствовать первому значению слова «жертва» в смысле «sacrifice». В ходе нормализации политических отношений двух стран, которые были близкими союзниками на протяжении сорока лет, казалось, должны были бы сблизиться и их национальные образы прошлого. Траурный ритуал, отдающий дань памяти как павшим солдатам держав-победительниц, так и немецким солдатам, должен был служить примирению и способствовать устранению сохраняющихся разногласий. Но вышло нечто противоположное. На воинском кладбище Битбурга находились захоронения не только американских солдат и военнослужащих вермахта, но и членов «ваффен-СС», которые автоматически оказывались включенными в немецко-американский мемориальный акт примирения. Все они принесли себя в жертву («sacrifice») ради своей отчизны. Подобное уравнивание по умолчанию обернулось скандалом, который еще ярче подчеркнул имеющиеся различия и ознаменовал собой новый этап формирования немецкой исторической памяти<sup>84</sup>. Если коммеморация на воинском кладбище Битбурга имела в своей основе героическое понимание «жертвы» («sacrifice»), то спустя семь лет тот же федеральный канцлер обратился в собирательном мемориальном акте к пассивному значению понятия «жертвы» («victim»). В 1992 году Гельмут Коль превратил бывший восточногерманский мемориал Neue Wache на Унтер-ден-Линден в новый центральный мемориал объединенной Германии. Коль посвятил его «жертвам войны и тирании». Под эту категорию жертв

<sup>82</sup> Ibid., 106.

<sup>83</sup> Begley, *Wartime Lies*, 111.

<sup>84</sup> Hartman, Bitburg.

подпадают вместе с немецкими солдатами участники Сопротивления, люди, подвергшиеся изгнанию или бомбардировкам, изнасилованные женщины вместе с убитыми узниками концлагерей. Коммеморация со столь безграничной и универсальной виктимизацией стирает в памяти различие между преступниками и их жертвами. Остается лишь общность катастрофической судьбы, выпавшей всем, и расплывчатый пафос, который каждый посетитель мемориала может адресовать по собственному усмотрению.

*Поворотный момент в жертвенной памяти.* В настоящее время происходит поворот от сакрифицированных к виктимизированным формам памяти, которые, разумеется, имеют мало общего с описанным выше актом снимающего различия обобщения. Этическое значение данного поворота состоит не в том, что все мы, дескать, являемся жертвами, а в том, чтобы состоялось признание реальных жертв, которым должны быть возвращены их имена и о которых должна быть рассказана их история. Если сакрифицированная жертва получает признание в своем сообществе, то для виктимизированной жертвы, не принадлежащей к аналогичной социальной группе, необходимо поначалу признание извне, которое подтверждает статус жертвы. Память о виктимизированной жертве не может оставаться внутри группы самих пострадавших, эта память нуждается в расширении круга ее носителей, в публичном признании и общественном резонансе. Свидетельство травмированной жертвы нуждается в таком резонансе, в этическом отклике, то есть в памяти, которая выходит за пределы групповых интересов.

Французский историк Анри Руссо видит в повороте от героя или мученика, который гибнет ради какого-то дела или жертвует собой ради сообщества, к жертве, которая требует признания и воздаяния, «важный переход от политической к моральной парадигме рассмотрения прошлого. Разве когда-либо раньше “герои”, полубоги в греческом понимании этого слова, оказывались перед судом, требующим от них возместить ущерб за совершенные деяния? Впрочем, – добавляет он, – сейчас индентификация с жертвами, которой действительно пренебрегала традиционная государственная историография победителей, привела к переоценке такой перспективы»<sup>85</sup>.

Нынешний морализаторский поворот амбивалентен, поскольку имеет две перспективы. С одной стороны, он повысил моральную чуткость и задал новые правовые и этические стандарты, но одновременно этический поворот сделал историю эмоциональной и акцентировал страдания, которые служат базисом для формулирования коллективных притязаний. Мы остановимся далее вкратце на обоих указанных аспектах – универсализации нового правового сознания и виктимологической политике идентичности.

Начнем с универсализации нового правового сознания. Упомянутый этический поворот касается не только эмоций и менталитета, но и институтов. Речь идет о конкретных уроках, извлеченных из опыта Второй мировой войны и Холокоста. Этот урок содержится в первой статье Основного закона ФРГ: «Достоинство человека неприкосновенно. Уважать и защищать его – обязанность государственной власти». На данной норме базируются основные права человека, от права на физическую неприкосновенность до свободного выбора религии, культуры и образа жизни. Геноцид евреев, преследование других бесправных меньшинств, являясь преступлением против человечности, выходит за пределы военных преступлений; преступление против человечности считается «транскриминальным» не только в том смысле, что превосходит все злодеяния, которые до сих пор оказывались перед судом, но и в том смысле, что соответствующий закон выходит за пределы национальных законодательств.

Осужденные Нюрнбергским трибуналом часто ссылались на аргумент «*nulla poena sine lege*». Этот принцип, именуемый также запретом на обратную силу закона, подразуме-

<sup>85</sup> *Rouso, Dilemma.*

вает, что никто не может быть осужден за деяние, которое во время его совершения не являлось наказуемым по соответствующему национальному праву. Этот аргумент теряет силу благодаря установлению базовой этической нормы уважения человеческого достоинства, которая стоит выше всех национальных государственных законодательств и иных нормативных актов. После Нюрнбергского трибунала в Гааге была учреждена новая международная инстанция, которая ведет судебные процессы и выносит наказания за преступления против человечности. Судебное преследование и судебное наказание являются необходимой предпосылкой для ответа на преступление против человечности, но в случае неисчислимых масштабов совершенного убийства сохраняется некий остаток, не охватываемый юридическим механизмом и требующий иных, дополнительных форм проработки. Моральным ответом на подобные транскриминальные преступления служит установление всеобщей и обязательной коммеморации, носителем которой служит все человечество. Преступлениям против человечности суждено войти в память человечества.

Те, кто не признает этого этического поворота в культуре памяти, до сих пор говорят о целительности забвения. Подобной формуле целительности совместного забвения несомненно присуще важное историческое и современное значение там, где имеют место симметричные отношения. При заключении мирных договоров в Новое время предписываемое забвение играло важную цивилизационную роль, необходимую для окончания войн. Но у действительности забвения существуют узкие границы там, где мы имеем дело с исторической травмой, которая в отличие от военных действий обусловлена чисто асимметричными отношениями между противоборствующими сторонами. Честь, победоносная или униженная, которая столетиями определяла код национальной памяти и задавала ей ценностный отбор того, что достойно воспоминания, не станет служить в будущем единственным критерием для оценки. Это связано с новым осмыслением долговременных последствий травматического исторического опыта, которое создает для жертв преступлений и самих преступников новые предпосылки организации национальной памяти. Исторические травмы, обусловленные не военными действиями, а актами эксплуатации людей, антигуманного обращения с ними и их уничтожения, не исцеляются забвением. С «преступлениями против человечности» нельзя справиться забвением, они должны стать содержанием общей памяти жертв и преступников.

Этический поворот, вернувший в центр сознания и культуры подавленный и забытый историей опыт жертв, оценивается не только положительно. Здесь я обращаюсь к другой стороне медали, к виктимологической политике идентичности. Негативные явления, сопутствующие этическому повороту, обнаружились не непосредственно после 1945 года, а лишь с начала 1990-х годов. Пассивные жертвы, люди, подвергшиеся эксплуатации, истязаниям, преследованиям и уничтожению, существовали в истории всегда. Новацией стало лишь то внимание, которое уделяется ныне этим жертвам и которое они сами стремятся привлечь к себе. Значит ли это, что этический поворот подразумевает создание нового исторического нарратива с точки зрения жертв? Нет, этот проект носит более специфический характер. В данном случае история жертв верифицируется самой виктимизированной группой, и она делает историю для себя. Иными словами, речь идет не об *истории* вообще, а о коллективной *памяти* социальных групп, которые на этой основе выстраивают для себя новую идентичность, требуя при этом медиального внимания, социального признания, а также материальной реституции и закрепления за собой особой символической репутации.

Этический поворот служит ответом на два исторических опыта, претендующих на парадигматическое значение: Холокост и колониализм. Оба феномена принципиально различаются своими целями и их реализацией, и этими различиями ни в коем случае нельзя пренебрегать, однако ретроспективное осмысление обоих феноменов породило исторически совершенно новый дискурс о жертвах. Исторические травмы впервые артикулируются с



точки зрения тех, чья история замалчивалась официальной историографией. При отсутствии архивов и других государственных институтов сохранения прошлого эти забытые истории входят в настоящее в виде воспоминаний, на которых базируется коллективная идентичность. Сюда добавляется еще один аспект, значительно усилившийся благодаря дискурсу о жертвах. Понятие травмы как официальный медицинский диагноз было включено в 1980 году в американский справочник по психиатрии. Тем самым расширился травматический дискурс: теперь он охватывал помимо исторической и биографической травмы также сексуальное насилие над детьми. Это увеличило шанс общественного признания других исторических травм. Наряду с Холокостом, рабством, колониализмом к ним относятся другие случаи коллективных гонений, старых и новых случаев геноцида как в Европе, так и вне ее, а также страдания гражданского населения в ходе мировых войн. Современность приобрела характер посттравматической эпохи, поскольку фигура пассивной жертвы оказалась в центре медийного внимания, обретя высокую культурную значимость. На чем же основывается эта новая, высокая значимость фигуры пассивной жертвы? В чем заключается ее ценность, неотразимость ее ауры?

Значение фигуры пассивной жертвы, которую следует четко отличать от героической мученической жертвы, состоит в ее абсолютной пассивности, коннотируемой с невинностью и чистотой. Этим она полярно противостоит фигуре героя с его непревзойденной активностью. В постгероическую эпоху, когда высшую ценность приобретает израненное тело, травмированная жертва в чистейшем виде воплощает собой эту ценность благодаря «стигматам» своих телесных и душевных ран. А аура жертвы объясняется тем, что эта жертва, очутившись безо всякой своей вины в зоне гибели, возвращается оттуда вестником другого мира. Значение страданий и следов от ран представляется частью постхристианской истории пассионарности, наделяющей жертву абсолютным моральным авторитетом. Тема страданий, которые раньше обесценивались героикой и затмевались ею, оставаясь предметом религиозного внимания только в символической форме страстей Христовых, приобрела с инверсией героического в травматическое позитивную культурную ценность и высокий социальный статус, на который усиленно претендуют как индивидуумы, так и коллективы. Что до недавнего времени считалось постыдным, стало предметом гордости и престижа.

Однако подобную позитивную ценность травмированная группа не может создать сама, она может обрести эту ценность только путем общественного признания и реституции. Поэтому в посттравматическую эпоху наряду с дискурсом о жертвах центральное значение приобретают политические и практические вопросы общественного признания<sup>86</sup>. Такое признание осуществляется не только в виде «вторичного критического свидетельства», но и отчасти в виде почитания и пиетета<sup>87</sup>. Если этический поворот в рамках универсалистской перспективы направлен на то, чтобы вернуть жертве ее человеческое *достоинство*, то формирование идентичности, в основании которой лежит роль жертвы, превращает травму в *честь*, претендуя на позитивную самооценку<sup>88</sup>. Проблематичность этого процесса состоит в том, что социальная группа, устанавливающая представление о самой себе на основе мифически возвышенной роли жертвы, во-первых, замыкает себя в пассивной модальности, а во-вторых, делается невосприимчивой к опыту других жертв. Политика идентичности, базирующаяся на жертвенной семантике, оказывается скорее частью проблемы, нежели ее решением, точнее, частью посттравматического синдрома, но не попыткой его преодоления.

<sup>86</sup> Honneth, Kampf der Anerkennung; Taylor et al., Multiculturalism. Здесь я следую за Тейлором, который проводит различие между «достоинством» (dignity) как основой для западного концепта индивидуальности и личности, с одной стороны, и «честью» (honor) как отличительным признаком концепции идентичности (преимущественно коллективной), с другой.

<sup>87</sup> Ульрих Байер подразумевает под «вторичным критическим свидетельством» «диалогический призыв и апелляцию к ответственности» – Baer, Niemand zeugt für den Zeugen, 16.

<sup>88</sup> Ср. пример Вилкомирского в главе 4.

Йехуда Элкана убедительно охарактеризовал разрушительное стремление построить израильскую идентичность исключительно на основе жертвенного опыта Холокоста, поскольку этим заслоняются и вытесняются из сознания важные культурные ценности. Он не утверждает, что Холокост следует забыть, но возражает против того, чтобы Холокост служил центральной осью конструирования национальной идентичности<sup>89</sup>.

*Память преступников.* Если невинность и страдание становятся положительными ценностями, на которых ныне, после колониализма и Холокоста, базируется коллективная идентичность жертв, то очертания тех, кто повинен в этих страданиях, остаются довольно зыбкими. Памяти жертв не противостоит столь же отчетливая память преступников, так как преступники не стремятся к общественному признанию, а, напротив, стараются сделать себя незаметными. Страдания укрепляют самосознание, вина грозит ему разрушением. Тем самым возникает принципиальная асимметрия между памятью жертв и памятью преступников. Массированное насилие, которому подвергалась беззащитная жертва, обращается в долговременную травму. При этом ужас неизбежного насилия обособляется от сознания, что спасает индивидуума от внутреннего крушения перед лицом эксцесса. Иначе обстоит дело с преступником. Здесь речь идет не о внутреннем обособлении травмы как бессознательной стратегии выживания, а об отторжении вины как стратегии, позволяющей индивидууму сохранить свое лицо. Отторгается все, что несовместимо с собственным представлением о себе. Если пережитое страдание и преступление глубоко внедряются в душу и плоть жертвы, то преступник отторгает свою вину под давлением социального аффекта, коим является стыд. Ницше зафиксировал эту логику в форме душевной драмы *en miniature*:

«“Я это сделал”, – говорит моя память.

«“Я не мог этого сделать”, – говорит моя гордость и остается непреклонной.

В конце концов память уступает»<sup>90</sup>.

Гордость и честь закрывают доступ к памяти, препятствуя признанию вины. Гордостью и честью определяются нормы положительного представления индивидуума о себе, которые соответствуют общественным ценностям. Можно говорить, что существует «гордость страдания», но не бывает «гордости вины»<sup>91</sup>. То, что в рамках господствующей структуры ценностей подлежит осуждению и вызывает негодование, нейтрализуется с помощью молчания. Молчание, как мы уже видели, амбивалентно и имеет полярное значение для жертвы и для преступника. Молчание служит для жертвы на некоторое время средством самосохранения или смягчения боли, а для преступника молчание является последним пристанищем. Молчание позволяет жертве на какой-то период дистанцироваться от опасной травмы, а преступнику оно дает безопасность и защиту от преследований. Поэтому цель преступника состоит в табуизировании преступления, в то время как терапевтической и моральной целью жертвы является «прорабатывающее» воспоминание.

В случае с нацистскими преступниками защитный механизм, описанный Ницше, начал действовать задолго до воображаемого или реального трибунала. Он срабатывал уже при непосредственном восприятии того, что позднее оказывалось установленным и инкриминируемым деянием. Гюнтер Андерс подчеркивал, что «само вытеснение из сознания (сокрытие и утаивание. – А.А.) не менее постыдно, нежели то, что вытеснялось; подобное вытеснение зачастую происходит не после деяния, а во время этого деяния, даже до него, являясь необ-

<sup>89</sup> *Elkana*, *Need to Forget*. Сходные аргументы выдвинули позднее еврейские историки Питер Новик и Чарльз Майер применительно к американско-еврейской идентичности, которая основана исключительно на Холокосте как общности единой судьбы.

<sup>90</sup> *Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse*, 86.

<sup>91</sup> Это понятие, используемое в праворадикальных кругах, носит скорее полемический, нежели дескриптивный характер, ибо «гордость вины» трудно приписать даже тем немцам, для которых комплекс вины связан с невротическими или нарциссическими обсессиями.

ходимой предпосылкой содеянного»<sup>92</sup>. То, что оказывается неосознанным под воздействием идеологической индоктринации и систематической анестезии морального чувства, не может позднее обременять совесть. Чувство сострадания было запрограммировано в системе национал-социализма таким образом, что оно резко отключалось на границе «Мы» – группы. Вторичные добродетели, такие как верность долгу, самоотверженность, фанатичный коллективизм, высокое общественное признание этих добродетелей способствовали постепенному угасанию всяческого правового сознания и чувства справедливости.

*Коллективная вина.* Экстремальный, на наш нынешний взгляд, контраст пары «жертва – преступник» нашел свое ужасное и реальное выражение в годы Второй мировой войны в противостоянии между эсэсовскими палачами и евреями, заключенными в концлагеря, между массовыми убийцами из зондеркоманд и беззащитным населением городов Восточной Европы. Холокост довел до жуткого, абсолютного предела противоположность между беспощадной агрессией, безграничным насилием и полной беспомощностью жертв<sup>93</sup>. В реальности национал-социалистической Германии наряду с этой парадигматической парой «преступник – жертва» существовала сложная гамма оттенков, различаемых в фигуре преступника; помимо попутчиков, оппортунистов, безразличных имелись примеры мужественной солидарности, сопротивления, проявлявшиеся как в большом, так и в малом. Учитывается ли подобная дифференциация или нет, зависит от перспективы. Если историк стремится к дифференциации, то на уровне социального коллектива парадигматическое противопоставление жертвы и преступника остается незабываемым. Поэтому немцев, как и евреев, называют «символическим народом». Чарльз Уильямс, предложивший это понятие, подразумевал под ним символическую идентичность социального коллектива, воспринимаемую извне<sup>94</sup>. Такое внешнее восприятие не позволяет следующим поколениям немцев свободно формировать собственную идентичность, ибо они должны сами прийти к пониманию, что «их история причастна к историческим страданиям евреев. Причем это понимание должно непременно произойти добровольно»<sup>95</sup>.

Признание немцев символическим народом не тождественно признанию их коллективной вины. Если понятие символического народа отсылает к той стигме, которую Федеративная Республика Германия как преемница Третьего рейха включила в свою национальную память и в состав своей политической идентичности, то понятие коллективной вины подразумевает недифференцированность ответственности. Судебные обвинения против нацистских преступников не породили у них чувство вины; напротив, они вызвали стремление оправдаться и отвергнуть предъявленные обвинения. Тот же механизм сработал в послевоенном немецком обществе перед лицом упреков в коллективной вине. Понятие коллективной вины было в ходу на протяжении лишь нескольких послевоенных месяцев, после чего американские оккупационные власти изъяли его из оборота по причине непригодности. Столь краткая конъюнктура этого понятия объяснялась переходом оккупационных властей от политики наказания немцев к их реабилитации<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> Anders, *Wir Eichmannsöhne*, 79 – 80.

<sup>93</sup> Agamben, *Homo sacer*.

<sup>94</sup> Williams, *Volk der Täter*. Уильямс определяет статус символической идентичности как противоположность нормальности: «Быть нормальным означает не чувствовать, что за тобой следят. Можно добавить: нормальность – это непривязанность к символической идентичности».

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> О понятии коллективной вины см.: Assmann, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*, 112 – 139; Frei, *Von deutscher Erfindungskraft, oder: Die Kollektivschuldthese in der Nachkriegszeit // 1945 und Wir*, 145 – 155. Фрай сомневается, что союзники использовали это понятие в официальных документах, а потому говорит в данной связи о «немецкой изобретательности». Хотя само понятие дискурсивно дискредитировано, однако порой оно слышится как «популистская оговорка», как это было в недавней дискуссии относительно «декретов Бенеша». Ср.: Ackermann, *Vergessen zugunsten der Zukunft?*, 993.

Тезис о коллективной вине в различных вариантах возвращался вновь. Гюнтер Андерс написал в 1988 году, что термин «коллективная вина» «лишен всякого смысла». Он добавил: «ранее, более сорока лет назад, эту беспомощную формулу использовали США. Но уже к 1950 году к ней не прибегал ни один серьезный человек: ни те, кто оплакивал погибших, ни различные серьезные авторы, историки или политики». Андерс констатировал, что это понятие применялось исключительно самими немцами для того, чтобы отрицать его, точнее, чтобы «посредством этого отрицания доказывать собственную правоту», которая состояла в описании себя в качестве «жертвы» несправедливого и огульного коллективного обвинения. Он пишет: «если бы такого понятия не существовало, его изобрели бы, чтобы бороться с ним»<sup>97</sup>. Ханна Арендт содержательно переместила это понятие с уровня преступления на уровень знания о совершенных преступлениях. Знание о них и причастность к ним сформировали, по словам Арендт, «преступную “народную общность”», которую она характеризовала также как «тотальное сообщничество немецкого народа»<sup>98</sup>. Прямо Леви позднее писал, что «сокрытие правды о концлагерях», «добровольное незнание» «составляет едва ли не самую тяжкую вину немецкого народа»<sup>99</sup>.

## Фигура свидетеля

Если победитель и побежденный идентифицируют себя сами на основе взаимного участия в произошедшем событии, то для идентификации преступников и жертв необходима внешняя инстанция. Это означает, что к паре «преступник – жертва» следует добавить «фигуру третьего лица», оценивающего насильственное действие и осуществляющего распределение ролей. Фигура свидетеля имеет центральное значение для внешней оценки. Одновременно с повышением статуса жертвы за последние два-три десятилетия повышенную значимость приобрела и фигура свидетеля, поэтому данная фигура не может быть верно понята без обеих других. В дальнейшем мы подробно рассмотрим фигуру свидетеля, а также различные институты свидетельствования.

Четыре основных типа свидетельствования:

*Свидетель перед судом.* В зависимости от институционального контекста свидетельствование может иметь различные значения. Суд представляет собой публичную сцену, где диада «потерпевший/истец» и «преступник/обвиняемый», удваиваясь за счет прокурора и адвоката, превращается в триаду благодаря судье. В данном контексте свидетель (лат. «testis») – это очевидец, который видел и слышал происходившее на месте события. Его непосредственное чувственное восприятие события привносится как значимый фактор в процесс судебного разбирательства, помогая судье установить истину и вынести приговор. Отсюда явствует, что свидетелю отводится в суде скорее вспомогательная роль, поддерживающая судебный процесс. Конституируемый таким образом, акт свидетельствования в суде содержит четыре важные предпосылки:

- беспристрастность свидетеля по отношению к потерпевшему и обвиняемому,
- непосредственное чувственное восприятие произошедшего на месте события,
- надежность памяти, запечатлевшей данное восприятие,
- скрепленное клятвой обязательство говорить правду.

Но и вне суда свидетелю отводится определенная роль, например, при заключении договора, правомочность которого он гарантирует в качестве третьей, нейтральной стороны.

---

<sup>97</sup> Anders, Wir Eichmännnsöhne, 81 – 82.

<sup>98</sup> Arendt, Organisierte Schuld, 334. См.: Арендт Х. Организованная вина // Арендт Х. Скрытая традиция: Эссе. М., 2008. С. 39 – 56.

<sup>99</sup> Levi, Ist das ein Mensch?, 11.

В такой ситуации свидетель оказывается именно третьей стороной, на что справедливо указывает французский лингвист Эмиль Бенвенист, разъясняя понятие «свидетель»: «В этимологическом отношении слово “testis” обозначает того, кто в качестве третьего присутствует на транзакции, совершаемой двумя лицами»<sup>100</sup>. В этом случае свидетеля не заслушивают; сам акт, при котором он присутствовал, является впоследствии предметом свидетельствования.

*Исторический свидетель.* Важным воплощением исторического свидетеля служит вестник, который в античной трагедии приносит известие об ужасном событии. Это он преодолевает дистанцию между местом свершившегося насилия или полем военного сражения и сценическим действием. Он связывает место катастрофы с далеким местом неосведомленного зрителя. Чтобы подтвердить достоверность известия, вестник произносит стереотипную формулу истинности: я ничего не прибавил, ничего не убавил и ничего не изменил<sup>101</sup>. Свидетельствование свидетеля является здесь не просто известием, но речевым актом удостоверенного, авторизованного высказывания. Если в юридическом контексте свидетель всего лишь включен в процесс установления истины, то в контексте (театральной) передачи известия происходит сообщение о ключевом событии в мире, где не было ни газет, ни репортеров, ни фотографий, ни каналов информации. Нередко свидетель, приносивший весть, оказывался единственным уцелевшим, выжившим (лат. «superstes»), кто мог поведать другим о катастрофе, причем статус выжившего и обязанность донести известие тесно переплетались друг с другом<sup>102</sup>.

Говоря обобщенно, историческим свидетелем можно именовать очевидца, который благодаря непосредственной близости к важному событию повествует потомкам об этом событии. Если свидетельство юридического свидетеля перед судом включается в систему доказательств, то свидетельство исторического свидетеля входит в реконструирующую работу историографии. Поскольку историография не может обойтись без исторического свидетеля, его статус остается спорным прежде всего для профессиональных историографов<sup>103</sup>.

Свидетель как непосредственный очевидец приобрел новое значение в рамках «устной историографии» (oral history). Это новое направление мировой исторической науки, возникшее в 1960-е годы как ответвление «новейшей истории», обогащает наше знание об исторических событиях за счет личных свидетельств очевидцев, вводя в историографию новое измерение «обыденной истории»<sup>104</sup>. Пережитое и рассказанное не может просто быть признано историческим источником. Поэтому историки разрабатывают критерии для оценки достоверности устных сообщений, различая свидетельства, «близкие по времени» и «удаленные по времени». Свидетельства о Холокосте, зафиксированные до 1946 года, оцениваются принципиально иначе, нежели свидетельства, записанные лишь спустя полвека после самих событий.

*Религиозный свидетель.* Если латинское слово «testis» отсылает к юридическому контексту, то греческое слово «martis», обозначающее свидетеля, отсылает к контексту религиозному. Мученик представляет собой уже не нейтрального или уцелевшего очевидца, а человека, включенного в диадку насилия; здесь роли жертвы и свидетеля объединяются. В отличие от пассивной жертвы, религиозный свидетель активно действует. Мученик – это

<sup>100</sup> Цит. по: *Derrida, Self-Unsealing Poetic Text*, 186.

<sup>101</sup> О формуле свидетеля см.: *Assmann, Fiktion als Differenz*.

<sup>102</sup> Бенвенист поясняет слово «superstes» следующим образом: «*Superstes* описывает “свидетеля” или как того, кто “пережил событие”, – свидетель как выживший, – или как того, кто смотрит со стороны на вещи, которые он пердает». Цит. по: *Derrida, Self-Unsealing Poetic Text*, 187.

<sup>103</sup> *Burke, Eyewitnessing*. Аналогия между судьями и историками разработана Карло Гинзбургом. См.: *Ginzburg, Der Richter und der Historiker*.

<sup>104</sup> *Niethammer, Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis*.

жертва политического насилия, которому он подвергается физически, но над которым он одновременно одерживает символическую триумфальную победу. Он побеждает преследователей тем, что перекодирует «гибель *от*» в «гибель *за*». Послание, отправленное перед лицом гибели и самой гибелью, содержит свидетельство веры в более могущественного Бога. Слово «*martyrion*» первоначально обозначало «свидетельство очевидца о жертвенной смерти человека»<sup>105</sup>. Таким образом, мученичество («*martyrion*») определяется не только насильственной смертью, но и непременно *рассказом* об этой смерти. Рассказ отнимает у насильника определяющую власть над событием, трактуя мгновение крайнего бессилия и физической гибели как более могущественный акт свидетельствования, превращающего эту гибель в послание, выходящее за рамки физической смерти. Подобная радикальная инверсия политического бессилия в религиозное превосходство, травмы в триумф нуждается в двойном свидетельствовании: во-первых, в свидетельствовании гибнущего мученика и, во-вторых, во вторичном свидетеле этого мученичества. Поскольку мученик погибает со свидетельствованием веры на устах («*святы имя Бога*», как звучит еврейская формула мученической смерти – *kiddush ha-shem*), то этому акту не гарантирована на земле устойчивая и долговременная значимость. Поэтому мученическому свидетельствованию и необходим второй свидетель, который видит гибель мученика, признает его жертвой («*sacrificium*») и передает другим известие о своем свидетельстве. Такое свидетельство, трактуемое политическое бессилие как религиозное превосходство, никак не может быть беспристрастным, ибо в чистом виде являет собой акт религиозного пиетета. Этим характеризуется отношение евангелистов, вторичных свидетелей, к мученической смерти Христа, и отношение католической церкви к убитым мученикам, которых она канонизирует как святых. Вторичный свидетель служит не просто эпифеноменом мученичества; ведь это именно он первым истолковывает смысл религиозного послания, записывает его и делает преданием, на котором зиждется община верующих.

*Моральный свидетель.* Под влиянием Холокоста сформировался еще один тип свидетеля: моральный свидетель<sup>106</sup>. Ему присущи черты всех остальных свидетелей, но вместе с тем он принципиально отличается от них. Чтобы прояснить это отличие, необходимо хотя бы вкратце изложить «типологию свидетельствования». Морального свидетеля объединяет с религиозным свидетелем то, что моральный свидетель сочетает в себе роли жертвы и очевидца. Но в отличие от мученика он становится свидетелем, не *погибнув*, а *выжив*. В качестве выжившего («*superstes*») моральный свидетель имеет сходство не только с историческим, но и с пристрастным религиозным свидетелем, который свидетельствует за тех, кто не выжил, делаясь голосом умолкнувших навсегда и сохраняя в предании их имена. Благодаря его близости к гибели и самим погибшим его свидетельство не только обвиняет, но и оплакивает, поэтому оно включает в себя и молчание, то есть невозможность найти подходящие слова<sup>107</sup>.

Второе, не менее важное отличие от религиозного свидетеля заключается в том, что моральный свидетель удостоверяет не позитивное послание о силе всемогущего Бога, за которого можно отдать жизнь. В строгом контрасте с подобной сакрифицированной семантикой он свидетельствует о чудовищном преступлении, о злодеянии как таковом, изведенном на личном опыте. Его послание содержит негативное откровение, которое не может стать смыслообразующим и не может стать историей, на которой основываются сообщества. В этом отношении его свидетельство не дает коллективу «пригодных к использованию» воспоминаний.

<sup>105</sup> *Quecke*, Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen.

<sup>106</sup> *Felman, Laub*, Testimony; *Felman*, Juridical Unconscious.

<sup>107</sup> *Weigel*, Zeugnis und Zeugenschaft.

Подобно религиозному свидетелю, моральный свидетель также нуждается в другом свидетеле, воспринимающем его послание. Без восприятия этого послания теряет смысл само выживание морального свидетеля, которое накладывает на него обязательство свидетельствовать.

*Никто  
не свидетельствует  
о свидетеле, —*

говорится в стихотворении «Пепельный ореол» Пауля Целана<sup>108</sup>. В 1967 году, когда был опубликован сборник, куда вошло это стихотворение, наметился поворот; постепенно начало собираться сообщество вторичных свидетелей, готовых воспринять послание выживших. В своем исследовании, посвященном триумфу и травме, Бернхард Гизен убедительно показал эту взаимосвязь между первичными и вторичными свидетелями, между травмированными жертвами и моральным сообществом в качестве третьей инстанции наряду с жертвами и преступниками. В момент гонений, унижений и гибели у травмированной жертвы нет лица, нет голоса, нет места, нет истории. Необходимо универалистское сообщество вне диады «преступник – жертва», состоящее из непричастных третьих лиц, чтобы услышать свидетельство этих свидетелей и придать им статус жертвы<sup>109</sup>. Таким образом, «жертва» – это не естественная категория, она возникает только как социальный конструкт, формируемый моральным сообществом в публичном пространстве. Моральное сообщество, дистанцируясь на основе социально-гражданских ценностей от виктимизирующего насилия, охватывает в пределе все человечество, поскольку базируется на универсальных ценностях человеческого достоинства и уважения к физической неприкосновенности человека. Основой морального сообщества, имеющего инклюзивный универалистский характер, служит безграничная арена публичного дискурса, в котором участвуют все эксклюзивные групповые формирования с их четкими границами идентичности. Конституируя моральный порядок и акцентируя значение вины и ответственности, этот дискурс задает определенные обобщенные предпосылки для системы права. Не конкурируя с системой права, универалистский дискурс отвечает на масштабы и чудовищность преступления, которое лишь фрагментарно и не в полной мере может быть охвачено судебным преследованием<sup>110</sup>. То, что начинается в зале суда, продолжается социальной и политической практикой общественного признания за стенами суда. За приговором следует вторичное свидетельствование общества в форме мемориальной культуры, которая проникнута солидарностью с жертвами, сочувствием к ним и признанием исторической ответственности.

Израильский философ Авишай Маргалит посвятил важную главу своей книги «The Ethics of Memory» новому типу «морального свидетеля», особенно выделив три аспекта: воплощение свидетельства, конструирование моральной инстанции и миссию правды<sup>111</sup>. Обратимся сначала к *воплощению свидетельства*. Маргалит четко отличает морального свидетеля от нейтрального и беспристрастного свидетеля, то есть того типа свидетеля, который выступает в суде или является вестником. Решающее значение для морального свидетеля, по мнению Маргалита, имеет совпадение в нем позиций жертвы и свидетеля: он на себе лично испытал то преступление, о котором свидетельствует. Беззащитный, он непосредственно подвергся насилию, оставившему следы на его теле и в его душе. Тело пережившего травму, подвергшегося истязаниям человека остается наглядной демонстрацией преступного наси-

<sup>108</sup> Celan, Atemwende, 68. См.: Baer, Niemand zeugt für den Zeugen.

<sup>109</sup> Giesen, Triumph and Trauma, 51. См. новеллу Гюнтера Грасса «Траектория краба», где понятие «свидетельство» используется по отношению к немцам как гражданским жертвам Второй мировой войны (глава 7).

<sup>110</sup> См.: Ibid., 65.

<sup>111</sup> Margalit, Ethics of Memory, 147 – 182.

лия, оно само является «памятью» этого свидетеля, которую непросто отделить от него, как это может быть сделано с известием, принесенным вестником. Моральный свидетель не служит носителем послания – в данном случае носитель и есть само послание.

Прежний вопрос о правдивости свидетельства возвращается в виде вопроса об аутентичности. Правдивость морального свидетельства не может заверяться клятвой, как в случае с судебным свидетелем, или формулой достоверности, как в случае с вестником. Правдивость и авторитетность морального свидетельства заключаются в непосредственной причастности к Холокосту, в неотчуждаемом физическом испытании пережитого насилия. Тело морального свидетеля «несет на себе незримый водяной знак, проставленный в воображаемом паспорте самой историей»<sup>112</sup>. Поэтому воплощенная правдивость свидетеля в конечном счете даже важнее, нежели предельная точность его показаний. Моральные свидетели, пишет Джей Уинтер, «не являются специалистами по части удостоверения истины. Они могут предложить лишь субъективный взгляд на экстремальную ситуацию, пережитую ими»<sup>113</sup>. Будучи воплощением травматического опыта, моральные свидетели в качестве жертв являются живым доказательством преступления, о котором они говорят.

Следующее различие между юридическим и моральным свидетелем состоит, по мнению Маргалита (и это совпадает с мыслью Бернхарда Гизена), в том, что свидетельство последнего о преступлении происходит не на судебном процессе, а на гораздо более широкой публичной арене – перед *моральным сообществом*. Разумеется, мораль не может заменить право, она дополняет право, отвечая этим на непомерность транскриминального преступления. Находя внимание к своему свидетельству вне суда, моральные свидетели перформативно конституируют моральное сообщество, которое само по себе не имеет конкретного облика и не является институцией. Возникновение морального сообщества происходит единственно в результате апелляции к нему. Лишь благодаря этим третьим лицам, непричастным адресатам, образуется та апелляционная инстанция, которая заслушивает историю жертвы, чтобы засвидетельствовать ее свидетельство.

Наряду с воплощением свидетельства и конституированием моральной инстанции Маргалит выделяет третий признак морального свидетеля – *миссию правды*. Миссия правды предполагает такую ситуацию, когда свидетельство травмированной жертвы оказывается не услышанным, забытым, искаженным или приукрашенным. Миссия правды морального свидетеля непосредственно противостоит стремлению транскриминального преступника скрыть свое злодеяние. Одно прямо обуславливает другое. Характерными стратегиями преступника являются заметание следов, отрицание вины путем отрицания фактов и другие уловки. Идеальным преступлением можно считать такое, когда преступник не оставляет никаких следов, искусно скрывая само событие преступления. «Кто сегодня помнит об армянах?» – спрашивал Гитлер в 1930-е годы. Он хотел, чтобы не оставило следов и «окончательное решение еврейского вопроса»<sup>114</sup>. Забвение защищает преступника и ослабляет жертву, поэтому напоминание через свидетельствование становится этическим долгом и формой сопротивления, разворачивающегося постфактум. В этом главная задача «Truth and Reconciliation Commissions», которые после смены политического режима и гражданской войны восстанавливают историческую правду о событиях травматического насилия, проводя и юридическое расследование преступлений.

В случае с массовым уничтожением евреев, совершенным нацистами, устранение следов и забвение использовались не только после содеянного преступления, но были частью самого преступления. Подобная стратегия сокрытия и засекречивания позволяет косвенным

<sup>112</sup> Привожу цитату из Ульриха Байера (в некотором противоречии с ее смыслом): *Baer*, *Niemand zeugt für den Zeugen*, 16.

<sup>113</sup> *Winter*, *Remembering War*, 271; *Arts of Remembrance*, 13, 38.

<sup>114</sup> *Rupnow*, *Vernichten und Erinnern*.



образом предполагать, что преступник сознает противоправность деяния и свою вину. Здесь можно вновь вспомнить слова Гюнтера Андерса о том, что вытеснение преступления из сознания «зачастую происходит не после деяния, а во время этого деяния, даже до него, являясь необходимой предпосылкой содеянного»<sup>115</sup>. Желанию преступника, чтобы злодеяние было забыто, зеркально-симметрично соответствует стремление жертвы к моральному свидетельствованию. Если преступник старается забыть содеянное, уничтожить его следы, то жертва готова посвятить себя сохранению следов, напоминанию о злодеянии, рассказу о нем. Миссия правды морального свидетеля направлена против стратегий забвения и отрицания: моральные свидетели, пишет Джей Уинтер, – это люди, «хранящие в себе чувство гнева, ужаса, фрустрации по отношению ко лжи, фальсификации, неверному истолкованию или приукрашиванию того ужасного прошлого, которое причинило им страдания»<sup>116</sup>. Уинтер продемонстрировал на убедительных примерах, что травмированная память уцелевших вынуждена преодолевать не только нежелание общества выслушать их, но и героические стереотипы этого общества. Хотя и эти люди не могут полностью избежать определенных конвенциональных элементов повествования, многие из моральных свидетелей отказываются от романтизированных и назидательных нарративов. Моральное свидетельство, по мнению Уинтера, определяется не в последнюю очередь критическим отношением к человеческой потребности в героизме, утешении и надежде, которая постоянно воспроизводится обществом для самозащиты от разлагающих сил зла и для смягчения невыносимого опыта до терпимого уровня.

## Как осуществляется воспоминание?

Для ответа на вопрос «кто вспоминает?» мы рассмотрели фигуры победителя и побежденного, преступника и жертвы, а также свидетеля в их историческом контексте, с их психологическими диспозициями, политическими стратегиями и моральными проектами. Подобное рассмотрение основных понятий и топосов индивидуальной и коллективной памяти далее будет дополнено вопросом о специфических формах воспоминания и забвения. Травма, замалчивание, забвение и скорбь – те понятия, которые будут характеризовать различные формы памяти или ее блокировки.

## Травма

Когда сегодня все чаще слышится ставшая общим местом парадоксальная мысль, что по мере ухода ужасов Холокоста в прошлое мы внутренне не только удаляемся от них, но и переживаем их все острее, то это связано с динамикой ситуации, которую психологи именуют «посттравматической». Долговременность последствий является важным симптомом того, что именуется клиническим термином «травма». Что он подразумевает? Слово «травма» заимствовано из греческого языка, где оно означает «рана». В медицине этот термин используется уже давно. Новое и специфическое значение термина относится к психическим ранениям, которые, сопровождаясь загадочной симптоматикой, поставили медиков перед совершенно новыми проблемами. Психическая травма вызывается переживанием жизненно опасного, глубоко ранящего душу крайнего насилия, которое нарушает обычный защитный барьер восприятия и не может быть психологически освоено, преодолено в силу угрозы для целостности личной идентичности. Чтобы сохранить ее, срабатывает особый

---

<sup>115</sup> Anders, *Wir Eichmannsöhne*, 79f.

<sup>116</sup> Winter, *Remembering War*, 263 Соответствующим примером является судебный процесс Дэвида Ирвинга против Деборы Липстед, в котором миссия правда была включена в контекст исторического исследования.

механизм психологической самозащиты, который психиатры называют «диссоциацией»<sup>117</sup>. Имеется в виду бессознательная стратегия недопущения травмирующего события в сознание пациента. Само событие хотя и фиксируется, но одновременно прерывается его связь с воспринимающим сознанием. Это событие нельзя ни забыть, ни вспомнить, оно как бы инкапсулируется сознанием, то есть может долгое время пребывать в латентном состоянии, пока не даст знать о себе на языке симптомов. Воспоминание, не получившее доступ к сознанию, остается, так сказать, записанным на самом теле. Примером тому служат непроизвольный лицевой тик или же нарушения координации движений, что наблюдалось у травмированных солдат Первой мировой войны. Другим примером является синдром «multiple personality disorder», патологического раздвоения личности, которое констатируется у детей, ставших жертвой сексуального насилия.

Понятие травмы имеет сравнительно недавнюю историю. Хотя оно употреблялось психиатрами уже с конца XIX века, в официальных диагнозах оно появилось лишь с 1980 года, войдя в американский справочник по психиатрии, в чем проявилась своего рода политическая и социальная реакция на войну во Вьетнаме<sup>118</sup>. Особенно в США это имело не только терапевтические, но и юридические последствия. Понимание того, что отдаленные последствия психической травмы могут непосредственно обуславливать нынешние нарушения здоровья, привели к отмене срока давности за некоторые уголовные преступления (например, за сексуальное насилие над детьми), что, в свою очередь, вызвало целый поток судебных исков (а также организованных адвокатских действий по защите от этих исков). Разумеется, военные травмы, сексуальное насилие и последствия Холокоста являются очень разными феноменами, однако их объединяет то, что во всех этих случаях жертве прошлого насилия, остающегося психологически не преодоленным, на долгое время грозит разрушение личности. Симптомы травмы проявляются порой лишь спустя долгие годы. Потенциал душевных расстройств, выражающихся в различных симптомах, может бессознательно передаваться от одного поколения к другому. Эту травматическую связь между поколениями можно прервать лишь тогда, когда удастся перевести отщепленные и бессознательные элементы травмы в сознательные формы памяти<sup>119</sup>. Поэтому терапия направлена на то, чтобы за счет артикуляции высвободить травму из ее непрозрачного ядра и сделать частью сознательной идентичности индивидуума. Но это нельзя осуществить в рамках одной лишь индивидуальной терапии, необходим общественный и политический контекст, точнее – мемориальная рамочная конструкция, внутри которой расщепленным и подавленным воспоминаниям уделяется эмпатическое внимание, в результате чего они обретают свое место в социальной памяти.

Устойчиво закрепившись в медицинском контексте, термин «травма» оказался связанным исключительно с позицией жертвы; то есть *переживание* физического насилия и психической угрозы стало неотъемлемым компонентом этого понятия. Переживая насилие, жертва страдает, ее пассивность переходит в страдательность<sup>120</sup>. Важнейшими примерами, на кото-

<sup>117</sup> Понятие «диссоциации» восходит к Пьеру Жане, современнику Фрейда, который разработал альтернативную теорию вытеснения. Ср.: *Leys, Trauma*.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Kogan, Der stumme Schrei*.

<sup>120</sup> Бернхард Гизен считает существенным признаком травмированной жертвы разрушение субъектности и редукцию личности до объектного статуса. Хотя это определение вполне справедливо, оно представляется довольно расплывчатым. Когда Гизен пишет: «Странным образом система современного общества демонстрирует избирательно сродство с безличной деиндивидуализированной жертвой, с которой обращаются как с объектом» (*Triumf and Trauma*, 65), понятие травмированного объекта используется применительно к анонимным феноменам модерна, в результате чего невозможно говорить ни о преступниках, ни о конкретных виновниках насилия. «Фордизм» и «тейлоризм», промышленные технологии, редуцирующие человека до специализированной рабочей силы, встроенной в большой производственный механизм, необходимо отличать от тех форм «биополитики», когда – как это было в концлагерях – человек оказывался душой и телом

рые опираются в ходе своей примерно вековой истории психотравматические исследования, являются железнодорожные катастрофы, «Shell Shock» («артиллерийский шок» или «окопный шок»), пережитый солдатами, на глазах у которых взрывом разорвало товарищей; инвалиды, пострадавшие от подобного шока, стали массовым явлением Первой мировой войны), сексуальное насилие над детьми, политическое преследование, пытки и случаи геноцида. Фрейд не принимал участия в дискуссии психиатров, обсуждавших феномен «артиллерийского шока»; хотя семейная проблема детей, подвергшихся сексуальному насилию, и оказалась темой аналитических работ Фрейда, его «теория соблазнения», помещавшая событие исключительно в фантазию пациента, рассматривала проблему таким образом, что от нее не было прямого пути к современным психотравматическим исследованиям. Поэтому родоначальником этого нового научного направления следует считать не Фрейда, а таких ученых, как француз Пьер Жане или англичанин Уильям Риверс, которые заложили понятийные и эмпирические основы для современной концептуализации этой области медицины и методов лечения<sup>121</sup>.

*Травма преступника и травма жертвы.* Есть еще одна причина, по которой Фрейд не может считаться основоположником современных исследований психотравматики. Она заключается в том, что Фрейд связывал травму преимущественно с преступниками. В своих психоисторических штудиях «Тотем и табу» или «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» он использовал понятие травмы только применительно к преступникам. Речь идет о травме отцеубийства в первобытной орде и о том, что этот акт был повторен при убийстве основателя религии Моисея. По Фрейду, началом культуры и религии служат муки совести, вызванные травмой, которая переживается преступниками. Это якобы ведет к вытеснению преступного деяния из коллективного сознания, что составляет скрытый подтекст библейской традиции, придавая ей до наших дней специфически принудительный характер. Кэти Карут также, очевидно, отталкивается от Фрейда при использовании понятия «травма» в своих культурологических исследованиях, точнее, от фрейдовской интерпретации эпизода из поэмы Торквато Тассо «Освобожденный Иерусалим». Карут выделяет специфические признаки травмы на примере фигуры Танкреда, который по ошибке убивает свою возлюбленную Клоринду. Впрочем, в данном случае вряд ли можно говорить о преступлении, поскольку убийство происходит не преднамеренно, а по недоразумению из-за трагического стечения обстоятельств<sup>122</sup>.

Хотя до сих пор довольно широко принято говорить как о травме преступника, так и о травме жертвы, я решительно предпочитаю использовать понятие травмы только применительно к специфическому опыту жертвы. В отличие от жертвы преступник не подвергается травматизации, ибо событие, за которое его привлекают к ответственности, было преднамеренным, спланированным и сознательно осуществленным, а в случае с преступлениями национал-социализма – еще и идеологически оправданным. Прибегая к экстремальному преступному насилию, субъект не сталкивается внезапно и совершенно неподготовленно со всемогуществом неких событий, которые несут угрозу его физической и личностной целостности и перед лицом которых он оказывается абсолютно незащитным. Все это является предпосылками психической травмы, имеющими место только для жертвы. Если жертвы не могли сопротивляться попаданию в смертоносную машинерию Холокоста с ее эскалацией насилия, то преступник сталкивался с этими событиями отнюдь не неподготовленным. Отказавшись от своей индивидуальности, преступники становились членами определен-

в полном подчинении тех, кто стоял у власти. Разумеется, это не отрицает того обстоятельства, что преступный нацистский режим извлекал выгоду из указанных модернистских структур, как это подчеркивали Ханна Арендт, Зигмунт Бауман и Джорджо Агамбен.

<sup>121</sup> См.: *Bohleber*, *Entwicklung der Traumatheorie*.

<sup>122</sup> *Caruth*, *Unclaimed Experience*.

ного коллектива и брали на себя исполнение его идеологической миссии, причем сам коллектив обязывал своих членов осуществлять насилие и воспитывал в них бесчувственность. Поэтому здесь не может идти речь о травматизации – скорее об индоктринации. Отсутствие травмы, чувства вины и раскаяния свидетельствует о том, насколько глубокой может быть запрограммированность преступника, его специфическая подготовка и закалка и насколько трудно здесь говорить о нарушениях идентичности, которыми сопровождается психическая травма. Разумеется, травматический шок может присутствовать и в биографии преступника; в качестве примера можно взять, скажем, исторический момент, когда Гитлер, покончив с собой в берлинском бункере, бросил своих приверженцев на произвол судьбы, и они, переставшие верить фюреру собственное «Я», внезапно почувствовали себя марионетками, у которых перерезали ниточки. Тем из них, кто не смог решиться на самоубийство, было совершенно непонятно, как жить дальше, о чем Адольф Эйхман написал следующее: «8 мая 1945 года я почувствовал, что мне предстоит трудная, самостоятельная жизнь, безо всяких руководящих авторитетов, ибо теперь было неоткуда получать какие-либо указания, никто не мог отдавать мне приказы или распоряжения, негде было взять необходимые инструкции, передо мной открывалась неведомая жизнь»<sup>123</sup>. Если у нацистских преступников и существовала травма, то она заключалась во внезапной, шоковой конфронтации с личной ответственностью и совестью.

Для Бернхарда Гизена, который пользуется категорией «травма преступника», определяющим является именно этот поворот в сознании. Как считает Гизен, травма преступника обусловлена тем, что триумфальные фантазии о всемогуществе внезапно наталкиваются на свои пределы: «Преступник мнит себя стоящим над земным правом и способным вводить, по выражению Агамбена, чрезвычайное положение. Так, учреждаемая абсолютная субъектность становится травмой лишь тогда, когда эта субъектность сталкивается с реальностью, что было, например, в случае с Германией, когда она проиграла войну и фантазии всемогущественной народной общности оказались химерой. Возвращается прежний правопорядок или создается новый, совершенные деяния оцениваются им, и всемогущество осуждается как преступление. Если бы, как в случае с Анной О., чувство реальности не вернулось, не было бы и истерии; если бы нацистская Германия выиграла войну, преступники не осознали бы своего преступления»<sup>124</sup>.

По Гизену, после 1945 года произошло резкое изменение рамочных условий для осмысления событий, их оценки и реакции на них, что и привело к возникновению травмы преступников. Но в чем она заключается? Конечно, не во внезапном пробуждении совести, но в драматично постыдном осознании абсолютной потери собственного лица. Шокирующая конфронтация с полярной системой ценностей и публичная огласка преступлений приводит, так сказать, к «травме стыда», сопровождающейся разрушением положительного представления индивидуума о самом себе<sup>125</sup>. Впрочем, этот решающий для травмы фактор положительного представления индивидуума о самом себе в данном случае не так легко обнаружить. Напротив, на Нюрнбергском трибунале или на судебных процессах во Франкфурте подсудимые реагировали на обвинения не столько душевным надломом, сколько демонстративной самоуверенностью и стереотипным отрицанием собственной виновности. Их общая стратегия в виде отрицания вины, отделения себя от произошедших событий, вытеснение

<sup>123</sup> Цит. по: *Wojak, Eichmanns Memoiren*, 69f.

<sup>124</sup> *Giesen, Schneider, Tätertrauma*, 22. «Применительно к преступникам, то есть всем, кто добровольно, непосредственно и активно принимал участие в преследовании евреев, можно говорить о травме преступников в смысле внезапно нарушенного триумфализма и разочарования в иллюзии собственного всемогущества. Они оказываются всего лишь убийцами, разоблаченными или вынужденными скрываться», 22.

<sup>125</sup> См. главу о стыде и вине в: *Assmann, Frevert, Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*, 86 – 96, 112 – 139.

этих событий из сознания через замалчивание описываются скорее понятием «табу», нежели понятием «травма»<sup>126</sup>.

При всей проблематичности понятия «травма преступника» нельзя не говорить о «травме вины», переходящей на последующие поколения, в которых проявляется различная реакция – от готовности принять на себя вину до ее отторжения. Немцам как нации пришлось разбираться с виной, которую высокомерно отрицали сами преступники; за преступления отцов и дедов берут на себя ответственность их дети и внуки. На это также обращает внимание Бернхард Гизен: «Транспоколенческая коллективная идентичность возникает в Германии из травмы зрителей, а не из травмы добровольных исполнителей преступления. Эти добровольные исполнители <...> постепенно вымирают, а вот вина зрителей становится решающим транспоколенческим, латентным и потому ответственным за идентичность элементом»<sup>127</sup>.

## Замалчивание

Возникает вопрос: можно ли перед лицом столь разительных и непреодолимых различий в толковании понятий «травма жертвы» и «травма преступника» вообще говорить о каком-то сходстве между ними? И все же существуют некоторые параллели в том, как преступники и жертвы реагировали на историческую травму Холокоста. В первые пятнадцать лет после Второй мировой войны ни в Израиле, ни в Западной Германии не ощущалась потребность в широком обсуждении событий недавнего прошлого, связанных с войной и массовым уничтожением людей. Обе стороны были заняты строительством нового государства, причем вся энергия была направлена в будущее. Судя по множеству источников, на травматическое прошлое как бы наложилась печать запрета, чтобы оно не мешало новой жизни и формированию новой идентичности. Но подспудно в семьях разыгрывались различные психодрамы, будь то табуизирование прошлого под тяжестью чудовищных преступлений или же замалчивание страданий ради жизнеутверждающей перспективы для себя и своих детей.

Обратимся вначале к послевоенной ситуации жертв Холокоста. Как нам уже известно, травматический опыт сопровождается долговременными последствиями; необходимо время, иногда десятилетия, чтобы о травме было возможно заговорить. При этом историческая травма Холокоста характеризовалась в послевоенное время различием между личной готовностью жертв вспоминать пережитое и рассказывать о нем, с одной стороны, и нежеланием социального окружения выслушивать рассказы жертв, с другой. Подобная отложенность по времени имеет, таким образом, две причины социального характера – травматизацию и табуизирование, которые после войны и Холокоста привели к тому, что не только преступники, но и жертвы не хотели воспоминаний. Дан Бар-Он сравнил эту ситуацию с «двойной стеной молчания»; когда уцелевшим жертвам удастся наконец пробить окружающую их стену и заговорить о себе, они сталкиваются со второй стеной молчания, воздвигнутой вокруг них обществом в качестве собственной защиты от травмы<sup>128</sup>. Примо Леви пронзительными словами описал кошмарный сон человека, который наконец получил возможность поведать о своих страданиях, однако близкие не хотят слушать его: «Это непередаваемое счастье, огромное, почти физическое наслаждение находиться дома, среди своих, рассказывать о себе, мне так много надо им рассказать! Но я замечаю: моих слушателей не трогает рассказ, больше того, они вообще перестают слушать, переговариваются о чем-то между

---

<sup>126</sup> Примером того, как объединяются понятия табу и травмы, может служить: *Braembussche*, Silence of Belgium.

<sup>127</sup> *Giesen, Schneider*, Tätertrauma, 23.

<sup>128</sup> *Bar-On*, Die Last des Schweigens.

собой, будто меня нет среди них»<sup>129</sup>. Книга Примо Леви «Человек ли это?» была опубликована в 1947 году, но за ее переиздание в Италии никто не брался. Издательский редактор Наталия Гинцбург, итальянская еврейка, которая, как и Примо Леви, участвовала в коммунистическом антифашистском Сопротивлении, а ее муж был убит в 1945 году гестаповцами, отклонила эту книгу. Она вышла снова лишь через десятилетие, в 1958 году<sup>130</sup>. Подобно Примо Леви, в почти библейской роли морального исторического свидетеля выступил Эли Визель, записавший свои воспоминания сразу после освобождения из концентрационного лагеря. Тем, что его книга под названием «Ночь» приобрела широкую известность, он обязан Франсуа Мориаку, который отредактировал текст. Оригинал на идише было проникнут страстной ненавистью и желанием мести. Мориак смягчил эту тональность, благодаря чему книга обрела новое звучание.

Другие авторы, пережившие Холокост и написавшие свои воспоминания гораздо позднее, подтверждают сказанное выше. Например, Руть Клюгер в своей автобиографии, опубликованной спустя почти полвека после того, что она испытала в немецких лагерях смерти, вспоминает, какое давление оказывало американское общество на переживших Холокост, принуждая их к молчанию.

Израильское общество также поначалу не слышало своих сограждан, переживших Холокост; оно было целиком занято строительством нового мира и налаживанием связей с окружением; в этой работе воспоминания о недавних ужасах могли только помешать. Лишь в 1960-е годы стал возможным публичный разговор о травматическом прошлом. Судебный процесс над Эйхманом (1961 год) впервые дал молодому государству институциональную форму для объективации травматических воспоминаний, причем трибунал привлек широчайшее внимание и у аудитории СМИ. В конце 1970-х годов огромный интерес вызвал американский телевизионный сериал «Холокост», который и в Германии посмотрело огромное количество зрителей, что обусловило резкий положительный сдвиг в идентификации с жертвами Холокоста.

Давние традиции имеет молчание преступников, точнее, их замалчивание своих деяний, изначально связанное с преступлением. Дирк Рупнов указал в своей книге «Уничтожать и помнить» на парадоксальное поведение нацистской элиты, которая планировала и осуществляла Холокост. Она стремилась, с одной стороны, замести следы своих преступлений, а с другой – сохранить героическую историю своих подвигов для будущего. Знаменитой речью, произнесенной в Позене, Генрих Гиммлер обращался к тем, кого он готовил к поставленной перед ними задаче массового истребления евреев; эту задачу он назвал «славной страницей нашей истории, которая не написана и никогда не будет написана». Славная страница истории, которая никогда не будет написана, – это парадокс промежутка между памятью и забвением. Во второй речи, произнесенной двумя днями позже, Гиммлер уже настаивал на исключительной секретности планов массового уничтожения: «Возможно, гораздо позже мы подумаем, стоит ли рассказать немецкому народу об этом больше. Полагаю, будет лучше, чтобы мы – все сообща – сделали это за наш народ сами, взяли бы на себя ответственность (ответственность за дело, не за идею) и потом унесли бы свою тайну в могилу»<sup>131</sup>.

Планы массового уничтожения евреев излагаются не только с помощью экзальтированной нацистской и героической риторики, Гиммлер прибегает еще и к христиански окрашенной символике самопожертвования. Массовое убийство приобретает таким образом характер не только национальной, но и религиозной миссии. Одновременно налага-

<sup>129</sup> *Levi, Ist das ein Mensch?*, 70.

<sup>130</sup> *Wieviorka, On Testimony*, 26f. Здесь указывается на нежелание издательств в 1940-е годы публиковать многочисленные свидетельства очевидцев, переживших Холокост.

<sup>131</sup> *Rupnow, Vernichten und Erinnern*, 62.

ется запрет на разглашение этой миссии, которая приравнивается к преступлению, а потому должна оставаться в тайне. Полной перверсией ценностей становится сочетание умолчания, секретности, забвения с желанием славы, почестей и признания.

После войны умолчание отвечало нежеланию преступников оказаться перед лицом разбирательств со злодеяниями недавнего прошлого. Преступники вспоминали о прошлом только под давлением судов и трибуналов. В послевоенной Германии потребность в молчании выразилась в призыве «подвести черту», который сквозным лейтмотивом звучал в речах членов бундестага<sup>132</sup>. В первые послевоенные десятилетия существовал к тому же довольно широкий консенсус, не позволявший делать предметом публичных дебатов ни проблему вины, ни пережитые страдания<sup>133</sup>. Это табу было позднее названо «коммуникативным замалчиванием». Философ Херманн Люббе, устранив моральный компонент из понятия молчания, придал этому понятию позитивные черты, охарактеризовав его как необходимую и продуктивную социальную среду, в которой произошла трансформация послевоенных немцев в демократическое общество<sup>134</sup>.

Мнение Ханна Arendt было совершенно иным: после тотальной мобилизации и «окончательного решения» еврейского вопроса молчание означало для нее, что после войны преступники и окружавшее их общество оказались в состоянии «тотального сообщничества»<sup>135</sup>. Миссия следующего поколения состояла в том, чтобы освободиться из этого тотального сообщничества и нарушить молчание, которое и без того при переходе от поколения преступников и очевидцев к поколению их детей постепенно превращалось в забвение. Перед лицом демонстративного отрицания преступлений и в связи с тем, что постепенный уход очевидцев из жизни грозит забвением о преступлениях, позитивная оценка молчания начиная с 1980-х годов все более уменьшалась. Сохранение молчания теперь считалось исполнением желания Гитлера, чтобы за геноцидом последовал мнемоцид. Недаром он сказал: «Кто сегодня помнит об армянах?» Кто предпочитал молчание, сделался соучастником преступления; «коммуникативное замалчивание» стало «соучастным замалчиванием». Если раньше жертвы преступлений ссылались на отсутствие подходящих слов, чтобы говорить о Холокосте, то теперь они все больше требовали свидетельствований о Холокосте. Фигура свидетеля (testimony) приобрела сакральный статус. Нарушение молчания начало считаться религиозным долгом, заставляющим рассказывать собственную историю, чтобы хранить память о погибших и не обрекать их на повторную смерть через забвение.

В Западной Германии 1970-х и 1980-х годов наметилась волна так называемой «литературы об отцах»: второе поколение обратилось к биографиям своих родителей, живших при национал-социализме. Эти книги были нацелены против молчания первого поколения; зачастую импульсом для их написания служила смерть родителей, а сами тексты представляли собой запоздалый диалог, который не сумел состояться при их жизни. То же самое происходило среди жертв. Здесь также появилась литература второго поколения, посвященная темам, которые утаивались родителями и от собственных детей, и даже от самих себя. Роман Давида Гроссмана «См. статью “Любовь”» является впечатляющим примером интереса детей к воспоминаниям своих дедушек и бабушек, которые, оказавшись социальными маргиналами, обмениваются друг с другом историями о пережитых ужасах, не вызывая к себе никакого общественного внимания. Примерно через пятьдесят лет периода сокрытия политический и социальный климат совершенно изменился; на закате дней многие из

<sup>132</sup> *Dubiel*, Niemand ist frei von Geschichte.

<sup>133</sup> Исключением является (политически мотивированная) тематизация судьбы вынужденных переселенцев в 1950-е годы.

<sup>134</sup> *Lübbe*, Nationalsozialismus, 329.

<sup>135</sup> *Arendt*, Organisierte Schuld, 334.

жертв, пережившие Холокост, начали соглашаться на запись своих свидетельств. Да и рамочные политические условия изменились. «Яд ва-Шем» стал центральным мемориалом, где наряду с научно-исследовательским архивом разместился центр литургических поминальных служб и политической коммеморации. Поскольку со стороны поколения преступников не произошел аналогичный сдвиг мемориального характера, возникла резкая асимметрия: зияющему провалу молчания противостоят переполняющиеся архивы со свидетельствами в виде книг, кинофильмов и видеозаписей. Подобная асимметрия памяти подлежит устранению; к этой теме обратилась новая немецкая литература с романами семейных воспоминаний.

Если о параллелях между травмой преступника и травмой жертвы можно говорить применительно к первому поколению лишь условно, то для второго поколения определенное сходство между ними очевидно и психические травмы здесь сравнимы. Замалчивание центральных биографических событий поколением родителей обусловило для детей с обеих сторон срабатывание механизма бессознательного переноса. Израильский терапевт Дан Бар-Он, изучавший психологически травмированных пациентов второго поколения как со стороны преступников, так и со стороны жертв, неоднократно проводил успешные встречи представителей обеих групп. Эти встречи выявляли зеркально-симметричные психические нарушения, которые взаимно осознавались обеими группами, что оказывало освобождающее воздействие.

Эмпатическое возвращение памяти в 1980-е годы помогло преодолеть раскол между памятью жертв и памятью преступников и восстановить единство коллективной памяти. В США понятие «Холокост» после одноименного популярного телесериала стало ключевым для нового общественного и научно-исторического дискурса<sup>136</sup>. В Германии аналогичную роль сыграла в 1980-е годы череда памятных дат (1985: сорокалетие окончания войны; 1988: шестидесятилетие ноябрьского погрома; 1989: пятидесятилетие начала войны; добавим сюда же 1986: «спор историков»), которые вернули историю в общественное сознание, благодаря чему общество разработало новые формы осмысления событий, еще сохраняющихся в воспоминаниях о непосредственно пережитом.

## Забвение

О пользе и вреде забвения написано много. Забвение является интегральным составным элементом памяти; мы способны помнить лишь потому, что можем забывать и постоянно невольно делаем это. Привычной повседневностью служит для нас то обстоятельство, что образы пережитого меркнут в нашей памяти, исчезают из нее. Память – не просто некий склад; это динамичный орган приспособления к непрерывно изменяющейся современности, благодаря чему память постоянно готова воспринимать нечто новое.

В контексте рассмотренных топосов индивидуальной и коллективной памяти забвение вызывает интерес прежде всего как целенаправленная стратегия и определенный ресурс. Я начну с теоретиков XIX века, которые подчеркивали значимость забвения. Первым будет вновь назван Ренан, который в своем эссе о нации дважды говорит о забвении. Для него «сущность» нации заключается в том, что она состоит из людей, которых объединяет много общего и которые «вместе многое забыли». В другом месте он говорит: «Забвение или, лучше сказать, историческое заблуждение является одним из главных факторов создания нации, и потому прогресс исторических исследований часто представляет опасность для национальности»<sup>137</sup>. А десятилетием раньше Ницше написал свои размышления «О пользе

---

<sup>136</sup> Alexander, *Moral Universals*.

<sup>137</sup> Renan, *Was ist eine Nation?*, 3, 45.



и вреде истории для жизни», оказавшие большое влияние на его читателей. Ницше указывал на необходимость ограничивать знания ради способности к ориентации и действию, а также ради упрочения представлений сообщества о себе, которые находятся под угрозой из-за безудержной лавины исторических исследований. По мнению Ницше, без забвения нет ни жизни, ни счастья, ни будущего, ни спокойной совести: «Веселость, спокойная совесть, радостная деятельность, доверие к грядущему – все это зависит как у отдельного человека, так и у народа от того, существует ли для него линия, которая отделяет доступное зрению и светлое от непроницаемого для света и темного...» Забвение – это способность, которая отличает сильную натуру: «То, чего такая натура не может подчинить себе, она сумела бы забыть; оно бы не существовало для нее, горизонт ее был бы замкнут и закончен, и ничто не могло бы напомнить ей, что по ту сторону этого горизонта существуют люди, страсти, учения, цели»<sup>138</sup>.

Последняя фраза звучит как перевод некоторых мыслей из эссе американского философа Ральфа Уолдо Эмерсона, которое, как известно, Ницше прочитал с большим интересом. По мнению Эмерсона, великий полководец и завоеватель, одержав победы, сразу же забывает о преодоленных трудностях. Тот же, кто говорит о себе: «смотрите, насколько полно я восторжествовал над всеми этими мрачными событиями», показывает, что он не все еще забыл, ибо в его словах преодоленное продолжает существовать. Побежденные в отличие от победителя прикованы к своим воспоминаниям: «И если они все еще напоминают мне об этом мрачном событии – значит, они все еще не завоеваны». Победа, преодоление и забвение сливаются воедино для Эмерсона, который от первого лица горячо выражает это «мужское» чувство: «Единственная вещь, к которой мы стремимся с ненасытным желанием, – забыть о самих себе, приходиться в удивление от своих собственных характерных черт, утратить нашу вечную память и делать нечто, не зная, как и почему»<sup>139</sup>.

В политике действуют не только психические механизмы забвения, но и спланированные стратегии или директивы относительно забвения. Существуют два принципиально различных вида «предписанного забвения». В одном случае забвение является карой, тогда говорится о «*damnatio memoriae*», в другом случае забвение служит актом милосердия и пощады, который именуется «амнистией». «*Damnatio memoriae*» предполагает наказание через истребление имени; в таком случае уничтожаются все следы существования определенного человека, его вычеркивают из анналов истории и стирают из социальной памяти благодаря запрету на упоминание о нем в публичном общении. Отлучение от церкви также окутывает человека молчанием и забвением, аннулирует его принадлежность к религиозной общине. Однако неназывание имени или забывание о существовании человека может нести целительную, социально интегративную функцию, если речь идет не о славных делах, а о вине и преступлении. В случае с амнистией забвение связано с прощением. Но данная форма пощады действительна лишь тогда, когда группа изъявляет готовность освободить пощаженого человека от «плохой памяти» о нем. Такая проблема возникает особенно остро после гражданских войн, когда в новой политической ситуации необходимо преодолеть раскол и примирить недавних противников<sup>140</sup>.

В своей книге «Малая история забвения» венский философ Рудольф Бургер обращается к этой традиции, резюмируя ее в виде формулы: «Лета – целительное средство»<sup>141</sup>. На основе проведенного Теодором Адорно анализа финальной сцены «Фауста» Бургер пояс-

<sup>138</sup> Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie, 214.

<sup>139</sup> Emerson, Circles, 179.

<sup>140</sup> См. фундаментальное исследование об античных Афинах: Loreaux, La cité divisée. Его материалы послужили основой для Эйнштейновского форума в Потсдаме: Smith, Margalit (Hg.), Amnestie.

<sup>141</sup> Burger, Kleine Geschichte, 25.

няет, что забвение является экзистенциально важным ресурсом, без которого нельзя ни жить, ни выживать. По словам Бургера, первостепенным цивилизационным достижением греческой философии было преодоление мифологического императива, обязывающего помнить, его отрицанием в виде заповеди – «Не вспоминай!»<sup>142</sup>. Бургер считает, что после 1945 года подобная цивилизационная традиция прервалась и произошел возврат к «библейскому пафосу одиннадцатой заповеди: “Не забывай!”»<sup>143</sup>.

Каковы же аргументы Бургера против памяти? Он ссылается на фантастический рассказ Борхеса о некоем мнемопате, который был смертельно болен, ибо страдал патологической неспособностью что-либо забыть. Суть этого рассказа, прекрасно воспроизведенного, становится впечатляющим аргументом против необходимости помнить все вообще и, в частности, против возложенной обществом на себя обязанности помнить о Холокосте и других исторических травмах, которую Бургер ставит в один ряд с самыми чудовищными преступлениями: «Лишь мифогенный двадцатый век, который на вершине технологической модернизации и бюрократического рационализма породил преступления теллурических масштабов во имя квазирелигиозных, эсхатологических учений, порвал и с цивилизационной традицией не-вспоминания, вновь выдвинув на ее место архаичный моральный императив “Не забывай никогда!”»<sup>144</sup>. Заповедь помнить о Холокосте носит несомненно квазирелигиозный характер, однако это не может служить основанием для ее сравнения с идеологией национал-социализма. Бургер ратует своей книгой за «подведение черты», но новым является не само это требование, а лежащая в его основе философская база.

Бургеру можно возразить, что, даже если считать Лету целительным средством, оно все-таки отнюдь не панацея. Воздавая хвалу забвению, он не учитывает важное различие, которое установлено исследованиями в области памяти и на которое мы неоднократно указывали: различие между симметрией и асимметрией насилия. Между победителем и побежденным существует (при всем очевидном неравенстве победы и поражения) симметрия насилия, базирующаяся на обоюдности военных действий. Особенно после гражданской войны, когда возникает насущная проблема реинтеграции бывших противников, Лета может оказать целительное воздействие, чтобы восстановить равновесие, необходимое для мира. В обычном случае подобная мера должна действовать уже на следующий день после состоявшихся выборов: боевые лозунги предвыборной кампании следует забыть, чтобы непримиримые контрагенты могли стать партнерами и приступить к сотрудничеству. А вот между преступниками и их жертвами устанавливается асимметрия насилия, в которой не может быть взаимности. Здесь нельзя пользоваться «предписанным забвением» (соответствующая формула в договоре о Вестфальском мире гласила: «*perpetua oblivio et amnestia*»). Асимметрия насилия между преступником и беззащитной жертвой находит свое продолжение в асимметрии памяти, поскольку в радикально изменившейся политической ситуации преступник ищет спасения в забвении, а жертва хранит память о прошлом как величайшую ценность. Такая асимметрия устраняется не обоюдным забвением, а только общей памятью. Вместо забвения в виде *преодоления прошлого* должны прийти совместное воспоминание как акт примирения, совершаемый порой уже только потомками, и *сохранение прошлого*.

На полпути между воспоминанием и забвением находится создание «Truth and Reconciliation Commission» (TRC), образованной в 1996 году в Южной Африке под патронажем южноафриканского архиепископа Десмонда Туту. На период перехода от апартеида к демократии комиссия ставила перед собой цель сделать достоянием общественности правду

<sup>142</sup> Ibid., 22. В этом тезисе о забвении и воспоминании присутствуют и другие дихотомии: логос versus миф, Афины versus Иерусалим.

<sup>143</sup> Ibid., 24.

<sup>144</sup> Ibid.

о преступлениях апартеида без судебного преследования самих преступников. Речь, таким образом, шла о том, чтобы сохранить в памяти историческую правду о преступлениях против человечности и одновременно «забыть» о наказании, которое являлось бы следствием осуждения этих преступлений. Поскольку ставилась задача объединить черное и белое население в демократическом обществе, открытом для будущего, процедуры комиссии были нацелены на прощение и примирение. Но это подразумевало признание травм, нанесенных жертвам; сами жертвы должны были быть выслушаны; более того, им приходилось во время публичных процессов вновь переживать причиненные им страдания, катарсис скорби, чтобы совместно преодолеть проблему. Жертвам даровали правду, но не право. Если бы виновные понесли наказание, то фундамент нового государства мог быть разрушен<sup>145</sup>. Поэтому южноафриканцы вместе вспоминают, чтобы потом вместе забыть. Процессы, устраиваемые комиссией, которые не случайно проходили под патронажем архиепископа, носили не только ритуальный характер – они были сильно пронизаны христианской символикой нравственного очищения и примирения.

## Траур (скорбь)

«Неспособность скорбеть» – под таким названием, ставшим запоминающейся формулой, вышла знаменитая книга психоаналитиков Александра и Маргарете Мичерлих. Эта диагностированная ими неспособность была характерна для немецкого народа и до окончания Второй мировой войны. Она обусловлена долгосрочной программой воспитания, которая сопровождала уже период милитаризации Пруссии и стала поведенческой нормой в кайзеровской Германии. От способности скорбеть особенно отучали мальчиков; «мальчики не плачут» – таким был один из самых распространенных и глубоко усвоенных императивов воспитания<sup>146</sup>. Кроме того, культивировались суровость и самодисциплина, эти установки распространялись и на женщин, что определяло характер социализации детей в самом раннем возрасте<sup>147</sup>. Многие десятилетия строгого воспитания не позволили быстро измениться эмоциональной организации немцев и после войны. Если политические структуры могут трансформироваться едва ли не вдруг, то для изменений ментальных привычек и внутренних поведенческих парадигм необходимо гораздо больше времени. Это в еще более значительной мере относится к бессознательным установкам привитой с детства эмоциональной культуры, которые продолжают действовать еще очень долго.

Йен Бурума вспоминает сцену из романа Гюнтера Грасса «Жестяной барабан», где в старом немецком ресторанчике посетителям подают маленькую разделочную доску, кухонный нож и луковицу. Эта луковица, говорится у Грасса, способна добиться результата, «которого не мог добиться весь мир и все страдания мира – круглой человеческой слезы. Тут все плакали. Плакали пристойно, плакали безудержно, плакали навзрыд»<sup>148</sup>. Голландец Бурума подметил еще в 1994 году то, что немецкие интеллектуалы осознали лишь несколькими годами позже: в либеральных кругах рефлексирующей интеллигенции «много размышляют и часто просят прощения. Но скорбеть о мертвых немцах (о солдатах и гражданском насе-

---

<sup>145</sup> Не все «Комиссии по установлению истины и примирению», действующие ныне во многих странах мира, отказываются от наказания виновных. Так, после одиннадцатилетней гражданской войны в Сьерра-Леоне активисты миротворческого движения не только осуществляют общественные психосоциальные программы, но и добиваются компенсаций для пострадавших. Одновременно, как говорится на их интернет-сайте, они собирают «документальные материалы о страданиях, которые пришлось испытать людям. Это является важным вкладом в проработку жестокой войны» – <http://www.medicointernational.de/projekte/sierraleone/truthreconciliation.asp>.

<sup>146</sup> Meyer, Geweint wird, wenn der Kopf ab ist.

<sup>147</sup> Haarer, Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind.

<sup>148</sup> Grass, Die Blechtrommel, 517. См.: Грасс Г. Жестяной барабан // Грасс Г. Собрание сочинений: В 4 т. / Перевод С. Фридлянд. Харьков, 1997. Т. 1. С. 572.

лении, погибшем под бомбами союзников или изгнанном с родины польскими, чешскими или словацкими соседями, которые мстили немцам) было как-то неловко; это отдавалось на откуп преимущественно правым националистам или тем, кто, пережив войну, все еще ностальгировал по утраченной родине»<sup>149</sup>.

К теме неспособности скорбеть обратился и писатель Винфрид Георг Зебальд в своих поэтических лекциях, прочитанных в 1997 году в Цюрихе. Он выдвинул вызвавший множество споров тезис о том, что в историческом сознании немцев и их долговременной памяти не оказалось места для воспоминаний о бомбардировках союзнической авиации, потому что писатели не сумели найти для этих событий подходящую и воспроизводимую форму. Зебальд говорит в этой связи о «скандальном дефиците»<sup>150</sup>, что можно понять как недостаточную скорбь немцев по поводу страданий их соотечественников и как недостаточность осознания самими немцами их собственной вины. Дефицит скорби выражается для Зебальда в дефиците аутентичного литературного освоения исторического опыта. «Уцелевшие в катастрофе оказались ненадежными, полуслепыми свидетелями»<sup>151</sup>. Психолог Вернер Болебер, комментируя эту фразу, справедливо указывает на недопустимость такой посылки Зебальда, согласно которой подобный опыт мог сразу же обрести выражение в точных и «адекватных» словах. Дефицит скорби обусловлен травмой, невыразимым ужасом, который «люди отстраняют от себя, чтобы суметь жить дальше»<sup>152</sup>. Иными словами, дефицит скорби сам по себе является симптомом травмы.

Скорбь – это спонтанный и глубоко интимный аффект, которым сопровождается потеря родственников и близких друзей; он возникает в контексте особой человеческой близости и потому не может быть просто распространен на большие анонимные коллективы. В эпоху формирования наций и всеобщей воинской обязанности аффект скорби переносился на нацию в целом, которая воспринималась как большая семья с соответствующими узлами лояльности и пиетета. Для этой цели скорбь обретала ритуальные формы и выражалась в символических действиях, имевших указанную аффективную связь с национальным сообществом. Ренан понимал, что «в деле национальных воспоминаний траур имеет большее значение, чем триумф: траур накладывает обязанности, траур вызывает общие усилия», короче говоря, укрепляет чувство общности и преемственности. Йен Бурума также подчеркивает, что скорбь является не только личным аффектом – она исполняет и важную социальную функцию: «Ритуальное выражение скорби и утраты укрепляет чувство преемственности и общности»<sup>153</sup>. По окончании войны перед нацией встает задача включения павших в сообщество выживших. «Сохранением» погибших в коллективной памяти нация упрочивает сознание собственной идентичности. В этом смысле скорбь оказывается не инклюзивным чувством; напротив, память о «наших погибших», которые противопоставляются «вашим мертвым» и «их мертвым», всегда содержит элемент разграничения.

Семантика национальной скорби относится к той традиции, к которой в 1993 году обратился Гельмут Коль с новой концепцией мемориала *Neue Wache*. Эту семантику, которую, доводя пропаганду до эксцесса, эксплуатировал национал-социализм в рамках памяти о поражении, невозможно передать последующим поколениям. Место прежнего абстрактного коллективного аффекта скорби занимает новая форма эмоциональной сопричастности. Подобное настроение соединяет личное, интимное чувство скорби с диффузной и абстрактной социальной или политической ангажированностью. Настрой на индивидуальную ответ-

<sup>149</sup> *Buruma, Erbschaft der Schuld*, 383.

<sup>150</sup> *Sebald, Luftkrieg und Literatur*, 82.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>152</sup> *Bohleber, Trauma, Trauer und Geschichte*, 142.

<sup>153</sup> *Buruma, Erbschaft der Schuld*, 383.

ственность, достигавший своего апогея в 1980-е годы, заменил чувство скорби опосредованной, расплывчатой и во многом «незатратной» эмпатией<sup>154</sup>.

Наряду с нацистским извращением пафоса скорби Карл Хайнц Борер называет еще две причины для немецкой неспособности переживать «историческую скорбь». Он не видит в насковью секуляризованном обществе, провозглашающем последней ценностью индивидуализм, никакой основы для ритуальных мемориальных форм. «Совершающий скорбный ритуал... должен обладать внятнм сознанием того, что он является фигурой публичной. Ибо скорбь всегда имеет двойную кодировку, субъективную и объективную. Объективная скорбь о погибших, субъективная скорбь о трагичности собственной истории»<sup>155</sup>. Другая причина заключается в отсутствии долговременной памяти, которая выходит за пределы биографического времени индивидуальной жизни. По мнению Борера, «в Германии действует только кратковременная историческая память, которая более или менее заканчивается так называемым часом ноль, когда свершился крах 1945 года»<sup>156</sup>. Дефицит памяти и дефицит скорби взаимно обусловлены. Противоположную модель представляет Мартин Вальзер с его «патетизацией внутреннего переживания».

Какая из форм скорби может убедительно преодолеть привязку к личности или коллективному субъекту «своих», чтобы обратиться к «другим», к еврейским жертвам? Опираясь на философию Вальтера Беньямина, Буркхард Либш описывает форму скорби, которая «свободна от генеалогической, этической или политической зависимости». Такую форму скорби он называет «моральной скорбью», а также «формой протеста»: «Душой моральной скорби служит протест – под знаком неустранимой разницы между тем, что произошло, и тем, что могло бы произойти иначе или не должно было произойти»<sup>157</sup>. В отличие от ностальгической скорби историзма, которая обостренно переживается из-за того, что настоящее уходит безвозвратно, моральная скорбь переживается из-за того, что произошло нечто недопустимое. Беньямин думал при этом особенно о людях, которые погибли насильственной смертью и для которых не могли исполниться их надежды на будущее. «История – это обещание небезразличия к насильственной смерти других»<sup>158</sup>. Категория обещания восходит к Полю Рикёру. Моральная скорбь о невозвратимой утрате является «виной» (связанной с обещанием, обязательством, совестью), которая отвечает на неизгладимую «вину» (преступления), преодолевая тем самым границу национального коллектива.

Йорн Рюзен также размышлял о границе как индивидуальных, так и коллективных форм скорби перед лицом Холокоста. Он говорит о новой эре скорби, требующей новых модусов траура<sup>159</sup>. Под скорбью он понимает не просто чувство – он видит в ней «интеллектуальную категорию». Скорбь, по мнению Рюзена, обретает свое выражение на различных уровнях: во взаимоотношениях между поколениями, в представлениях нации (преступников) о самой себе и на уровне универсальных ценностей. Особый интерес представляют собой его размышления о скорби как ответе на разрушение представлений нации о самой себе и на разрушение национальной памяти. Ответственность за преступления против человечности не допускает никаких форм героической семантики, однако не исключает возможности выстраивания национальной идентичности. После геноцидального триумфализма «историческая скорбь» означает для Германии необходимость работы над идентичностью, которая может быть выстроена только за счет болезненных перемен: ее «потеря носит суб-

<sup>154</sup> *Stephan*, Betroffenheitskult.

<sup>155</sup> *Bohrer*, Historische Trauer, 141.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>157</sup> *Liebsch*, Trauer als Gewissen der Geschichte?, 52.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 56; *Ricœur*, Rätsel der Vergangenheit.

<sup>159</sup> *Rüsen*, Historisch trauern.

станциональный характер, а обретение возможно только за счет интеграции негативных элементов в собственную историю»<sup>160</sup>. Подобная работа скорби понимается Рюзенем как культурная практика, которая «субъективно реализует (объективную) потерю собственной положительной самооценки из-за негативного исторического опыта и одновременно обретает благодаря этой потере, даже в самой этой потере коллективную самость, нацию»<sup>161</sup>. Уже усложненный синтаксис этой фразы показывает, что речь идет о далеко не простой «культурной практике». Рюзен признает, что мы имеем дело с совершенно новым историческим феноменом, для которого отсутствуют наглядные образцы.

## Эволюция исторической политики

Пока для социального и политического сообщества главными ценностями являются честь, репутация и имидж, у нее нет возможности разобраться с собственной виной. Поэтому память преступников склонна к «витальной забывчивости» (Дольф Штернбергер). Насколько просто помнить чужую вину, настолько же трудно вспоминать о собственной вине. Обычно для этого необходимо сильное внешнее давление. Применительно к послевоенному западногерманскому обществу Александер и Маргарете Мичерлих дали точный диагноз парализующего действия памяти преступников с их желанием «подвести черту» и стремлением к забвению. Уже в середине 1960-х годов супруги Мичерлих, обратив внимание на различие между памятью преступников и памятью жертв, обнаружили резкое противоречие «между ограниченными возможностями наших собственных воспоминаний и ничем не стесненной памятью наших бывших военных преступников и жертв». Они показывали, что «не мы одни решаем, когда будет достаточно платить по счетам прошлого, которое уничтожило жизни и благополучие столь большого количества людей». В соответствии с аргументом о существовании транснационального морального сообщества, которое становится апеллятивной инстанцией для моральных свидетелей, супруги Мичерлих еще в 1960-е годы писали о мировой общественности, «которая не забыла и не собирается забывать то, что произошло в Третьем рейхе». И затем добавляют: «У нас была возможность увидеть, что только под давлением общественного мнения на Германию извне нас заставили провести судебные процессы над нацистскими преступниками, продлить срок давности по совершенным преступлениям и восстановить события этих массовых преступлений»<sup>162</sup>.

Спустя тридцать лет эти слова вновь подтвердились. Пока память преступников заключена в сконцентрированной на себе национальной памяти, стратегии отрицания вины и героических ценностях чести, положительные представления о себе постоянно будут препятствовать принятию негативных компонентов памяти. Наглядным примером этому служит Австрия. Опираясь на свою доктрину нейтралитета, Австрия могла позволить себе историческую версию, согласно которой страна считала себя первой жертвой Гитлера; с учетом биографии австрийских государственных деятелей, переживших концентрационные лагеря, подобная версия была вполне оправданна, однако в качестве формулы самоописания нации она характеризуется недостаточной полнотой. Австрия почувствовала давление мировой общественности лишь в 1980-е годы из-за скандала вокруг Курта Вальдхайма, который был усугублен изменениями в исторических представлениях австрийцев, обусловленными смелой поколений. В результате последовало официальное признание причастности к ответственности за преступления национал-социализма<sup>163</sup>. В Германии работают, по существу, те

<sup>160</sup> Ibid., 79.

<sup>161</sup> Ibid., 78.

<sup>162</sup> Mitscherlich, *Unfähigkeit zu trauern*, 41.

<sup>163</sup> См. прекрасную, содержательную работу: Uhl, *Vom Opfermythos zur Mitverantwortungsthese*.

же психические механизмы и стратегии вытеснения вины из сознания, однако в мемориальной сфере здесь действуют принципиально иные рамочные условия. Германия в отличие от Австрии не могла сама формировать национальную политику памяти, она конструировала собственную национальную память в рамках западного или же восточного политического блока<sup>164</sup>. После 1989 года, по окончании послевоенного периода, рамки мемориальной сферы вновь существенно сдвинулись. Еще большее влияние приобрела мировая общественность, которая, согласно словам супругов Мичерлих, «не забыла и не собирается забывать то, что произошло в Третьем рейхе». Под воздействием этих транснациональных рамочных условий отрицание вины утратило в Германии прежнюю значимость по сравнению с новыми формами признания вины и личного обращения к негативным воспоминаниям, которые сложились, например, после турне Даниэля Гольдхагена, встречавшегося со своими немецкими читателями, или выставок 1990-х годов, посвященных вермахту.

Мировая общественность, о которой говорили супруги Мичерлих, вызвала в 1990-е годы и другие значительные смещения в конструкциях национальной памяти. Еще недавно было совершенно невозможно затрагивать травматический опыт в истории жертв и тем более обращаться к травматическому опыту преступников, ибо отсутствовали сами культурные образцы культурной проработки такого опыта. Лишь постепенно появлялись формы коллективной памяти, которые не вписывались в прежние парадигмы героизации и рационализации, а были направлены на универсальное признание страданий и на терапевтическое преодоление негативных последствий. В связи с этим осуществляется новая проработка вины преступников в памяти следующих поколений, которые больше не хотят предавать забвению черные главы своей истории и готовы брать на себя ответственность за них, закрепляя ее в национальной памяти и интегрируя ее в коллективное представление о себе<sup>165</sup>. Включение травматического опыта жертв в коллективную память уже не увязывается, как это бывало прежде, во времена героизации военных поражений, с озлоблением и жадной реванша, а согласуется с требованиями признать вину и необходимость реституции.

Повсюду в мире коллективным притязаниям травмированных жертв соответствует растущее количество заявлений со стороны глав государств и церквей, которые от имени своей страны или институции приносят извинения за некогда совершенные преступления. Не только немцев тяготит бремя собственной истории – во многих странах прописывается исторический анамнез совершенных преступлений, который ставит на новую основу сосуществование разных этнических групп и наций, взаимно согласуя конструкции их памяти.

Этот абсолютно новый исторический феномен обусловлен растущим значением индивидуальной и коллективной памяти<sup>166</sup>. Повышению социальной чуткости сопутствуют парадигматические перемены в исторической политике. Ранее по окончании войны противоборствующим сторонам предписывалось совместное забвение, призванное нейтрализовать воспоминания, опасные для мирного сосуществования победителей и побежденных. Но забвение не обладает целительной силой для исторических травм, связанных с угнетением людей, массовым уничтожением невинных и незащитных жертв, поэтому и нет инстанции, которая могла бы простить эти преступления. С такими «преступлениями против человечности» нельзя справиться с помощью забвения; чтобы справиться с ними, они должны остаться в совместной памяти жертв и преступников.

На протяжении последнего десятилетия мы являемся очевидцами распространившейся по всему миру эволюции, которую претерпевает конструирование национальной памяти. Если раньше грамматику национальной памяти тысячелетиями определяла триум-

<sup>164</sup> Assmann, Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*; Herf, *Divided Memory*.

<sup>165</sup> Heimrod, Schlusche, *Seferens*, *Der Denkmalstreit*.

<sup>166</sup> Lübbe, *Ich entschuldige mich*.

фальная или оскорбленная честь, то теперь она уже не играет роль единственного критерия. В подтверждение сказанному достаточно сослаться на ряд событий 1998 года: в январе канадское правительство принесло извинения за преступные деяния своих предков по отношению к аборигенам, в марте президент Клинтон извинился в Уганде за активное участие США в глобальном преступлении работорговли и использовании рабского труда, а в октябре японский премьер-министр Обути от имени правительства принес извинения корейскому народу за совершенные преступления<sup>167</sup>. Публичные и официальные признания вины объясняются не в последнюю очередь осознанием транспоколенческих, долговременных последствий травматического исторического опыта, что создает новые предпосылки для организации национальной памяти как для преступников, так и для их жертв. Важнейшей новацией является отделение памяти от стремления к мести. Жертвы и преступники признают совместную память более надежной основой для мирного сосуществования, чем совместное забвение. В случае с травматическим опытом жертв Холокоста максима о целительной силе забвения уступила место этическому требованию хранить совместное воспоминание.

Как объяснить этот драматический перелом с точки зрения грамматики национальной памяти? Здесь можно назвать прежде всего две причины. Первая из них – глобализация памяти. В мире глобальных СМИ и глобальной экономики конструкция национальной памяти также не может более заикливаться и замыкаться на самой себе. Вторая причина тесно связана с первой. Мы переживаем ныне этический поворот в культурной мемориальной практике, где особую роль начинают играть категории признания вины и ответственности. Между жертвами и преступниками появляется фигура новой «мировой общестственности», если воспользоваться выражением супругов Мичерлих. Эта образующаяся в качестве аудитории глобальных СМИ мировая общественность объединена новым «всемирным этосом», который приобретает все более широкое распространение, противопоставляя коллективному эгоизму и самогипнозу (Петер Слотердаик) универсальные нормы и межкультурные стандарты. Если ранее конструкция национальной памяти обычно подвергалась искажающему воздействию героики, то теперь ей придется отвечать на критику извне за негативные последствия своего исторического образа для межнациональных и межкультурных взаимосвязей. В мире глобальных СМИ и транснациональных организаций нация уже не может выстраивать мифологизированные представления о себе и конструировать собственную национальную память вне всякой критики, а главное, она уже не может позволить себе забывать о жертвах собственной истории<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Беспокоит то, что подобная этическая практика не является общераспространенной, поскольку ее не придерживаются державы-победители, на которые не оказывается соответствующее внешнее давление. США не видят причины заниматься собственной исторической виной – здесь можно сослаться на отказ выставить в Смитсоновском институте бомбардировщик «Энола Гэй», сбросивший атомную бомбу на Хиросиму; Сьюзен Зонтаг и Питер Новик указывали на проблему Холокоста, играющего для США роль «прикрывающего воспоминания». Другим примером служит Россия, где отсутствуют признаки готовности осудить преступления Сталина и сталинского режима, а также признать жертвы ГУЛАГа. Память о них по-прежнему замалчивается, в то время как в массовом и официальном историческом сознании полным ходом идет ремифологизация и героизация Сталина (см. главу 11).



## Вторая часть АНАЛИЗЫ И ПРИМЕРЫ

### 3. Насколько правдивы воспоминания?

Во второй части мы вернемся к теме, с которой начиналась первая часть данной книги: индивидуальная память, ее структура, динамика, потенциал и проблемы. Мы будем развивать эту тему за счет дальнейшей дифференциации понятий и рассмотрения конкретных примеров, причем в качестве первого будет поставлен вопрос о правдивости воспоминаний. Он получит различные ответы в зависимости от того, идет ли речь о научной, внешней перспективе или же о перспективе субъективной, внутренней. Вопрос о правдивости или аутентичности воспоминаний можно воспринять всерьез, но можно и скептически отбросить его; так или иначе, сама проблема не исчезнет, поскольку уже успела оставить заметный след в научном дискурсе.

#### «Я-память» и «меня-память» (Гюнтер Грасс)

«Я вспоминаю...» – этими словами Гюнтер Грасс начал свою речь 1 октября 2000 года в Вильнюсе на «Литовско-германском диалоге о будущем памяти»<sup>169</sup>. Для участия в диалоге по приглашению Института имени Гете в барочный Вильнюс вернулись спустя пятьдесят пять лет после окончания войны четыре писателя (среди них помимо Грасса еще два нобелевских лауреата). Вильнюс, бывший некогда мультинациональным культурным центром Восточной Европы, стал с 1990 года столицей независимой Литвы. Гюнтер Грасс и другие участники диалога приехали сюда с грузом собственных воспоминаний о насилии, массовых убийствах и депортации – столь характерных явлениях для истории человеческих страданий в XX веке.

Вслед за вступительными словами «я вспоминаю...» Грасс продолжает: «или нечто вспоминает меня, встав поперек, сохраняя свой запах, подсовывая коварные подсказки из старых писем, чреватых воспоминаниями»<sup>170</sup>. В приведенной фразе совершается неожиданная грамматический переход от активного к пассивному залого. Субъект, личное местоимение «я», заменяется объектным местоимением «меня». Роль подлежащего теперь играет неопределенное слово «нечто». Эту неопределенность Грасс конкретизирует словами «запах» и «коварные подсказки».

Осуществив грамматический переход невзрачным союзом «или», Грасс предьявляет два основных модуса автобиографической памяти, которые я обозначаю как «я-память» и «меня-память». Если «я-память» вербальна и декларативна, то «меня-память» мимолетна и диффузна, хотя и не лишена некоторой определенности; «меня-память» апеллирует скорее к чувствам, нежели к рассудку. Психологи и психотерапевты интенсивно занимались «я-памятью», увязывая ее с концептом «story»<sup>171</sup>. Согласно данному концепту, мы представляем собой совокупность историй, которые рассказываем о себе. Личностная идентичность конструируется посредством рассказа, который упорядочивает хаотичный запас наших воспоминаний, придает им запоминающуюся форму и наделяет определенным значением. Задача

---

<sup>169</sup> Наряду с Гюнтером Грассом на встрече присутствовали Чеслав Милош и Вислава Шимборска, а также литовский поэт Томас Венцлова – *Günter Grass et al., Zukunft der Erinnerung*, 27 – 34.

<sup>170</sup> *Grass, Ich erinnere mich*, 27.

<sup>171</sup> *Randall, The Stories We Are*, 210 – 223.

активной «я-памяти» состоит в том, чтобы сознательным усилием вызвать из памяти те или иные воспоминания и облечь их в форму рассказа, что, наделив их значением, откроет перспективу на будущее. Автобиографическая память вписывается в данный формат автоматически; чтобы придать форму хаотичным воспоминаниям, необходимо, отойдя на некоторую дистанцию по отношению к самому себе, принять установку на диалог и занять определенную позицию. Автобиографические воспоминания обладают социальным компонентом: мы должны суметь рассказать о них себе и другим.

Если психологи и психотерапевты способны многое поведать о «я-памяти», то хаотичная и предсознательная «меня-память» привлекала к себе внимание исследователей в меньшей степени. Здесь нам придется прислушаться к таким писателям, как Пруст или Грасс. Поэтому вернемся к упомянутой речи Грасса, чтобы привести из нее довольно пространственный фрагмент:

«При возвращении в города, которые остались позади, оказались разрушенными и обрели чужие названия, нас внезапно настигают воспоминания. Так произошло и со мной весной 1958 года, когда я впервые после войны посетил медленно восстанавливавшийся из расчищенных руин Гданьск, питая некоторую надежду найти следы Данцига. Что ж, школьные здания продолжали стоять, из их коридоров не выветрился знакомый, застоявшийся запах. Но потом, когда я навестил бывшую рыбацкую деревушку Брезендорф, услышал неизменный ленивый плеск Балтики, я вдруг очутился перед закрытым пляжем, у стоящего сбоку от входа заколоченного киоска. И тут же вспенилась самая дешевая услада моего детства: растворимый порошок со вкусом малины, лимона или ясенника, пакетики которого продавались в этом киоске за несколько пфеннигов. Но едва мне припомнился тот шипучий напиток, как сразу начали множиться правдиво-выдуманные истории, словно они только и ждали верного пароля. Обычный растворимый порошок вызвал в моей голове цепную реакцию: шипучка и первая любовь, щекотка пузырьков – моя тогдашняя частая услада, какой я потом не испытывал никогда»<sup>172</sup>.

Благодаря своему мастерству писатель в одном абзаце сумел сделать несколько вещей сразу: поведать эпизод из своего детства, пробудить воспоминание и одновременно точно охарактеризовать сам процесс припоминания. В описании шипучего напитка, вызвавшего к жизни невольные воспоминания, слышится почтительная переключка с Прустом, великим литературным предшественником исследователя «меня-памяти», которую сам Пруст именовал «*mémoire involuntaire*». Ту же роль, которую для Грасса сыграл вкус воображаемой шипучки, исполнил для Пруста реальный вкус бисквитного печенья «мадлен», размоченного в липовом чае, неожиданно и властно обернувшийся эпифанией глубоко запрятанного переживания.

Но и у Грасса автобиографическая память пробудилась в конечном счете под воздействием реальных чувственных импульсов. Он вернулся в город своего детства, побывал в гданьской школе и на пляже Брезена. Мы можем назвать эти места «*lieux de souvenir*», чтобы противопоставить их приватное и субъективное значение коллективным и культурным «местам памяти» (в терминологии Пьера Нора: «*lieux de memoire*»). Место и вещь являются важнейшими импульсами для «меня-памяти». Грасс пишет: «Безгласные предметы подталкивают нас». Это могут быть немые реликвии и фотографии, но также и бытовые вещи, вроде шипучки, которая вызвала из прежней жизни столь яркие воспоминания.

Что же за магия присутствует в неприметных местах или обычных предметах, способных вызывать столь неожиданные и сильные переживания? Ответ очевиден: мы сами произвели какие-то инвестиции, которые позднее принесли подобную отдачу. В этом отношении мнемоническая сила, присущая месту или некоему объекту, сродни силе античного

<sup>172</sup> Grass, Ich erinnere mich, 28.

«символа» (symbola). Так назывался предмет, который при заключении сделки разламывался надвое, после чего полученная каждым из участников половинка становилась свидетельством уговора и одновременно опознавательным знаком. Сложенные половинки служили как доказательством правомерности сделки, так и удостоверением идентичности обоих партнеров. Пользуясь этим образом, можно сказать, что многие из наших воспоминаний, особенно хранящихся в «меня-памяти», как бы разделены на две части: одна часть остается у нас, а другая воплощается в каком-либо месте или каком-либо предмете. Таким образом наше тело и наши чувства связаны многими нитями с внешним миром. Когда «меня-память» активизируется, внешняя половинка соединяется с нашей внутренней, телесной половинкой. Место или предмет оказывается эффективным «триггером» для соматически ощущаемой памяти, к которой иначе нет ключа, топографической карты или какого-либо иного сознательного и контролируемого доступа. Мы не можем увидеть ее и управлять ею извне, так как эта память заключена в самой неподвластной нам плоти. Поэтому мы действуем вслепую, натываясь, по словам Грасса, на всевозможные препятствия и ловушки. У нас нет «волшебной палочки» для этой памяти, ибо мы в данном случае являемся не актором, а самой волшебной палочкой. Поэтому так нелегко подступиться к «меня-памяти»: нельзя просто извлечь из нее хранящиеся воспоминания; приходится ждать, чтобы они сами заявили о себе под воздействием соответствующего импульса или при предъявлении нужного пароля. Воспоминания дремлют в «меня-памяти» в виде скрытых диспозиций; диффузные и латентные, они готовы неожиданно отреагировать на определенный внешний импульс. Там, где внутренняя диспозиция и внешний импульс приходят во взаимодействие, происходит активизация соматически ощутимого воспоминания, которое транслируется из досознательной «меня-памяти» в сознательную «я-память».

Французский философ Анри Бергсон однажды написал: «Человек действия выделяется своей способностью вызывать нужные воспоминания тем, что он воздвигает в собственном сознании барьер, который защищает его от массы бессвязных воспоминаний»<sup>173</sup>. Это умозаключение содержит в себе суть аргументов, выдвинутых Фридрихом Ницше двадцатью годами ранее в работе «О пользе и вреде истории для жизни». Человека действия, которым восхищались Бергсон и Ницше, можно назвать виртуозом «я-памяти»; напротив, такие писатели, как Пруст и Грасс – сюда же следует добавить Джойса и Вирджинию Вулф, – являются виртуозами «меня-памяти», исследователями этого лабиринта наших предсознательных воспоминаний. Подобные воспоминания образуют невидимую сеть, связывающую наше тело с внешним миром.

Итак, внутри автобиографической памяти различаются две системы: основывающаяся на реконструктивной работе «я-память» и предсознательная «меня-память», неорганизованная и не поддающаяся реорганизации. Если первая формируется путем коммуникации со значимыми подобиями, то вторая активизируется за счет взаимодействия с определенным местом или предметом. Это место или предмет срабатывают как спусковой механизм, благодаря чему дремлющая в нас «половинчатая» чувственная диспозиция обретает целостность, чтобы – как это произошло с Грассом – перейти, благодаря саморефлексии, в сознательное состояние и подключиться к «я-памяти». «Меня-память» есть не что иное, как потенциальная система резонансов, струн, способных зазвучать. Какая струна будет затронута, когда она зазвучит в лабиринте нашей души, зависит от случая и не поддается контролю. Но, похоже, предпосылкой этого является способность переживания, пребывающего долгое время в латентном состоянии и в забвении, не меркнуть, а, напротив, сохранять особую «свежесть». «Touch it and the bloom is gone»<sup>174</sup> – эти слова Оскара Уайльда в известной мере

<sup>173</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, 166.

<sup>174</sup> «Тронешь его – и лепестки облетят».

характеризуют психосоматическую «меня-память». Для ее реактивации необходимо словесное закрепление, что, в свою очередь, автоматически ослабляет лежавшее в основе воспоминания чувственное начало. Здесь мы подошли к важному аспекту воспоминания – перманентному перекодированию предсознательного в сознательное, чувственного – в словесное и образное, образа и слова – в письменную форму и так далее. В отличие от материальной консервации, которая обеспечивается библиотеками, хранилищами и архивами, живое воспоминание является перманентным процессом такой трансляции, перевода. Можно прямо сказать: *вспоминать* – значит *переводить*, благодаря чему воспоминания постоянно остаются в движении.

## Проблемы аутентичности

Перевод воспоминаний влечет за собой их изменение, сдвиг, перемещение. То, что раньше было залогом живого сохранения, оборачивается опасностью и угрозой. Радикальный скептицизм по отношению к воспоминаниям высказала Криста Вольф: «Все было совсем иначе, не так, как об этом можно рассказать»<sup>175</sup>. Ее скептицизм объясняется непреодолимой пропастью между опытом и воспоминанием. Критичное, даже агностическое осознание разрыва и противоречия между «впечатлением» и «выражением» служит эстетической основой для творческой чувствительности Кристи Вольф; работа ее собственной памяти сопровождается постоянной рефлексией о возможностях и границах художественного изображения. Приведенное высказывание Кристи Вольф затрагивает фундаментальный вопрос об истинности или правдивости воспоминаний, о чем и пойдет речь далее. Мы рассмотрим два различных примера воспоминаний об Аушвице, которые демонстрируют значимость индивидуально-неповторимой перспективы для опыта-памяти.

### Два воспоминания об Аушвице (Примо Леви и Райнхарт Козеллек)

Примо Леви оставил потрясающее свидетельство о том, что происходило 27 января 1945 года в концентрационном лагере Буна-Моновиц по соседству с Аушвицем<sup>176</sup>. Он описывает последние два дня из жизни лагеря «вне мира и времени» до прихода туда Советской Армии. Охрана лагеря ушла, забрав двадцать тысяч заключенных – почти все они погибли во время долгого перехода или были уничтожены. В лагере остались лишь больные, умирающие и мертвые; среди них – Примо Леви, болевший скарлатиной. После эвакуации лагеря его инфраструктура полностью разрушилась. При двадцатиградусном морозе немногие, кому еще хватало сил, занимались налаживанием отопления, освещения, крайне скудного пропитания. Понемногу восстанавливалось ощущение самостоятельности, возвращались проявления человечности, но среди нечистот в бараках, среди умирающих людей, среди множества трупов превалировало чувство беспомощности и личной потерянности:

«26 января. Мы лежим в мире мертвецов и призраков. Вокруг нас и в нас самих исчезли последние следы цивилизованности. Оскотинивание людей, начатое немцами-триумфаторами, завершено немцами, потерпевшими поражение»<sup>177</sup>. Книга Примо Леви под названием «Человек ли это?», написанная вскоре после освобождения из лагеря, стала частью культурной памяти для детей и внуков преступников и их жертв.

---

<sup>175</sup> Эта фраза служила девизом выставки, посвященной 75-летию Кристи Вольф и состоявшейся в 2004 году в берлинской Академии искусств.

<sup>176</sup> *Levi, Ist das ein Mensch?*, 180 – 207.

<sup>177</sup> *Levi, Ist das ein Mensch?*, 205f.

К совершенно иному опыту-памяти отсылает автобиографический очерк Райнхарта Козеллека, опубликованный в газете спустя пятьдесят лет после окончания войны<sup>178</sup>. Для Козеллека, как и для бесчисленного множества других солдат вермахта, день освобождения совпал с первым днем плена. Козеллек рассказывает, как американцы передали его воинскую часть русским и длинная колонна пленных потянулась на восток. Миновав Биркенау, она дошла до Аушвица, где пленных развели по баракам. Название «Аушвиц» было на ту пору Козеллеку неизвестно. Лишь позднее пленные немцы узнали от русских, что в Биркенау были умерщвлены газом миллионы заключенных, однако многие из пленных считали это советской пропагандой. В отличие от них, Козеллек рассказывает, как внезапно поверил жутким сообщениям, и описывает, при каких обстоятельствах правда об Аушвице пронзила его почти физической болью. Бывший польский заключенный, охранявший немецких пленных, подгонял их на работе. Однажды он замахнулся на них табуреткой. Но вместо того, чтобы обрушить ее на голову Козеллека, поляк, неожиданно опустив ее, сказал: «Что толку раскраивать тебе череп? Ведь вы же загубили газом – миллионы». Табуретка полетела в угол и рассыпалась на куски. Козеллек продолжает: «Меня будто ударило – это можно воспринять дословно, – и я внезапно понял, что он говорит правду. Газом? Миллионы? Такое не выдумашь»<sup>179</sup>.

Далее следует критическая рефлексия Козеллека относительно собственных воспоминаний. Он пишет: «Существует опыт, который изливается в тело, подобно раскаленной лаве, и застывает там. Теперь его можно в любой момент извлечь неизменным. Лишь редкий опыт превращается в аутентичное воспоминание, но если это происходит, то воспоминание основывается на чувственном присутствии пережитого. Запах, вкус, звук, ощущение и зримое окружение – болью или радостью откликаются все органы чувств, поэтому воспоминанию уже не нужна работа памяти, чтобы быть и оставаться подлинным»<sup>180</sup>.

Козеллек попал в Аушвиц, будучи не жертвой нацистского режима, а военнопленным. Он ничего не знал о совершенных преступлениях, информацию о которых получил лишь из вторых рук. Однако чувственное восприятие правды родилось у него из воспоминания, основанием для которого не являлось собственное личное переживание. Как свидетельствует Козеллек, он испытал шок от внезапного осознания правдивости слов о преступлениях нацистов. Эти слова поразили его сильнее, чем если бы его ударили табуретом.

Кое-кто, вероятно, решит, что в свете последних психологических и нейробиологических исследований, позволяющих говорить о принципиальной ненадежности человеческой памяти, убежденность Козеллека в аутентичности описанного воспоминания можно квалифицировать как разновидность самовнушения. Однако именно новая теория памяти указывает на одно исключение, которое соответствует приведенному примеру. Для подобных воспринимающихся как аутентичные в своей неизменности воспоминаний психологи ввели понятие «flashbulb memory»<sup>181</sup>. «Вспышечные» воспоминания отличаются большой живостью, они сохраняют в памяти неожиданные, исключительные события с точнейшими подробностями. Исследователи приписывают таким воспоминаниям не только «высокую аутентичность» и «живость», но и поразительную устойчивость: «воспоминания-вспышки возникают, чтобы сохраниться на годы и десятилетия без каких-либо заметных изменений»<sup>182</sup>. «Вспышечная» память является особой разновидностью автобиографической памяти, которая характеризуется способностью человека вспомнить, где он находился и что

<sup>178</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6.5.1995; перепечатано в: *Koselleck, Vielerlei Abschied*.

<sup>179</sup> *Koselleck, Vielerlei Abschied*, 21.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>181</sup> *Brown, Kulik, Flashbulb Memories*.

<sup>182</sup> *Conway, Inventory of Experience*, 36; *Conway, Flashbulb Memories*.

именно делал в момент, когда услышал о важном историческом событии. Причиной «вспышечных» воспоминаний считаются коренные исторические переломы, внезапно и болезненно вторгающиеся в сознание современников. Это происходит при эпохальных поворотах истории, открывающих новую эру и неожиданно дающих совершенно новое направление собственной жизни человека. Специальная литература называет в качестве событий, обусловивших «flashbulb memories», начало Второй мировой войны, известие о смерти Гитлера, сообщение об убийстве Джона Кеннеди 22 ноября 1963 года и потрясший весь мир недавний теракт 11 сентября 2001 года.

## След и колея: две модели памяти

От своего воспоминания, обжигающего тело подобно раскаленной лаве, Козеллек отличает воспоминания, закрепленные словом. Если первое сохраняет неизменными на протяжении десятилетий свою жгучесть и подлинность, то воспоминания, закрепленные повторяющимся рассказом, со временем теряют силу живого чувственного переживания.

«Существует множество воспоминаний, о которых я часто говорил, повторяя рассказы, однако их живая чувственная правда давно померкла. Они для меня самого стали литературными историями, которым я, слушая себя, могу доверять лишь умозрительно. Их чувственная достоверность для меня не сохранилась»<sup>183</sup>.

Если знание может передаваться словом, то переживание, запечатленное как память тела, непередаваемо в его уникальности, абсолютности, силе восприятия. Подобные воспоминания памяти тела кажутся особенно аутентичными, поскольку содержат совершенно индивидуальное восприятие минувшей реальности, удостоверяя тем самым неповторимость собственного существования человека.

Обобщая сказанное, можно констатировать, что Козеллек различает два носителя воспоминаний: тело и язык. Каждый из носителей сохраняет воспоминания по-своему. Пользуясь нейрологической терминологией (скажем, Фрейда), эти формы допустимо обозначить понятиями «след» и «колея». Подобное различие, на которое указывал Морис Хальбвакс, встречается уже у Сэмюэла Батлера, писавшего:

«Лучше всего мы помним о вещах, которые делали наиболее редко... или о вещах, ставших для нас очень привычными, ибо мы делали их чаще всего. Ведь нашу память определяют две силы: новизна и рутина. <...> Однако воспоминания, порожденные рутинной, резко отличаются от воспоминаний о глубоком, однажды поразившем нас впечатлении»<sup>184</sup>.

След возникает в результате однократного воздействия, колея же или тропинка образуется от повторяющегося движения по одному и тому же пути. Телесные воспоминания формируются под воздействием интенсивности впечатлений, а воспоминания, закрепленные словом, являются результатом многократных повторов. Чувственные впечатления несут на себе след сильного аффекта, страдания, шока. Они остаются в памяти независимо от того, извлекаются ли оттуда снова или нет. Для воспоминаний, закрепленных словом, рамкой служит не тело, а социальная коммуникация. Как показал Морис Хальбвакс, воспоминания формируются в процессе речевого контакта с другими людьми и их воспоминаниями. О многих вещах мы вспоминаем лишь по мере того, как находится повод рассказать о них. Рассказ является работой по кодировке, то есть переводом пережитых событий в историю. «Работа по кодировке служит решающей и, вероятно, необходимой предпосылкой для нашей способности живо и точно вспомнить, что случилось с нами в прошлом. <...> Без такой работы

---

<sup>183</sup> Conway, 22.

<sup>184</sup> Butler, Life and Habit, цит. по: Halbwachs, Gedächtnis, 144.

наши воспоминания бледнеют»<sup>185</sup>. Но у этой работы есть и недостаток: чем чаще рассказываешь о чем-то, тем меньше вспоминаешь о непосредственном переживании и тем больше запоминаешь сами слова рассказа. Повторы упрочивают память, следовательно, то, что не повторяется, оказывается забытым. В одном из романов Кристи Вольф встречается фраза: «Это было одиннадцать лет назад, в другой жизни. Воспоминание об этом стерлось бы, если бы не закреплялось словами, с помощью которых теперь он мог сколь угодно часто воспроизводить то переживание»<sup>186</sup>. Подобно Козеллеку, Криста Вольф считает устный рассказ формой закрепленных словом воспоминаний, которые могут быть воспроизведены в любое время. «Частый рассказ полирует их до блеска», – пишет она о воспоминаниях, застывающих в речевых формулах, начисто теряя «чувственное присутствие правды»<sup>187</sup>. Воспоминания, закодированные словесно, не обязательно «ложны», просто они существуют в другом модусе, ибо запечатлены в языке, а не в теле.

Описанное Козеллеком противопоставление чувственного воспоминания и словесного воспоминания примыкает к различию между «я-памятью» и «меня-памятью» и соответственно между более пассивной и более активной формой воспоминаний. При определенных обстоятельствах чувственное воспоминание «вновь оживает и не нуждается в работе памяти, чтобы быть подлинным и оставаться подлинным», подчеркивает Козеллек. Обе названные формы воспоминаний, «след» и «колея», ассоциируются с двумя теориями воспоминаний, которые можно назвать «теорией сохранения» и «теорией реконструкции». Удержание памяти связано с представлениями о долговременной телесной запечатленности воспоминания, которую Козеллек сравнивает с раскаленной лавой, надолго сохраняющей свой обжигающий жар. Реконструкция, напротив, предполагает, что воспоминание можно закрепить все новым и новым воспроизведением, причем каждая актуализация что-то изменяет и привносит с собой нечто новое.

С 1970 – 1980-х годов нейрология подвергла радикальному сомнению наше представление о памяти как надежном хранилище воспоминаний, предложив концепцию пластически изменчивого, следовательно, принципиально ненадежного процесса. Подобный взгляд был известен и ранее. Уже в начале XX века Итало Звево охарактеризовал его следующими словами, которые мы приводим вновь, на сей раз более развернуто:

«Прошлое всегда ново. Оно постоянно меняется по мере продолжения жизни. Одни части прошлого, казавшиеся погруженными в забвение, всплывают вновь, другие опять погружаются в забвение, ибо становятся менее важными. Настоящее дирижирует прошлым, словно музыкантами оркестра. Настоящему нужны именно такие звуки, а не другие. Поэтому прошлое кажется то ближе, то дальше. Оно то звучит, то умолкает. На настоящее воздействует лишь та часть прошлого, которая нужна, чтобы либо высветить это настоящее, либо затемнить его»<sup>188</sup>.

Здесь Звево описывает, по сути, механизм прустовской «*mémoire volontaire*», которому сам Пруст противопоставил «*mémoire involontaire*», сделав это противопоставление центральной темой своего романа: «Книга с иносказательными образами, вписанными не нами, остается нашей единственной книгой». И далее: «Только впечатление, сколь бы сорной ни казалась его материя, сколь бы ни был слаб его след, есть критерий истины...»<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Schacter, *Wir sind Erinnerung*, 81.

<sup>186</sup> Wolf, *Ort. Nirgends*, 25.

<sup>187</sup> Wolf, *Lesen und Schreiben*, 479 – 480.

<sup>188</sup> Svevo, *Zeno Cosini*, 467. Вероятно, Звево читал Бергсона и Мориса Хальбвакса.

<sup>189</sup> Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 7, 275. Пруст М. Обретенное время // Пруст М. В поисках утраченного времени. М., 2000. Т. 7.

За этими мыслями и концепциями кроется фундаментальный вопрос: являемся ли мы носителями воспоминаний, раз и навсегда записанных в нашей памяти, или же эти записи делаются нами самими, причем всякий раз заново? Насколько пассивны или активны наши воспоминания? Исключают ли друг друга память и сознание, как предполагал Фрейд, или же сознание участвует в акте припоминания? Но, возможно, ложной является сама постановка этих вопросов, ибо зачастую в акте припоминания оба аспекта накладываются друг на друга. Поэтому далее удержание в памяти и конструирование, сохранение и обновление будут не противопоставляться как взаимоисключающие гипотезы относительно устройства памяти, а рассматриваться в качестве комплементарных, взаимосвязанных аспектов памяти.

В субъективных воспоминаниях (подобных тем, что описал Козеллек) большую роль нередко играет заверение в их аутентичности. Важнейший аргумент, удостоверяющий аутентичность, состоит в подчеркнутом различии между визуальными воспоминаниями и воспоминаниями, закрепленными в слове. Уже Пруст ищет свои воспоминания там, куда не доходит слово, то есть в чувственных впечатлениях, которые вновь оживают под воздействием произвольных импульсов. Разумеется, он сам облакал свои воспоминания в словесную форму, чтобы сделать их коммуницируемыми. Но это не обязательно. «Наши руки и ноги полны дремлющих воспоминаний», – писал он. Они существуют, не будучи зафиксированными и «пробужденными» сознанием. Поэтому Пруст сравнивал скрытое в теле присутствие прошлого с фотонегативом, о котором неизвестно, будет ли он когда-либо проявлен.

Метафора фотографии играет особенно важную роль для субъективной достоверности воспоминаний. Когда врач, психолог и художник Карл Густав Карус (1789 – 1869) писал свои мемуары, он обратил внимание на то, что у него «от самого раннего возраста сохранились лишь отрывочные картинки», из чего был сделан вывод: «наиболее ранние воспоминания никогда не фиксируют какую-то мысль, а лишь то или иное чувственное восприятие, которое запечатлелось особенно прочно и с точностью дагеротипа»<sup>190</sup>. Картинки, раз и навсегда запечатленные в восприимчивой душе ребенка, Карус сравнивает с фотопластинками. Непосредственное запечатление восприятия обходит тот фильтр языка или сознания, через который обычно пропускается восприятие. Картинки раннего детства отпечатались в памяти Каруса так же непосредственно, как это происходит с изображением на солях серебра светочувствительной фотопластинки. Подобная метафорика произвольного телесного запечатления соответствует модели памяти как следа, а не как колеи. С этой моделью связана претензия если не на объективную истинность, то хотя бы на субъективную достоверность. Разумеется, внешний мир запечатлевается в душе человека не с таким автоматизмом, как это делает затвор фотокамеры. В данном случае функцию затвора выполняет аффект, составляющий основу эмоциональной памяти. При этом аффект должен быть «сфокусирован» вниманием, иначе отчетливая картинка не возникнет, но все-таки воспоминание формируется именно аффектом.

Новейшие нейрологические исследования преодолели жесткую дихотомию между «энграммой»<sup>191</sup> и «колеей», сочетая обе концепции следующим образом: «“энграмма” представляет собой мимолетное или устойчивое изменение в мозге, возникающее при кодировке определенного восприятия. Предполагается, что мозг фиксирует некое событие, устанавливая связи между группами нейронов, участвующих в кодировке данного события. Обычно событие нашей повседневной жизни воспринимается в виде визуальных образов, звуков, действий и слов. Эти аспекты анализируются различными частками мозга, в результате

<sup>190</sup> Carus, Lebenserinnerungen, Bd. 1, 13. См. также: Knittel, Bilder-Bücher.

<sup>191</sup> Понятие энграммы, предложенное Ричардом Симоном, повлияло на столь разных мыслителей, как Зигмунд Фрейд и Аби Варбург. О Симоне см.: Schacter, Wir sind Erinnerung, 96 – 99.



чего связи между отдельными участками усиливаются. Благодаря новой сети связей возникает фиксация события – энграмма»<sup>192</sup>.

## Воспоминание и воображение

Существует еще один источник помех, нарушающих достоверность чувственных автобиографических воспоминаний. Проиллюстрируем его на примере из записок психолога Алана Бэддли:

«Часто бывает, что человек знает нечто, к чему, однако, не может найти доступа. Недавно такое случилось и со мной, когда жена упомянула нашу предсвадебную поездку в приморский городок Олдебург [Aldeburgh] в графстве Саффолк. Я ничего не помнил о той поездке, хотя точно знал, что бывал в Олдебурге; мне даже живо представлялся длинный серый каменистый берег, который сильно ассоциировался у меня с Бенджамином Бриттеном и его мрачной оперой “Питер Граймз”. Я не мог сказать, помнил ли я действительно то, что видел собственными глазами, или же это были впечатления от какой-либо книги, журнальной публикации или телевизионной передачи. Я признался, что забыл о той поездке. “Но ведь это же было тогда, когда ты уселся на чайный помет!” – воскликнула жена. На меня сразу же нахлынули воспоминания, которые оказались совсем не похожими на мрачно-романтический Олдебург, каким я представлял себе его раньше»<sup>193</sup>.

Своим примером Бэддли показывает, как трудно бывает отличить воспоминание о реально пережитом событии от воспоминания о том, что узнаешь иным путем. В первом случае забвение происходит не из-за отсутствия воспоминания, а из-за того, что его заслонило другое воспоминание. Этим другим воспоминанием оказалось воображаемое представление об Олдебурге, возникшее под воздействием культурной информации, распространяемой средствами массовой коммуникации. Воображаемое представление бывает настолько живым, что его можно принять за собственное реальное воспоминание.

Как же отличить «живое» представление от «реального» воспоминания, как установить аутентичность воспоминания в этой сложной пограничной области? Бэддли дает простой ответ: с помощью «чаячьего помета». В его случае лакмусовой бумажкой аутентичности оказался именно чайный помет, позволивший мгновенно и четко провести различие между, так сказать, метафорическим и метонимическим воспоминанием. Метафорическое воспоминание имеет дело с воображаемым представлением, а в метонимическом воспоминании индивидуум присутствует собственной персоной. Метафорическое воспоминание безлично, оно может транслироваться без потерь, а при метонимическом воспоминании между ним и вспоминающим существует неразрывная внутренняя связь. Бэддли, еще недавно находившийся в роли созерцателя, внезапно ощутил себя внутри картины, а картину – вновь внутри себя самого.

Пример, приведенный Бэддли, обозначил еще один аспект в вопросе об аутентичности воспоминаний. Помимо чувственности, образности, фрагментированности, то есть свойств, которые присущи нашим воображаемым представлениям, этот аспект подразумевает «непосредственность» как физическое соприкосновение индивидуума с воспоминаемым событием. «Живые» (*lebhaft*) представления и «непосредственные» (*leibhaft*) воспоминания не всегда четко различаются в нашей памяти. Субъективные воспоминания и объективное знание, приобретаемое благодаря визуальным изображениям, чтению или музыке, пересекаются в нашей памяти; непосредственное переживание, опираясь на знание, меняется, а порой и вытесняется им, что является еще одним фактором ненадежности наших воспоминаний.

---

<sup>192</sup> Ibid., 100.

<sup>193</sup> Baddeley, *So denkt der Mensch*, 68. Благодарю за эту ссылку Али Вакера (Ali Wacker).

наний. Приведенный пример свидетельствует, что наши воспоминания сохраняются отнюдь не в вакууме. Наша память, где пересекаются воспоминания и воображаемые представления, всегда подключена к внешним текстовым или визуальным накопителям средств массовой коммуникации и к культурным архивам.

## Резюме

Насколько правдивы наши воспоминания? На данный вопрос нет общего ответа, зато появилось осознание проблемы, некоторые из аспектов которой я попыталась охарактеризовать. Психолог Даниэль Шахтер говорит о «сумеречной зоне, где память и реальность как бы нащупывают друг друга, хорошо взаимодействуя в обычных случаях, но порождая иногда причудливый симбиоз»<sup>194</sup>. Нейрология не дает нам оснований говорить об аутентичности. Это вновь подтвердил директор франкфуртского нейрологического института Вольф Зингер, выступая на 43-м съезде историков. В своей речи он назвал воспоминания «вымыслами, опирающимися на реальные данные»<sup>195</sup>. Человеческая память, сказал он, по своей природе нацелена на приспособление к окружающему миру, а не на точное сохранение информации. Нейрологические исследования показали, что реактивация информации, сохраненной в памяти, является одновременно новой фиксацией этой информации, что необходимым образом преобразует первичный опыт.

Однако было бы неверно делать из этого для культурологических наук обобщающий скептический вывод относительно памяти<sup>196</sup>. Важнее заострить критическое сознание применительно к постановке вопросов и необходимой дифференциации изучаемого предмета. Воспоминания упрочиваются за счет четкости восприятия, эмоциональной силы и глубины переживания, а также за счет языковой проработки. «Контенты воспоминаний меняют очертания в процессе их обживания»<sup>197</sup>. Порой слышатся уверения, будто существует фотографическая память, способная на протяжении долгого времени сохранять образы действительности четкими и неизменными, однако подобные заверения не соответствуют действительности. Память отнюдь не является прибором точной регистрации и консервации, который подобен фотоаппарату. Постоянное «переписывание» воспоминаний, их подгонка под актуальные обстоятельства скорее напоминают технологию ретуширования, которая устраняет из фотографии нежелательные или случайные элементы, приукрашивая, усиливая и акцентируя в ней важное и нужное. То же самое, что делает официальная цензура Министерства пропаганды для самооправдания тоталитарного государства, совершает и наш внутренний цензор применительно к нашему собственному представлению о себе и нашей истории. Специфическим исключением, подтверждающим общее правило, служит только «вспышечная» память, которая с необычайной подробностью и сфокусированностью запечатлевает ситуации когнитивных и эпохальных переломов. Однако существуют и обманчивые, ложные воспоминания, чреватые даже катастрофическими последствиями, особенно если речь, скажем, идет о судебном процессе, где решается вопрос о виновности или невиновности<sup>198</sup>.

<sup>194</sup> Schacter, *Wir sind Erinnerung*, 168.

<sup>195</sup> Singer, *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen*, 10.

<sup>196</sup> При этом возникает вопрос, что мы будем делать с новым знанием. Так, историк-медиевист Йоханнес Фрид обращается в своей книге «Завеса воспоминаний» к результатам последних нейрологических исследований, указывая на подрыв самих основ историографии. Ведь если человек не располагает надежными воспоминаниями, то у нас нет надежных источников, на которых можно соорудить здание исторической науки, ибо у истоков любого исторического опыта всегда находится очевидец. См.: *Burke, Eyewitnessing*.

<sup>197</sup> *Markowitsch, Welzer, Das autobiographische Gedächtnis*, 33.

<sup>198</sup> Примеры людей, осужденных на основе ложных воспоминаний, см.: *Schacter, Wir sind Erinnerung*, 163 – 165, 205 – 217.

Существенными свойствами наших воспоминаний являются их неточность и вариативность. Обычно мы чувствуем неуверенность в припоминаемых подробностях. Это случается, когда мы стараемся что-то вспомнить, а нас поправляют. Для большинства наших воспоминаний нет внешней корректирующей инстанции, однако там, где возникает конкуренция с другими воспоминаниями или нам предъявляются исторические документы, мы начинаем сознавать слабость собственной памяти. Кроме того, воспоминания открыты для различных толкований. Наша память не хранит целостные события, а выдает лишь отдельные фрагменты и эпизоды, из которых приходится собирать общую картину, поэтому на протяжении жизни ретроспективный рассказ о событиях прошлого меняется, даже если мы верны собственным воспоминаниям.

Эту неточность памяти можно подтвердить следующим примером. Спросите в любой аудитории, какое количество самолетов участвовало в террористической атаке 11 сентября 2001 года, и вы не получите единого ответа. Кто-то скажет, что их было два, имея перед глазами горящие близнецы-небоскребы. Другие назовут цифру три, вспомнив телевизионную картинку разрушенного здания Пентагона. Те, кто скажет, что самолетов было четыре, вспомнит о воздушном лайнере, который рухнул в Пенсильвании и который не появлялся на телеэкране. Медиатизированное воспоминание, делающее все мировое сообщество свидетелем травматического события в режиме реального времени, состоит из изолированных впечатлений, зафиксированных посредством слова или визуального образа, обладающих различной интенсивностью, но не обязательно сведенных «работой по кодировке» в целостную картину. Однако из констатации неточности воспоминаний отнюдь не следует, как утверждают скептики, вывод о «ложности», «сконструированности» или «фиктивности» самого события, лежащего в основе этих воспоминаний.

И все же – правомерна ли вообще постановка вопроса об аутентичности воспоминаний в свете критической рефлексии, оправданных сомнений, необходимой деконструкции мифических представлений о природе воспоминаний? Впрочем, обычно этот вопрос не стоит столь драматично. Большинству наших воспоминаний не доводится проходить проверку на соответствие реальности, ибо субъективные переживания не имеют документальных свидетельств и не нуждаются в них. Правдивость воспоминания не всегда играет решающую роль; когда в дружеском кругу рассказывается забавная история, то ее занимательность оказывается важнее, нежели «правдивость» байки. В рамках ретроспекции пережитое событие поневоле переосмысливается, оказываясь в новом контексте и поддерживая собственные представления автобиографического субъекта о себе. Воспоминания существуют не только в мозге, они погружены в социальную и предметную реальность, которая дает воспоминаниям дополнительную опору, но и обуславливает возможность корректировки, что переводит вопрос о достоверности на иной уровень.

«Не следует забывать, – пишет Шактер, – что ошибки и искажения воспоминаний, как бы они ни обескураживали, не являются для нашей памяти нормой. По большей части наша память вполне надежно справляется со множеством разнообразных требований, которые предъявляются ей нашей повседневной жизнедеятельностью»<sup>199</sup>. Проблема достоверности обостряется лишь в определенных институциональных контекстах, как, например, при свидетельских показаниях в суде или при выступлении «морального свидетеля», когда предъявляются притязания – эмфатического, фактического или биографического характера – на достоверность. Полный отказ в доверии нашим воспоминаниям превратил бы нас в сообщество людей, страдающих болезнью Альцгеймера, где не действуют обещания и не возвращаются долги. Признание ненадежности нашей памяти отнюдь не означает, что как личности или сограждане мы можем просто отбросить проблему правдивости, долженство-

<sup>199</sup> Schacter, *Wir sind Erinnerung*, 219.

вания и ответственности. Поэтому мы продолжаем подвергать нашу память проверке, сопровождая эту проверку дискурсивной рефлексией, некоторые из примеров которой приводятся ниже. Дискурсивная рефлексия, осциллирующая между схватывающим удержанием памяти и конструкцией, между аутентичностью и вымыслом, необходима, чтобы оценить собственный опыт и осмыслить свое положение в реальном мире. Аутентичность является в этом смысле не столько фактом, сколько аргументом в ходе проверки индивидуальной идентичности на реалистичность и внутреннюю убедительность. Эта функция аутентичности необходима, хотя и не бесспорна.

## 4. Ложные воспоминания: патологии идентичности в конце XX века

Тема подлинности автобиографических воспоминаний будет продолжена в данной главе с привлечением двух ярких примеров «ложных воспоминаний». «Ложность» означает, что воспоминания подверглись неосознанному или сознательному искажению. Речь идет о тесной взаимосвязи между памятью и идентичностью в специфических биографических, социальных и исторических условиях. Психолог Эрик Эриксон придал новое значение понятию идентичности, предложив учитывать факторы континуальности и когерентности между стадиями развития человеческой личности, сопровождающимися постоянными кризисами<sup>200</sup>. С этих пор понятие идентичности, которое все чаще распространяется и на коллективы, пользуется огромной популярностью<sup>201</sup>. За 250 лет до Эриксона об идентичности писал философ Джон Локк, разработавший на пороге Нового времени новую концепцию личности, которая по сей день определяет дискуссию вокруг этого понятия<sup>202</sup>. Тезисы, сформулированные Локком, послужат отправным моментом для описания обоих примеров, о которых далее пойдет речь.

### Концепция идентичности, предложенная Локком

Испанский писатель Хавьер Мариас говорит в одном из своих эссе: «Я не верю, будто способность помнить гарантирует человеку, что он останется одним и тем же в разные времена и в разных местах»<sup>203</sup>. Своим высказыванием Мариас ставит под сомнение тезис, выдвинутый впервые английским философом Джоном Локком. К своему сочинению «Опыт о человеческом разумении» («Concerning Human Understanding») он добавил главу под названием «О тождестве и различии» («Of Identity and Diversity»)<sup>204</sup>. На пороге Нового времени Локк обратился в ней к различным концепциям тождества, чтобы дополнить их более современной теорией. Локк значительно расширил прежние представления о тождестве, добавив, по словам Поля Рикёра, к «idem-идентичности» (идентичность субстанционального тождества) «ipse-идентичность» (идентичность самости)<sup>205</sup>. «Idem-идентичностью» характеризуются предметы, полностью тождественные друг другу, как два экземпляра одной и той же книги или два автомобиля, сошедшие с одного конвейера. Напротив, понятие «ipse-идентичность» применимо только к человеку, обладающему сознанием. Эта форма тождества изначально предполагает временную протяженность, эволюцию, а также способность к самореференции и самосознанию. Локк констатировал, что в ходе времени человек бывает очень разным, однако несмотря на перемены осознает себя тем же самым человеком; более того, именно различные ипостаси составляют суть его тождества. Локк задался вопросом: в чем же состоит это эволюционирующее тождество? И чем определяется ее единство?

По мысли Локка, наряду с общим сознанием человек обладает особой способностью производить обращенное на самое себя рефлексивное знание. Поэтому тождество личности Локк определяет как рефлексивную самосоотнесенность, которая не только рациональна, но

---

<sup>200</sup> Erikson, Identitätskrise.

<sup>201</sup> Niethammer, Kollektive Identität.

<sup>202</sup> Teichert, Personen und Identitäten, 152.

<sup>203</sup> Marias, Leben der Gespenster.

<sup>204</sup> Locke, Identity and Diversity. Трактат Локка был опубликован в 1689 году; раздел, посвященный тождеству и различию, был добавлен во второе издание 1694 года. См. пояснения к этому тексту: Teichert, Personen und Identitäten, 130 – 152.

<sup>205</sup> Ricœur, Das Selbst, 144ff.

прежде всего реляционна. Человек, физически появившись на свет как рациональное существо, должен создать собственную идентичность и нести за нее личную ответственность. Локк работал на заре гражданской эры, то есть в исторической ситуации, когда зарождалась современная бюрократия идентичности с привычными для нас сегодня персональными учетными данными: дата и место рождения, имя и фамилия родителей, пол, цвет глаз и тому подобное<sup>206</sup>. Однако, отвлекаясь от внешних факторов персональной идентификации, Локк обосновал тождество личности исключительно посредством внутренней самореференции<sup>207</sup>. Ее важнейшей предпосылкой служит для Локка сознание, которое можно отождествить и с памятью, ибо сознание является для него ретроспективной проекцией в прошлое. Тождество личности – идентичность – возникает благодаря тому, что индивидуум сознает свою самость в ходе времени. Понятие личности означает у Локка:

«Я думаю, личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления <...>

И насколько это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, настолько простирается тождество этой *личности*; эта личность есть теперь то же самое Я, что и тогда, и действие было совершено индивидуальностью, тождественной с теперешним Я и в настоящее время размышляющей об этом действии»<sup>208</sup>.

Разрабатывая теорию тождества личности, Локк способствовал созданию новой антропологии человека как гражданина. Не следует забывать, что теория Локка имела долгую предысторию в виде культурной практики пуританских автобиографий XVI и XVII веков. Поэтому применительно к Локку можно говорить о «рождении личности из духа ответственности». Локк понимает личность как юридическую категорию, с которой соотносятся цели и последствия поступков. Он определяет людей как «разумных существ, знающих, что такое закон, счастье и несчастье»<sup>209</sup>. Предпосылкой того, чтобы человек стал гражданином, является его правовая вменяемость. Она служит основой для стремления к счастью и успеху. Лишь тот, кто может быть признан виновным, может рассчитывать на экономический успех, и лишь тот, кто способен страдать, может стремиться к счастью. Сознание и память занимают у Локка место, принадлежавшее раньше внешним нормам и силам; теперь личность наделяется тождеством, то есть базируется на осознанной самости внутренне когерентной жизни индивидуума.

Локк выстроил свою теорию тождества личности, опираясь на память человека. Все, что мы относим к нашему сознанию и что охватывается нашей памятью, составляет нашу идентичность: «То, с чем может соединиться *сознание* этой теперешней мыслящей вещи и образует *одну и ту же личность*, тождественно с нею, и ни с чем другим, и таким образом приписывает себе все действия этой вещи и признает их как свои собственные настолько, насколько простирается это сознание, но не дальше, что заметит всякий рассуждающий человек»<sup>210</sup>.

По Локку, тождество личности возникает за счет того, с чем идентифицирует себя человек в своей биографии и что он готов отнести к собственному сознанию и своим поступ-

<sup>206</sup> Groebner, Schein der Person.

<sup>207</sup> Дитер Тайхерт в письме ко мне отметил, что Локк «открыл путь для более позднего концепта ipse-идентичности, хотя сам еще не предлагал этой модели. Его последователи значительно расширили представления о самореференции и самосознании, чтобы воспользоваться идеей ipse-идентичности».

<sup>208</sup> Локк Д. Сочинения: В 3 т. / Перевод А.Н. Савина. Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. Т. 1. § 9. С. 386 – 387.

<sup>209</sup> Там же. § 26. С. 399.

<sup>210</sup> Локк Д. Указ. соч. § 17. С. 393.

кам. На двух примерах из 1990-х годов я хочу продемонстрировать как актуальность модели идентичности, предложенной Локком, так и ее границы.

## Случай Шнайдера – Шверте

Локк был философом сознания; для него еще не существовало сложной психологической сферы, которая бы воздействовала на работу воспоминаний. Поэтому Локк считал: то, чего я больше не помню, – это одновременно то, что я не могу вменить себе в вину и что, соответственно, не является частью моей личной идентичности. Первый из обсуждаемых случаев свидетельствует, что под давлением вины и стыда готовность к воспоминаниям радикально снижается, а интегративная сила личностной идентичности убывает. Тот, кто не желает слышать голос собственной совести и не берет на себя ответственность за совершенные поступки, отказывается от своих воспоминаний и выстраивает новую идентичность. По крайней мере, так обстоит дело в случае со Шнайдером – Шверте, который в рамках одной биографии реализовал одну за другой две разные идентичности. Мы имеем дело с новым вариантом двойничества, когда, в отличие от множества примеров XIX века, двойник не осциллирует между двумя полюсами своего существования, а разделяется на предшествующую и последующую личность: Ганса Шнайдера и Ганса Шверте.

Для двойника Шнайдера – Шверте есть наглядный коррелят в виде так называемых «конверсионных объектов»; некоторые из них можно увидеть в немецких исторических музеях. Речь идет о бытовых предметах, изготовленных в 1945 году из остатков военного имущества. Самым известным «конверсионным объектом» стала пробитая солдатская каска с двумя приделанными ручками, превратившаяся в кухонное сито<sup>211</sup>. Аналогичную трансформацию, хотя и не связанную напрямую с подобной конверсией, претерпел Ганс Шверте. Быстро одолев ступени научной карьеры в университете Эрлангена (1948 год – защита кандидатской, 1958-й – защита докторской диссертации), он занял в 1965 году кафедру германистики Аахенского высшего технического училища. Его докторская диссертация «Фауст и фаустовское. Глава немецкой идеологии» получила широкое признание; кроме того, он ратовал за обновление канона германистики, центральными персонажами которого стали Кафка и Целан, активно участвовал в создании нового научного направления иудаистики. Будучи ректором и отличаясь леволиберальными взглядами, он поддерживал молодежь в пору студенческих волнений, проявил готовность к диалогу, к инновациям и реформам. После ухода на пенсию в 1978 году он с большой личной самоотдачей продолжал заниматься развитием международных контактов. Неудивительно, что этот образцовый западногерманский ученый, пользовавшийся большим авторитетом, расположил к себе множество друзей, в том числе в Израиле.

Тот факт, что прежний ректор Аахенского высшего технического училища, известный в мире авторитетный ученый, награжденный за свои заслуги Большим федеральным крестом первого класса, имел двойника, вскрылся лишь 27 апреля 1995 года, когда восьмидесятипятилетний Ганс Шверте прислал в свой институт признательные показания<sup>212</sup>. Как сооб-

---

<sup>211</sup> Подобное сито экспонировалось, например, в городском историческом музее во Франкфурте-на-Одере на выставке 2005 года, посвященной шестидесятилетию освобождения. Выставка называлась «Голь на выдумки хитра. Предметы домашнего обихода военных времен XX века».

<sup>212</sup> Заявление с чистосердечным признанием последовало в связи с ожидаемым разоблачением Шверте в Бельгии. В Германии и раньше ходили слухи о прошлом Шверте, которые привели к началу 1990-х годов ко все более серьезным подозрениям. Однако главным источником подобных подозрений был заинтересованный человек, претендовавший на то, чтобы самому занять кафедру в Аахенском высшем техническом училище, а потому его информация вызывала некоторое недоверие. О готовности к замалчиванию и засекречиванию такого рода фактов, характерной для послевоенного политического климата в ФРГ, см.: *Rusinek, Schneider/Schwerte // König, Der Fall Schwerte*, 34 – 41, а также: *die Einleitung des Herausgebers*, 6 – 11.

щало в них, незадолго до окончания войны он изменил фамилию, поэтому является не Гансом Шверте, якобы родившимся в 1910 году в Хильдесхайме, а Гансом Шнайдером, который родился в 1909 году в Кёнигсберге. При нацистском режиме Шнайдер сделал не менее блестящую карьеру как ученый-германист и гауптштурмфюрер гиммлеровской организации «Аненэрбе», которая поставила культуру на службу расистской и имперской внутренней и внешней политики. Будучи одним из главных идеологов нацистского индогерманского мифа, он поддерживал проводимую государственную политику всей своей научной и пропагандистской работой. В конце войны, изменив имя и биографию, он сумел избежать плена и судебного преследования. Ганс Шнайдер умер, но появился Ганс Шверте, заимствовавший некоторые черты своего тезки. Такие «подлодочные» биографии, как их тогда называли, не были редкостью в годы военной и послевоенной неразберихи<sup>213</sup>. Ганс Шверте вторично женился на собственной жене, «вдове» Ганса Шнайдера, и вновь стал отцом своих детей. Разумеется, полученные научные звания сохранить не удалось, но из фрагментов прежних научных работ он, скорректировав терминологию и ключевые понятия, создал новые. Имевший задел ставил его в гораздо более выигрышное положение по сравнению с большинством вернувшихся фронтовиков, поэтому новый этап карьеры германиста Ганс Шверте одолел стремительными темпами, так что вскоре его научная карьера продолжилась практически с того же места, где она оборвалась во времена Третьего рейха.

Тождество личности Шнайдера и Шверте соответственно отражает ценностный горизонт своего общества; Шнайдер и Шверте являлись идеальными конформистами по отношению к своему окружению. Индивидуальный случай Шнайдера – Шверте неоднократно приводился в качестве модели для институционального перехода от нацистской Германии к ФРГ и связанной с ним «идеологии часа ноль». «Радикальная дисконтинуальность измененных идентичностей, – пишет Людвиг Йегер, – внушает иллюзию необремененного прошлым нового начала; такое новое начало полагало для себя возможным отказ от проработки прошлого»<sup>214</sup>. Социолог Клаус Леггеви, посетивший Шнайдера – Шверте в его баварском доме и взявший у него развернутое интервью, также считает этот случай моделью мемориальной истории ФРГ. После войны, в ходе вынужденной переориентации, шел отказ от воспоминаний, с которыми теперь, через полвека, приходится сталкиваться вновь. Как подчеркивал сам Шверте, он не «прорабатывал» собственное прошлое. Вторая жизнь стала своего рода покаянием и искуплением за первую жизнь, которая слой за слоем делалась как бы вовсе не существовавшей. Леггеви, размышляя над данным случаем, называет личностную проблематику Шнайдера – Шверте примером «диахронной шизофрении»<sup>215</sup>.

Я же предпочитаю говорить о «диахронном двойничестве». Диахронная шизофрения или диахронное двойничество принципиально отличаются от конверсии. При конверсии речь также идет о смене идентичности, когда Савл может стать Павлом, что сопровождается переворотом в системе ценностей. Но отличие состоит в том, что при конверсии подобная трансформация поддерживается волей, сознанием и памятью. Успешная конверсия действительно зависит от осмысления ценностной коллизии между прошлым, настоящим и социальными опциями новой идентичности. Конверсия вполне вписывается в концепцию Локка, ибо здесь сознанием обеспечивается континуум различных идентичностей, удерживаемых в памяти, что сохраняет субъектную вменяемость, несмотря на радикальный перелом: Павел сознает тот факт, что прежде был Савлом. Иначе выглядит случай диахронного двойничества, когда первая идентичность не только уничтожается второй – такое происходит и при

<sup>213</sup> Подробнее см.: *Frei*, Identitätswechsel. О пяти документах, на которых Шверте основал свою новую идентичность, см.: *Rusinek*, Schneider/Schwerte, 32.

<sup>214</sup> *Jäger*, Germanistik // *König*, Vertuschte Vergangenheit, 44. Подробнее: *König*, Seitenwechsel.

<sup>215</sup> *Leggewie*, Von Schneider zu Schwerte, 226. Другой автор говорит в данной связи о «смене маски». См.: *Lerchenmueller*, *Simon*, Maskenwechsel.



конверсии, – но и сам акт уничтожения вытесняется из сознания. Если при конверсии переломный момент ярко высвечивается памятью и сознанием, то при диахронном двойничестве он остается тайным и затемненным. Память зачищается, теряя при этом столь важную для Локка функцию наведения мостов. Шверте описал свои проблемы с сохранением памяти следующим образом: «Все факты о Шнайдере, которые теперь всплывают, кажутся мне такими, будто речь идет о совершенно постороннем человеке»<sup>216</sup>. Вторая идентичность смогла сформироваться у Шверте «только ценой стертости памяти о шнайдеровской идентичности». Как подчеркивает Людвиг Йегер, «вторая жизнь является не ответом на первую жизнь, который содержится в знании о прошлом; она похожа на вторую попытку при игре в рулетку: новый шанс, новое счастье»<sup>217</sup>. По Локку, мы здесь имеем дело с двумя личностными идентичностями в одном человеке, то есть с диахронным двойником.

## Случай Бруно Дессекера – Биньямина Вилкомирского

«Фрагменты одного детства, 1939 – 1948». Книга, вышедшая под таким названием в издательстве Jüdischer Verlag в 1995 году, уже вскоре была переведена на двенадцать языков. Эта биография человека, пережившего Холокост, получила восторженные отклики: «Со времени публикации дневника Анны Франк не появлялось описание Холокоста, увиденного глазами ребенка, которое затронуло столь большое количество читателей»<sup>218</sup>. Положительный резонанс резко оборвался спустя три года, когда швейцарская газета «Ди Вельт-вохе» напечатала статью, где на основании свидетельства о рождении и школьных табелей доказывалось, что автор «Фрагментов», назвавшийся Биньямином Вилкомирским, провел свое детство вовсе не в восточноевропейских лагерях смерти и вообще никогда не покидал безопасной Швейцарии. Как обнаружило журналистское расследование Даниэля Ганцфрида, «Биньямин Вилкомирский», появившись на свет внебрачным ребенком, получил имя и фамилию Бруно Гросеан; его мать дала разрешение на усыновление, после чего Бруно, проведший несколько лет в швейцарском сиротском приюте, был усыновлен супругами Дессекер и вырос в благополучной буржуазной семье<sup>219</sup>.

Биньямин Вилкомирский в точности следует концепции Локка: он основывает свою идентичность на воспоминаниях. Книга Вилкомирского содержит не только воспоминания как автобиографический материал, но и аподиктический комментарий к этим воспоминаниям. В начале книги дается следующее пояснение: «Мои детские воспоминания базируются прежде всего на фотографической точности моей памяти и на сохранившихся впечатлениях, в том числе соматических. К ним добавляются слуховые воспоминания об услышанном, а также мои размышления; и, наконец, это воспоминания о сказанном мной самим»<sup>220</sup>.

Вилкомирский также использует фотографию в качестве аргумента абсолютной достоверности образных и чувственных воспоминаний. Претензии на достоверность усиливаются отрывочностью, бессвязностью воспоминаний. Речь идет о фрагментах, которые не

<sup>216</sup> Цит. по: *Leggewie, Von Schneider zu Schwerte*, 85.

<sup>217</sup> *Jäger, Germanistik*, 45.

<sup>218</sup> *Lappin, Mann mit zwei Köpfen*, 10.

<sup>219</sup> *Ganzfried, ... alias Wilkomirski; Lappin, Man with Two Heads; Mächler, Fall Wilkomirski*.

<sup>220</sup> *Wilkomirski, Bruchstücke*, 7. В одном из интервью он сказал о своих воспоминаниях следующее: «Это был процесс, растянувшийся на десятилетия, поскольку большинство визуальных воспоминаний приходит ко мне ежедневно похожими на кинофильм; импульсом для них служат разные мелочи, незначительные ассоциации. Но долгое, очень долгое время я не мог интерпретировать большинство этих образов. Они приходили, пугали меня, но у меня не находилось слов для их объяснения – возможно потому, что эти образы, воспоминания относились к далекому прошлому, когда я еще не умел говорить, или, как сказали бы теперь, к невербальной фазе моей жизни; нужно очень долгое время, чтобы найти слова, которые могли бы объяснить эти образы» – *Mächler, Wilkomirski als Opfer*, 42 – 43.

поддаются логике повзрослевшего человека, противятся его стремлению к упорядоченности. Он подчеркивает, что «упорядочивающая логика ретроспективного взгляда» лишь «искажила бы прошлое». Сила и аутентичность воспоминаний представляются несовместимыми с ретроспективной конструкцией идентичности. Аргументация такова: чем меньше *идентичности*, тем больше *аутентичности*. Автобиограф отвергает всякое вмешательство постфактум; нет мостов между «Я-прошлого» и «Я-настоящего». Воспоминания, уверяет Вилкомирский, сохранились на протяжении всех лет нетронутыми, законсервированными. Именно этим оправдываются их притязания на непосредственность и аутентичность, притязания, которые поддерживаются ссылкой на фотографичность, то есть невербальный, непонятный медиум. Ведь фотоснимок, строго говоря, не воспроизводит «образ» действительности, а служит лишь ее «отпечатком».

Вилкомирский вписывается в традицию дискурса об аутентичности, удостоверяя подлинность детских образов-воспоминаний, тем, что радикально отделяет их от сферы языка, рефлексирующей мысли и логики взрослых. Это имело успех у его читателей. Именно по этой причине румынский писатель Норман Манея, сам переживший Холокост, говорит о «Фрагментах»: «В этой книге нет связности, характерной для литературы. Перед вами не разворачивается сознание художника. И эта бессвязность ощущается мной как своего рода аутентичность»<sup>221</sup>. Представляющаяся столь аутентичной бессвязность, отрывочность сенсорных воспоминаний особенно оправданна применительно к травматичным переживаниям. Травматичные ситуации запечатлеваются в памяти иначе, чем другие восприятия, ибо они искажаются в результате сильнее эмоционального давления. Воспоминания распадаются на бессвязные и разрозненные картины. Генри Кристал, психиатр из Мичиганского университета, на протяжении сорока лет проработавший с людьми, которые пережили Холокост, называет бессвязные, отрывочные воспоминания о травматических ситуациях «пятнистыми»<sup>222</sup>. В отличие от «вспышек», которые – пусть на миг – освещают всю совокупность сцены, «пятно» всегда точно высвечивает невыносимый, непостижимый момент события. Но для Кристала подобный фрагмент не является неискаженным отражением фактического события. Для него аутентичность травматических воспоминаний состоит именно в деформированности: «То, что человек, переживший Холокост, вспоминает спустя долгие годы, – это неполная история, где действуют различные защитные механизмы смещений, искажений, то есть изменений, отгораживающих от болезненных эмоций, которые связаны со стыдом и чувством вины. <...> Часть изменений памяти обусловлена конструированием защитных, прикрывающих воспоминаний; это ложные воспоминания, которые приходят на место невыносимых»<sup>223</sup>.

Память не выдерживает насилия, производимого травмой; здесь не может быть объективной регистрации, подобной той, которую совершает фотокамера, ибо сама фиксирующая «аппаратура» деформируется травматическим событием.

Тональность, в которой Вилкомирский убеждает читателей, предъявляя аутентичность точечных воспоминаний, можно назвать не только аподиктической. Так говорит человек, желающий отринуть свое нынешнее «Я», отстоять собственные воспоминания, защитив их от враждебного и недоверчивого окружения, способствовать посредством воспоминаний утверждению иной социальной идентичности. В одном из интервью Вилкомирский описал свое семейное окружение как среду репрессивного умолчания и затронул этим тоpos, характерный для переживших Холокост людей, травма которых сталкивается с безразличием внешнего мира: «У детей нет памяти, дети все быстро забывают, ты должен все забыть, это

<sup>221</sup> Цит. по: *Gourevitch, The Memory Thief*, 54.

<sup>222</sup> *Krystal, Oral History*, 4 – 5.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 5.

был просто дурной сон, тебе надо все забыть!» – такими часто повторяющимися словами хотели уничтожить мои воспоминания; со школьных лет меня хотели заставить замолчать. И я десятилетиями молчал, но мою память не удалось уничтожить»<sup>224</sup>. Вполне возможно, приемные родители надеялись избавить мальчика от его тягостной истории, давая ему новую идентичность. Но родительские увещания, если таковые и звучали, приводили к противоположному результату – неустанному беспокойному поиску утраченных воспоминаний и другой идентичности.

Впрочем, Вилкомирский не чувствует себя в своих поисках столь самостоятельным и сильным, как он о том пишет; он оказывается зависимым от письменных, визуальных документов, от помощи друзей. Он собрал обширную домашнюю библиотеку о Холокосте и фотоархив; кроме того, он участвовал в психотерапевтических сеансах, поддерживая контакт с двумя группами самопомощи, которые под руководством опытных психотерапевтов и бывших узников концлагерей регулярно устраивали поездки в Майданек и Аушвиц. С их помощью он в конце концов сумел высказать то, что долгое время считал подавленным травматическим воспоминанием или выдавал за таковое.

Однако образы-воспоминания, которые Вилкомирский с таким усилием пытался освободить от мыслей и слов, существуют не в герметично закрытом хранилище, где – как он пытался убедить нас – они законсервированы в неприкосновенности и защищены от внешнего воздействия. Сто тридцать лет тому назад английский писатель Энтони Троллоп заметил: «Мы стали нацией читателей романов»<sup>225</sup>. И дальше продолжил: «Наши воспоминания нагружены прочитанными историями, описанными в них интригами и представленными в них характерами». Медийные доминанты со времен Троллопа изменились; ныне доминируют не печатные издания, которые заполняли наш горизонт рассказанными историями, а визуальные СМИ – телевидение, кино и видео. В насквозь медийном мире наше сознание и наше бессознательное подключены к внешним накопителям. В этих накопителях свободно циркулируют образы, которые так же фрагментарны и изолированы, как и отрывочные воспоминания Вилкомирского.

От подобной ситуации, грозящей разрушить аутентичность наших воспоминаний, Локк был весьма далек. И все же он предвидел проблему Вилкомирского. В одном из разделов трактата он задается вопросом о возможности перенести сознание прошлого от одного человека другому. Поскольку воспоминание, подчеркивает Локк, только отображает прошлые деяния, легко возникает возможность того, что воспоминания воспроизводят нечто, чего никогда не было в реальности. Воспоминание, пишет Локк, «есть лишь теперешнее изображение, представляющее прошедшее действие, ...остается еще показать, почему не может представиться уму как бывшее то, чего в действительности никогда не было... почему какая-нибудь мыслящая субстанция не может представить себе в качестве своего собственного действия то, чего она никогда не делала и что, быть может, было сделано каким-нибудь другим существом; почему, спрашиваю я, не может быть такого представления без [основы в] действительной реальности, которое подобно различным представлениям в сновидениях, принимаемым нами во время сна за истинные?»<sup>226</sup>

<sup>224</sup> *Wilkomirski*, Bruchstücke, 142. Он рассказывал, что с детства формировал в себе в виде бесконечных литаний нечто вроде контрпамяти, чтобы отгородиться от внешнего мира. В рассказе он использует понятие «восстановленная память», которое стало ключевым в 1990-е годы в дискуссии о сексуальном насилии над детьми. «Восстановленная память означает возможность с помощью терапии вновь открыть утраченные вещи нашей бессознательной памяти. Но в моем случае это совершенно не так. Никогда в своей жизни я не забывал того, о чем пишу в своей книге. Мне не нужно было ничего открывать заново! <...> Когда я был юношей, я целые часы проводил в тайном закутке нашего сада, громко проговаривая и повторяя все, что мог вспомнить» – Цит. по: *Gourevitch*, *The Memory Thief*, 54.

<sup>225</sup> *Trollope*, *English Prose Fiction*, 108.

<sup>226</sup> Локк. Указ. соч. § 13. С. 389.

Если бы такое было действительно возможно, это выглядело бы как злая шутка, разрушающая концепцию Локка, которая основывается на прозрачности и самоочевидности.

Здесь мы вновь сталкиваемся с текучей границей между *образами-воспоминаниями*, которые восходят к непосредственно пережитому, и *образами-представлениями*, которые формируются под воздействием прочитанных книг или увиденных кинофильмов<sup>227</sup>. В работе под замечательным названием «The Seven Sins of Memory»<sup>228</sup> Даниэль Шактер составил классификацию различных видов забвения, которая отчасти применима к случаю Вилкомирского. Например, Шактер называет «ложной атрибуцией» (*misattribution*) ошибку памяти, которая состоит не в неверном воспроизведении, а в ошибочной атрибуции контента. Речь идет о припоминании события, которое на самом деле никогда не было пережито человеком или же оно вообще никогда не происходило. Еще любопытнее у Шактера содержание рубрики «суггестивность». Под суггестивностью он понимает «придумывание субъективно убедительных ложных воспоминаний об автобиографических эпизодах». Он также называет такие воспоминания «иллюзорными». Они возникают в результате не сознательной фальсификации (тогда они не были бы ошибками памяти), а под воздействием различных факторов в процессе припоминания. «Суггестивность обусловлена готовностью инкорпорировать внешнюю информацию как часть собственных воспоминаний». Как уже отмечалось, Вилкомирского окружали друзья, психотерапевты и консультанты, которые действовали как «конфабуляторы» или даже «акушеры» его воспоминаний.

## Социальные рамки памяти

Локк создал современное понятие личностной идентичности, которое целиком основывалось на способности человека к самосознанию и на его памяти. Но Локк еще не догадывался, сколь ненадежна и обманчива память, насколько проблематично определение личности, ориентированное исключительно на субъект. Ганс Шнайдер – Шверте и Бруно Дессекер – Биньямин Вилкомирский – это примеры человека о двух головах, который внутри одной жизни последовательно воплощает собой две разные личности. Это примеры идентичностных патологий, возникших после Второй мировой войны и Холокоста. Один персонаж сформировал свою новую идентичность на основе забвения того, что делал ранее, другой сформировал ее на воспоминании о том, чего не пережил сам. Первый персонаж избавлялся от воспоминаний о собственных преступлениях, чтобы избежать наказания, второй присвоил себе воспоминания несуществующей жертвы, дабы, воспользовавшись описанным выше этическим поворотом от сакрифицированных к виктимологическим формам коммеморации, привлечь к себе общественное внимание и добиться мирового признания. Оба приспособивали свою память и идентичность – чего Локк не мог вообразить – к условиям соответствующего времени.

Оба случая демонстрируют различие между памятью и сознанием. Как заметил Дитер Тайхерт, Локк базировал свою теорию личностной идентичности не столько на самой памяти, сколько на осознании прежних я-состояний. Но эти прежние я-состояния менее важны для памяти индивидуума, нежели для его представлений о самом себе, которые проецируются из настоящего в прошлое. Концепцию, учитывающую реконструктивный характер памяти, разработал гораздо позднее французский социолог Морис Хальбвакс. В отличие от Локка, Хальбвакс привязывает личностную идентичность не к индивидууму, а к социальной группе. С изменением этой диспозиции происходит сдвиг теоретических координат. По мысли Хальбвакса, идентичность есть не результат воспоминаний, а их предпосылка:

<sup>227</sup> См. также: *Teichert, Erinnererte Einbildungen*.

<sup>228</sup> *Schacter, Seven Sins of Memory*. Благодарю за эту ссылку Рудольфа Коэна (Rudolf Cohen).

воспоминания возникают и формируются на основе уже существующих социальных связей, идентичностей, групповых лояльностей. Воспоминания всегда включены в коммуникативный контекст. Решающая роль для памяти и забвения принадлежит не индивидууму, а – по выражению Хальбвакса – «социальным рамкам» памяти. Концепция «социальных рамок» поставила исследования памяти на новый фундамент<sup>229</sup>. Как показал Хальбвакс, контенты памяти не являются некими константами, они изменчивы в зависимости от социальных и политических условий того времени, когда мы вызываем наши воспоминания. Конструктивная сила воспоминаний подразумевает, что мы склонны по умолчанию приравнивать их к различным требованиям и ценностям, к представлению индивидуума о самом себе на данный момент. Тому, что не вписывается в данные рамки, трудно сделаться воспоминанием и обрести язык.

Чтобы вписаться в социальные рамки западногерманского общества и войти в академическую элиту, Гансу Шнайдеру пришлось после войны многое забыть (то есть умалчивать, вытеснить из памяти, отделять от себя); чтобы вписаться в социальные рамки общества, где пользуются вниманием посттравматические коллективы, и стать в середине 1990-х годов членом группы «Children of the Holocaust», Бруно Дессекер должен был многое вспомнить (то есть присвоить себе, сделать частью собственной идентичности). Припоминание или забвение – оба диахронических двойника подтверждают этим конструктивистскую теорию Хальбвакса – осуществлялись ради принадлежности к определенной социальной группе<sup>230</sup>. Представления Локка об индивидуальном сознании и о воспоминании как мостиках между различными я-состояниями, его акцент на ретроспективном «я» дополнились теорией Хальбвакса, которая исходит из реконструктивной идентичности социальной группы. Локк считал воспоминание аддитивной регистрацией единичных состояний, он не замечал не только конструктивного, но и программного характера личностной идентичности. Последний аспект подчеркивается Себастианом Рёдлем, который в связи с конструированием идентичности говорит о «нормативных рамках». Его тезис состоит в том, что нормативность и субъективность взаимно конституируют друг друга. Введенное для этого понятие «нормативной самохарактеристики» Рёдль поясняет следующим образом: «Собственные мысли и поступки воспринимаются не *дескриптивно*, когда нечто констатируется и может быть рассказано. Свои мысли и поступки человек приписывает себе *нормативно*. Подобное опосредование через долженствование и есть то, что делает перспективу внутренней, что конституирует и сознательный взгляд на себя, и саму субъективность»<sup>231</sup>.

Здесь можно уточнить, что именно сделало Шверте или Вилкомирского их собственными двойниками. Они сменили идентичность, приняв одну нормативную самохарактеристику взамен другой. В обоих случаях соответствующие «нормативные рамки» одновременно являлись «социальными рамками» (то есть социально значимыми), как их трактует Хальбвакс. Оба протагониста виртуозно освоили эти нормативные и социальные рамки. Соответствующая трехлетняя или пятидесятилетняя история успеха свидетельствует, что приспособленчество им полностью удалось. Каждый из них стал идеальным образчиком социальных ожиданий на определенный исторический момент. Причина разоблачения столь идеально подогнанных идентичностей заключалась в том, что личностная идентичность не только конструируется в определенных социальных рамках – за нею вдобавок ведется бюрократический учет и контроль. Поэтому в качестве дальнейшего необходимого уровня к личностной идентичности добавляется внешняя идентификация индивидуума. Вилкомирского разоблачили архивы современной идентификационной бюрократии; Шверте, чья

<sup>229</sup> Halbwachs, Das Gedächtnis, 21.

<sup>230</sup> Assmann J., Erinnern, um dazuzugehören.

<sup>231</sup> Rödl, Selbstbezug und Normativität, 49.

новая идентичность основывалась на фальшивых документах, был разоблачен воспоминаниями других людей. Таким образом, конструкции идентичности помимо их субъективной и социальной достоверности подлежат проверке по внешним критериям верификации.

На фоне рассмотренных примеров концепция личностной идентичности, предложенная Локком, обнаруживает дефицит по двум аспектам. Во-первых, Локк рассматривает работу памяти как надежную, чисто когнитивную деятельность. Он недооценивает тот факт, что на память воздействуют аффекты; память не только инкорпорирует и интегрирует, но и отвергает определенные содержания, исключает их из своего состава. Полной транспарентности, из которой исходит Локк, у человека обычно не наблюдается, что показали позднее Ницше и Фрейд. Столь же неправомерен и предполагаемый Локком солипсизм. Память и сознание всегда пребывают в определенном социальном пространстве; конституирование идентичности происходит в конкретных общественных условиях, завися от меняющихся норм культурного и политического окружения. Поэтому важную главу о тождестве и различии из трактата Локка следует читать не только как описание личностной идентичности, но и как требование принимать даже те части собственной биографии, от которых хотелось бы отказаться. Его постулаты указывают на ключевой фактор, характеризующий обоих представленных двойников: отсутствие рефлексивной самоотнесенности, которое отличает даже виртуозное исполнение чужой социальной роли от подлинной личностной идентичности. Тот, кто пытается прожить некую субидентичность за чужой счет, вынужден субъективировать себя дважды, то есть стать собственным двойником, что и продемонстрировали оба названных персонажа.

## 5. Некорректные воспоминания: о нормативной силе социальных рамок памяти

Применительно к описанным в предыдущей главе случаям «ложных» воспоминаний остается открытым вопрос о том, почему книга Вилкомирского была принята столь восторженно, особенно читателями, которые сами пережили Холокост. Ведь не только Вилкомирский, но и его читатели удостоверяли аутентичность «Фрагментов одного детства». Многие из них увидели в его книге точное отображение собственного травматического опыта, заставившего их самих умолкнуть. Название книги говорит о фрагментах *одного* детства, однако Вилкомирский как бы составил ее из множества зеркальных осколков, которые отразили индивидуальные судьбы большого числа людей, на долю которых выпали тяжкие страдания<sup>232</sup>. Книга обязана своим успехом тому обстоятельству, что она заняла пустующую нишу. Вилкомирский предлагает впечатляющие картины (в смысле служащих целям мемуистики «*imagines agents*» античной риторики) там, где обычно воображение отказывает и слов не хватает; перенесшие травму читатели восприняли вымышленные эпизоды как аутентичное выражение собственного биографического опыта. Вилкомирский являл собой в известной мере противоположность той характеристике, которую дал ему «*New Yorker*». Он не «воровал чужую память»; напротив, от имени жертв Холокоста он артикулировал их воспоминания, то есть возвращал им память, разрушенную страданиями.

### Холокост в качестве «рамок памяти»

«Ложные» воспоминания Вилкомирского точно вписались в те «рамки памяти» о Холокосте, которые сформировались к 1945 году. Его воспоминания были не аутентичными, зато они оказались «корректными». Они были «корректными» не только в смысле их пригодности с точки зрения жертв, но и в смысле социального восприятия. Предпочтение точки зрения жертв в качестве официально признанного воспоминания объясняет большой успех книги Вилкомирского на протяжении трех лет; сама книга способствовала утверждению подобного предпочтения. Социокультурным фоном для нее послужил «культ жертвы», обусловленный изменившейся чувствительностью общества; по словам Питера Новика, «отчужденное, презрительное отношение к жертве сдвинулось в сторону шумного одобрения». На смену «культовому образу сильного, молчаливого героя пришел ранимый, многословный антигерой». Стоицизм в качестве главной добродетели сменился чувствительностью. Вместо того чтобы молча терпеть, все выносится наружу. Выражению боли и ярости придается укрепляющее и целительное значение<sup>233</sup>. Вилкомирский оказался причастным к Холокосту не как к историческому событию, а как к социальной конструкции.

Когда же Холокост стал Холокостом? Проблема, изучению которой посвящено множество исследований, начинается с самого наименования. Ни преступники, ни жертвы не знали, что участвуют в «Холокосте». Поэтому то, что происходило, имело различные обозначения: например, с 1942 года говорилось об «окончательном решении» еврейского вопроса (преступники использовали этот термин в своем политическом языке) или о «стохастическом процессе» (это понятие, предложенное в трактате Александра Богданова «Тектология», применялось небольшой группой пострадавших от нацистского террора для характе-

---

<sup>232</sup> Образ «зеркальных осколков» заимствован из эссе Гюнтера Грасса «Я вспоминаю». Сама идея многократного зеркального отражения принадлежит Шелли Берловиц, незаменимой участнице семинаров в Констанце, посвященных изучению памяти.

<sup>233</sup> Novick, *Nach dem Holocaust*, 20.

ристики «хаотического разрушения»<sup>234</sup>. После освобождения концентрационных лагерей союзниками и вслед за разоблачением нацистских преступлений центральное место заняло слово «зверства» (*atrocities*), которое, как и выражение «нацистское варварство», обобщало ужасы коричневой диктатуры, не проводя внутренних различий. В 1950-е годы «Аушвиц» стал для Германии шифром, обозначающим геноцид евреев и других групп, подвергшихся уничтожению. В конце 1960-х годов Эли Визель подхватил понятие «Холокост» («жертва всеожжения»), бытовавшее в разговорном языке у американских евреев и представлявшее собой перевод с иврита слова «Shoa» («бедствие», «катастрофа»). После того как американское телевидение показало в 1978 году сериал под названием «Холокост», укоренению этого понятия уже ничто не препятствовало. Травма – «пустой сигнификант» *per se* – получила свое наименование. Присвоение имени определенному событию является частью ретроспективной стратегии по «преодолению» этого события. Иван Илич писал: «Одна из возможностей завершить эпоху заключается в присвоении ей точного наименования»<sup>235</sup>. Здесь же дело обстояло наоборот: присвоение имени открыло новую, активную фазу мемориальной истории.

Американский историк Питер Новик детально изучил процесс, в ходе которого американская культура совершила сдвиг от преобладающего безразличия к Холокосту до выдвигания его на центральное место<sup>236</sup>. Монография Новика служит не только замечательным документом мемориальной истории – она содержит диагностику общественных процессов, что существенно повлияло на дискуссию о мемориальных ценностях. Новик реконструирует хронологию событий, согласно которой на протяжении первых двух послевоенных десятилетий отсутствовал заметный общественный интерес к Холокосту, но начиная с 1970-х годов эта тема, получив свое наименование, оказывается в центре внимания, что выделило ее в контексте Второй мировой войны. В 1980-е и особенно в 1990-е годы Холокост становится глобальным символом вины и травмы. Новик прослеживает развитие данной темы внутри американской культуры, взлет ее влияния на американское общество, «удаленное на тысячи километров от места действия и на полвека от времени исторического события»<sup>237</sup>. Новик подвергает критике отношение американцев к еврейскому геноциду, указывая на два аспекта. Во-первых, американцы «задаром и без приложенных усилий» широко приняли Холокост в качестве центрального символа прошлого. Разумеется, речь идет не о материальных затратах, а о том, что для американцев это не подразумевало осмысления собственной вины. Поэтому, считает Новик, все произошло аполитично, без борьбы мнений и без особых последствий<sup>238</sup>. Второй аспект критики относился к символическому значению Холокоста, играющему ключевую роль в новой еврейско-американской идентичности, которая сложилась в период появления новых акцентов в групповых идентичностях за счет привилегированного статуса жертвы «на основе расовой, этнической, половой принадлежности или сексуальной ориентации»<sup>239</sup>. Новик указывает не только на проблемы, возникающие при конструировании идентичности, в основе которой находится «жертвенная культура», но и на изменение установок американских евреев по отношению к окружающему миру. Новик пишет: «та ключевая роль, которую приобрел Холокост в сознании американских евреев, привела к эрозии их более широкого социального сознания, характеризовавшего американ-

<sup>234</sup> Сошлюсь на устное сообщение Моше Бараша, для которого Холокост начался в его родном городе Черновцы 22 июня 1941 года.

<sup>235</sup> *Ilich*, Fortschrittmythen, 30.

<sup>236</sup> *Novick*, The Holocaust in American Life.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 21.



ских евреев во времена моего детства; это было после Холокоста, но до их фиксированности на Холокосте»<sup>240</sup>.

Вслед за книгой Питера Новика вскоре появился гораздо более резкий публицистический текст Нормана Финкельстайна, отчасти воспользовавшегося возникшей конъюнктурой. Финкельстайн ввел понятие «индустрия Холокоста». Он различает два варианта: ХОЛОКОСТ (пишется заглавными буквами) представляется ему идеологическим конструктом, который выброшен на медийный рынок и используется в качестве политического оружия; а вот само историческое событие именуется «массовым уничтожением евреев нацистами». Финкельстайн вырос в Америке, он – сын еврейских родителей, уцелевших в концлагерях и испытавших тяжелый травматический опыт непосредственно на себе. Финкельстайн протестует против любых форм религиозной «возгонки», символического очуждения, ритуального инсценирования воспоминаний. Он видит в них идеологическую инструментализацию травматического опыта, которая используется в эгоистических или групповых интересах. При всех различиях темперамента и стилистики, присущих обоим авторам, Финкельстайн близок к космополитической ориентации Новика; он также выступает против партикуляристского использования Холокоста в качестве базового мифа для новой коллективной идентичности евреев.

Социолог Джеффри Александер, не упоминая работу Финкельстайна, полемизирует с ее исходными положениями. Александер считает методологически невозможным провести четкую границу между собственно историческим событием Холокоста и его медиальной репрезентацией. Непосредственного доступа к прошлому не существует, поэтому мы постоянно имеем дело с теми или иными актуализациями; исторические события всегда остаются культурно закодированными медиальными репрезентациями. Когда травма перестает быть индивидуальным медицинским диагнозом, превращаясь в обобщенное понятие, мы преимущественно сталкиваемся с репрезентациями, которые создаются в виде культурных конструктов внутри определенных социальных рамок. «Конструкт» здесь не тождественен «фикции», уместнее говорить о «социальных фактах» или «социальной реальности». Александер подчеркивает, что все «факты» относительно травмы являются эмоционально, когнитивно и морально опосредованными. «Подобная рамка наделена надиндивидуальным культурным статусом, она символически структурирована и социологически дефинирована»<sup>241</sup>. Никакая травма не интерпретирует самое себя, пишет Джеффри Александер; это с необходимостью происходит в контексте дискурсивных рамок, эволюцию которых американский социолог прослеживает от первых послевоенных лет до нынешнего дня. Он указывает, что Холокост не всегда был тем, чем он является сегодня; когнитивный и моральный образ Холокоста в историческом общественном сознании сформировался лишь в результате длительного процесса. Травма жертв, непосредственно переживших Холокост, не была таковой для общества, в которое изначально вернулись эти жертвы. Поэтому «невыразимое» страдание должно было сначала обрести свое выражение, лишь вслед за этим сложились формы идентификации и эмпатии. Культурная работа по преодолению травматического опыта в рамках интерпретации истории Холокоста эволюционировала от прогрессистского нарратива 1950-х годов к трагическому нарративу 1980-х и 1990-х. Александер воспроизводит процесс универсализации этого нарратива, который вначале консолидировался в дискурсе об уникальности Холокоста, но позднее мутировал в сторону произвольного сравнения Холокоста с теми или иными политическими явлениями. В отличие от Новика и Финкельстайна, Александер подчеркивает значение дискурса о Холокосте не только для Америки, но и для всего мира, для которого он стал прорывом к транснациональной универсалистской морали. Есте-

<sup>240</sup> Ibid., 23.

<sup>241</sup> Alexander, *Social Construction of Moral Universals*, 201.

ственно, само содержание понятия «Холокост» теряло при этом свою конкретную определенность.

## Морис Хальбвакс и теория «рамок памяти»

Вернемся к понятию «рамок памяти», которое уже использовалось нами при обращении к «ложным» воспоминаниям. Всюду, где появляются гомогенизирующие коллектив импульсы, которые накладывают нормативный растр на гетерогенные индивидуальные воспоминания, сказывается воздействие социальных или политических рамок памяти. Морис Хальбвакс ввел данное понятие в своей книге «Память и ее социальные условия», показав, что наши воспоминания всегда реконструируются «под давлением общества»<sup>242</sup>. В этих социальных рамках, как пишет Хальбвакс, всегда содержатся «императивы современного общества»<sup>243</sup>, отражающие актуальные предрассудки и представления коллектива о самом себе. По словам Хальбвакса, мы всегда вспоминаем в настоящем времени и под давлением общества, то есть подгоняем прошлое под актуальные условия и желания. Радикально отличаясь от Пруста, который отправлялся на поиски утраченного времени и аутентичных воспоминаний, Хальбвакс определял воспоминания как «работу по преобразованию прошлого»<sup>244</sup>. Его тезис состоит в том, что мы не можем (за исключением, пожалуй, сновидений) уйти от диктата настоящего времени, поэтому даже сугубо личные воспоминания генерируются и коммуницируются в определенных социальных рамках. Подобно тому, как мы ничего не воспринимаем «без помощи той группы, в которой мы живем», без ее поддержки мы не способны ни сформировать собственных воспоминаний, ни рассказать о них<sup>245</sup>. Для процесса формирования воспоминаний группа или общество не являются чем-то внешним, они включают в себя, конституируют и частного, внутреннего человека, который, по мнению Хальбвакса, всегда социален<sup>246</sup>.

Аналогичные умозаключения обнаруживаются и у других теоретиков памяти. Американский философ и социолог Джордж Герберт Мид высказывал уверенность, что «ценность и значимость любого историописания состоит в толковании настоящего времени и его контроле. Это подразумевает, что прошлое является конструкцией, которая соотносится с событиями, не обладающими такой реальностью, которая была бы независимой от настоящего времени, подлинного местопребывания реальности»<sup>247</sup>. С этим совпадает утверждение Жана-Поля Сартра: «значение прошлого строго зависимо от моего настоящего проекта. <...> Только я в действительности могу вынести решение в каждый момент о значимости прошлого. Не дискутируя, не обсуждая и не оценивая в каждом случае значение того или другого события в прошлом, но соотносясь со своими целями, я сохраняю прошлое в себе и решаю действием вопрос о его значении»<sup>248</sup>. Обоих теоретиков объединяет то, что сегодня называется «деэссенциализацией прошлого». Это понятие разрушает иллюзию некоего объ-

<sup>242</sup> *Halbwachs*, *Gedächtnis*, 159.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>244</sup> *Halbwachs*, *Gedächtnis*, 156.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>246</sup> Хальбвакс исходит из того, что человек в своих воспоминаниях тем больше придерживается заданных рамок, чем сильнее они закреплены в определенных социальных группах. Эти социальные группы имеют слабое влияние на детей и стариков, поэтому их воспоминания более независимы от актуальной социальной конъюнктуры. Блестящая концепция Хальбвакса, сохранившая свою значимость до сих пор, нуждается, однако, в дополнениях. Например, он недостаточно четко различает социальные рамки семьи и общества в целом, которые могут находиться в напряженных отношениях друг с другом. Подобное различие между приватными и публичными рамками совершенно необходимо применительно к состоянию общества в послевоенной Германии.

<sup>247</sup> *Mead*, *Philosophie der Sozialität*, 258f.

<sup>248</sup> *Sartre*, *Das Sein und das Nichts*; *Burger*, *Kleine Geschichte*, 31 – 32.

активного статуса, которым прошлое вовсе не располагает, ибо оно существует лишь в зависимости от его актуализации в интерактивных конструкциях своего времени, ориентированных на актуальные потребности и желания. С помощью «социальных рамок» индивидуумы унифицируют, обобществляют свои личные воспоминания; тем самым воспоминания делаются не только коммуницируемыми – они становятся общим достоянием, интегрирующим ту группу, к которой принадлежат эти индивидуумы. С течением времени мир и общество изменяются, поэтому вместе с исторической эволюцией изменяются и социальные рамки. Вещи, которые еще вчера считались неважными, неожиданно опять могут приобрести высокую значимость. Например, 1945 год был гораздо больше удален от нас в 1962 или в 1975 году, нежели в 2003-м или 2005-м. Сначала должны сформироваться определенные социальные рамки, куда смогут поместиться многочисленные истории, чтобы затем настоятельно потребовать своего рассказа; пока ключевыми нормативными понятиями были «честь» и «отечество» или «вина» и «нация», истории, запечатлевшие опыт страданий, не могли привлечь к себе внимание немецкого историка<sup>249</sup>.

Хальбвакс, создавший теорию о том, как воспоминания о прошлом реконструируются в настоящем, не допускал мысли, что прошлое воздействует на настоящее, тем более управляет им<sup>250</sup>. Вопросы, которыми он задавался в 1925 году, представляются сегодня, с оглядкой на национал-социализм, крайне важными, хотя ответы Хальбвакса для нас не всегда удовлетворительны. Он написал свою работу после Первой мировой войны, однако странным образом нигде не упомянул травматическое воздействие войны на отдельную семью и общество в целом<sup>251</sup>. То, что сразу после Первой мировой войны еще можно было упустить из виду, нельзя оставить без внимания в шестом десятилетии после Второй мировой войны: мы живем в тени прошлого, которое по-разному воздействует на настоящее, беспокоя и тревожа следующие поколения эмоциональными диссонансами и моральными дилеммами.

Мартин Вальзер неоднократно обращался к тематике рамок памяти, занимая позицию, диаметрально противоположную позиции Мориса Хальбвакса (которого Вальзер не упоминает и чьих работ он, вероятно, не читал). В автобиографическом романе «Живой источник» («Ein springender Brunnen», 1998) он поднимает проблему нестыкуемых рамок памяти, резко протестуя против диктата настоящего по отношению к прошлому. Знаменательно, что Вальзер говорит не о «рамках памяти», а о «ролях»:

«Некоторые люди научились отвергать прошлое. Они создают себе прошлое, которое сегодня более выгодно. Делается это ради настоящего. Хорошо известно, какого рода прошлое следует иметь, чтобы преуспевать в господствующем настоящем. <...> Прошлое подобно роли. Среди ресурсов нашего сознания и поведения мало что носит столь ролевой характер, как память. Остается лишь мечтать о том, чтобы могли уживаться вместе люди с неодинаковым прошлым, отличающиеся друг от друга за счет собственного прошлого. Действительное отношение к прошлому становится от десятилетия к десятилетию все более строго регламентированным. Чем более строго регламентируется это отношение, тем больше обнаруживается, что прошлое является продуктом настоящего»<sup>252</sup>.

Если Хальбвакс исходил из того, что работа по преобразованию прошлого является социальным фактом, недоступным для нашего контроля, то Вальзер считает ее фальсификацией и обманом. Вальзеру близок Пруст с его стремлением освободиться

<sup>249</sup> Jeismann, Voodoo Child, 15: «Если бы понятия “отечество”, “сопротивление” или “честь” имели сегодня то же самое значение, что и в конце войны, все эти истории сейчас нельзя было бы рассказать». Это же можно сказать о понятийной триаде «нация – вина – идентичность», которая не позволяет рассказать другие истории.

<sup>250</sup> «Неприятные аспекты забываются обществом, ибо давление чувствуется лишь тогда, когда его оказывают, а давление, которое осталось в прошлом, не может оказываться по определению» – Halbwachs, Gedächtnis, 159.

<sup>251</sup> Предполагаю, что причиной послужило сильное влияние Бергсона, которое привело Хальбвакса к конструктивизму.

<sup>252</sup> Walser, Ein springender Brunnen, 282.

от «*mémoire volontaire*», приспособляющей прошлое к насущим потребностям, ради «*mémoire involontaire*», в которой Пруст видит музу своего автобиографического проекта: «Для прошлого желательное присутствие, над которым мы не властны. <...> Цель – бескорыстный интерес к прошлому. Чтобы встреча с ним происходила как бы сама по себе»<sup>253</sup>.

Вальзера упрекали, что в своем автобиографическом романе он ни единым словом не упоминает Аушвиц. Подобный упрек является типичным примером диктата настоящего по отношению к прошлому, осуществляющегося в общественном дискурсе. Словно предвидя эту дилемму, Вальзер десятью годами ранее написал:

«У меня есть чувство, что я не могу обходиться с моими воспоминаниями по собственному усмотрению. Например, невозможно подправлять их с учетом благоприобретенного опыта. <...> Образы воспоминаний недоступны для корректировки. Накопленные знания не могут их изменить. <...> Накопленные знания о смертоносной диктатуре – одно, а мои воспоминания – другое. Правда, лишь до тех пор, пока я оставляю воспоминания при себе. <...> Но как только я собираюсь поведать о них другому, я замечаю, что невинность моих воспоминаний трудно передать. <...> Мне приходится говорить так, как сегодня принято говорить о прошлом. Вот и не остается ничего, кроме человека, который говорит сегодня. Одним человеком больше, говорящим о прошлом так, будто он уже тогда был нынешним. <...> Поэтому большинство картин прошлого есть рассказ о настоящем»<sup>254</sup>.

Вальзер прилагает все усилия, чтобы различить, развести то, что сливается в понятии «рамки памяти», предложенном Хальбваксом. Вальзер не хочет самообмана, что само по себе вполне похвально и в качестве литературного проекта достаточно убедительно. Вальзер стремится к литературной аутентичности прошлого, которую следует уберечь от «социальных конструкций» настоящего. Но его «чистые» воспоминания оказываются, как он сам пишет, непередаваемыми. Здесь Вальзер признает правоту Хальбвакса: вступая в социальную сферу, он сразу же попадает под воздействие социальных рамок. Тогда приходится констатировать, что не получается сохранить «невинность» воспоминаний о смертоносной диктатуре.

Различие между двумя позициями становится более понятным с учетом различных ориентиров, которые избраны обоими авторами. Хальбвакс ориентируется на устную коммуникацию, Вальзер – на литературный текст. Если устная коммуникация связывает нас с социальным окружением, то литературный текст позволяет несколько дистанцироваться от социальных коммуникативных рамок, чтобы сделать его предметом рефлексии. На это отличие указывал Макс Фриш, написав в примечании к «Вильгельму Теллю для школы»: «Если бы мы, как это было в древней Швейцарии, располагали только устным преданием (застольные беседы в пивной, разговоры в народном университете), то получилось бы, будто с 1933 по 1945 год в Швейцарии вовсе не существовало солидных граждан и офицеров, любивших здороваться, используя фашистское приветствие, – и это всего за четверть века устных преданий»<sup>255</sup>.

Для Макса Фриша исторические документы и источники вносят необходимые коррективы в рамки памяти, исправляющие ее искажения. Даже семья располагает некоторыми письменными документами, от которых, впрочем, легко избавиться, если они противоречат представлению этой семьи о самой себе. Хальбвакс весьма наглядно описал пластичность памяти, однако следует отметить, что подобная характеристика справедлива лишь для устной традиции; Хальбвакс не учитывает свойств письменного документа, который всегда накладывает вето на абсолютный диктат современности, заявляя право прошлого на само-

<sup>253</sup> Ibid., 283.

<sup>254</sup> *Walser*, *Über Deutschland reden*, 76 – 78.

<sup>255</sup> *Frisch*, *Wilhelm Tell für die Schule*, 37 – 38.

стоятельность. Без чувства инаковости прошлого не смогло бы сформироваться историческое сознание и мы были бы обречены жить в вечном настоящем<sup>256</sup>.

Воспоминания Вилкомирского, не аутентичные, но корректные, можно сопоставить с воспоминаниями, похожими на те, о которых пишет Мартин Вальзер, – аутентичными, но не корректными. Подобно Вилкомирскому, Вальзер также настаивает на радикальном различии между прошлым временем опыта и настоящим временем воспоминаний. Его также беспокоит аутентичность собственных воспоминаний, которую он хотел бы уберечь от рестроспективного воздействия. Но при этом Вальзер упирается в границу непередаваемости, характеризуемую тем, что для воспоминаний не находится слов. Дело даже не в артикулируемости воспоминаний, а в их коммуницируемости и приемлемости для общества, у которого изменились прежние условия и установки. Чем больше разрыв между опытом прошлого и ценностной системой настоящего, тем сильнее давление норм настоящего на это прошлое. Результатом, пишет Вальзер, становится «прошлое, целиком вскрытое, высвеченное, очищенное, разрешенное настоящим и приспособленное к нему»<sup>257</sup>.

Сравнение Вальзера с Вилкомирским показывает, что вопрос об истинности воспоминаний имеет не только психологический, но и социальный аспект. Воспринимаются ли воспоминания как правдивые или нет, зависит не в последнюю очередь от их «корректности», коммуницируемости и приемлемости внутри заданных социальных рамок в определенном социальном пространстве.

Вопрос о «корректности» или «некорректности» воспоминаний является также вопросом об их жанровой разновидности и институциональном контексте. Остановимся сначала на жанровых разновидностях. Вилкомирский попытался задним числом снять остроту критики в свой адрес следующим аргументом: «Читатель сам мог решить, воспринимать ли мою книгу как литературное произведение или же как личный документ»<sup>258</sup>. Подобной дифференциации соответствуют различные рубрикаторы, которыми оперируют издатели или книготорговцы: к жанрам «history», «testimony» или «documentary» относятся исторически достоверные тексты; к жанру «fiction» – такие произведения, которые (как известно со времен Аристотеля) имеют дело не столько с «сушим», сколько с «возможным». Здесь (а также в жанрах «autobiographical docu-fiction» или «historiographical metafiction») возможна более высокая степень свободы. Книга Вилкомирского содержит факты, облеченные в форму автобиографического вымысла. Он не вправе предоставлять читателю решение проблемы достоверности, поскольку решение уже предопределено выбором жанра, то есть конвенцией между автором и читателем. Жанр «свидетельства» обязывает автора в роли «морального свидетеля» придерживаться не только фактической достоверности («что именно я пережил?»), но и автобиографической достоверности («Это пережито именно мной!»). Поэтому, пишет Зигрид Вайгель, не бывает «фиктивного свидетельства» – оно может быть только «симулированным»<sup>259</sup>. Соответствующие нормы и коммуникативные условия существуют и для институциональных контекстов. У Мартина Вальзера возникла проблема из-за его выступления, состоявшегося в 1998 году во франкфуртской Паульскирхе по случаю вручения Премии мира, учрежденной Немецким союзом книжной торговли: его речь не отвечала жанровым требованиям, а потому вызвала недоумение у значительной части публики. Выступающий в публичном пространстве не может шокировать публику, высказывая

<sup>256</sup> *Halbwachs*, *Gedächtnis*, 155.

<sup>257</sup> *Walser*, *Ein springender Brunnen*, 282.

<sup>258</sup> «Niemand muß mir Glauben schenken», беседа Петера Тойвезена с Биньямином Вилкомирским // *Tagesanzeiger*, 31.8.1998, 51.

<sup>259</sup> *Weigel*, *Zeugnis und Zeugenschaft*, 116.

невзвешенные суждения, нарушая табу и затрагивая социальные идиосинкразии, даже если это делается с самыми благими намерениями.

## Случай Филиппа Йеннингера

Ярким примером «некорректного воспоминания» является официальная речь председателя бундестага Филиппа Йеннингера, произнесенная 10 ноября 1988 года, спустя пятьдесят лет после так называемой «Хрустальной ночи», на мемориальном собрании, посвященном этой дате. Если Мартина Вальзера упрекали за то, что в его автобиографическом романе ни единым словом не упоминается Аушвиц, то Йеннингеру предъявляется упрек за отсутствие в его речи слова «скорбь». Что же произошло на этом официальном мероприятии? Какие табу нарушил Йеннингер?

Йеннингер никому не захотел уступить право выступить с торжественной речью. Это мог бы сделать Хайнц Галинский, тогдашний председатель Центрального совета евреев, однако Йеннингер отклонил такое предложение. Соответствующий аргумент прозвучал уже в самом начале речи: «Мы собрались сегодня в бундестаге, чтобы здесь, в немецком парламенте, вспомнить о погромах 9 и 10 ноября 1938 года, потому что не его жертвы, а именно мы должны вспомнить о произошедших в нашей среде преступлениях и держать за них ответ, потому что именно мы, немцы, хотим осмыслить нашу историю, понять ее уроки ради политического созидания нашего настоящего и будущего»<sup>260</sup>. Общий смысл речи был, вероятно, заимствован из одного текста, принадлежавшего историку Кристиану Майеру, который писал о том, что «вопрос, как вообще могло произойти такое (то есть невысказанное преступление Холокоста. – А.А.), должен быть адресован нам самим». Это заставляет при воспоминании хотя бы мысленно соприкоснуться с трудными, бесконечно запутанными проблемами, вместо того чтобы предаваться «морально безопасным, но не влекущим за собой никаких последствий формам воспоминаний, к которым мы так привыкли»<sup>261</sup>. Именно такую цель поставил перед собой Йеннингер на мемориальном собрании в бундестаге, превращенном им в необычный урок истории.

Обращаясь к событиям 1933 – 1938 годов, Йеннингер указал на превращение Германии из правового государства в неправовое, широко поддерживаемое немцами. Говоря о «триумфальном политическом шествии Гитлера», он даже употребил слово «ослепление», после чего – преимущественно в цитатах – охарактеризовал настроения тогдашних современников, которые с энтузиазмом относились к Гитлеру и оставались равнодушными к страданиям еврейского населения. В бедах, выпавших на их долю, обвинялись сами евреи, а «когда дело обернулось совсем плохо, как это случилось в ноябре 1938 года, один из современников сказал по поводу тех событий: “Нас они не касаются. Отвернитесь, если вам становится жутко. Это не наша судьба”»<sup>262</sup>.

Подобной позиции Йеннингер противопоставил собственные размышления, а также предостережения, высказывания известных авторов и развернутые свидетельства очевидцев массового истребления евреев, начатого в 1942 году. Свою речь он произнес невыразительным голосом, за которым не угадывалось ни эмоций, ни внутреннего участия. Он говорил одно, а публике слышалось нечто иное. Во время выступления аудиторию охватили смешанные чувства возмущения, недоумения, неловкости. В такой атмосфере способность внимательного восприятия резко падает, каждому слышится лишь то, чего он не желает или боится услышать. Сколь бы хорош ни был сам текст, но форма его подачи вызвала скандал.

---

<sup>260</sup> [http://www.teachsam.de/deutsch/d\\_rhetorik/rede/pol\\_rede/pol\\_rede\\_brd/Jenninger\\_1.htm](http://www.teachsam.de/deutsch/d_rhetorik/rede/pol_rede/pol_rede_brd/Jenninger_1.htm).

<sup>261</sup> Meier, Vierzig Jahre, 84.

<sup>262</sup> [http://www.teachsam.de/deutsch/d\\_rhetorik/rede/pol\\_rede/pol\\_rede\\_brd/Jenninger\\_1.htm](http://www.teachsam.de/deutsch/d_rhetorik/rede/pol_rede/pol_rede_brd/Jenninger_1.htm).

Выступление произвело удручающее впечатление не только набором цитат и бесцветным голосом оратора, но и чисто визуально. Рядом с кафедрой, за которой стоял Йеннингер, сидела еврейская актриса Ида Эра, перед этим прочитавшая со сцены «Фугу смерти» Целана. На фотографиях можно видеть, как она закрыла лицо руками. Ее жест, очевидно, сильно повлиял на скандальную атмосферу. То, что так нестерпимо шокировало еврейскую женщину, не могло не вызвать публичного возмущения.

В ходе выступления Йеннингера многие возмущенные слушатели покинули зал, но позднее одно из недоразумений прояснилось. Как ответила Ида Эра на вопрос о впечатлении от речи Йеннингера, она почти ничего не слышала. Прочтение «Фуги смерти» настолько взволновало ее, что на дальнейший ход торжественного заседания она уже не реагировала<sup>263</sup>. Позже Йеннингер признал собственную ошибку: «Сама обстановка вызывала волнение. Сложилась неблагоприятная атмосфера для сухого исторического доклада»<sup>264</sup>. Здесь вновь возникает вопрос о жанрах и речевых формах, уместных для публичной коммеморации. Судя по всему, сухой исторический доклад оказался неуместен для подобного мероприятия. Речь Йеннингера выявила незримую границу, которая пролегает в Германии между социальной и политической памятью. Если в одном случае остается достаточно места для критической самооценки, то в другом это не так; позицию государства в области исторической политики не удастся выразить убедительными символами и ясными высказываниями. Аргументативный схематизм, обнаружение внутренних противоречий, излишняя назидательность неуместны в выступлении на официальной коммеморации; они нарушают серьезность мероприятия, его протокольную торжественность. На том уровне, где ожидаются ритуализированные высказывания, где должны звучать ясные сигналы для жертв нацизма не только в своей стране, но и в соседних странах, речь Йеннингера, ее внутренняя борьба с проблематикой вины оказались неуместны, хотя такое выступление могло стать весьма важным при иных обстоятельствах. Йеннингер не учел этого императива, и на следующий день ему пришлось подать в отставку.

Случай Йеннингера предоставил возможность немецким политикам обучиться ритуалу коммеморации, то есть учесть чужие ошибки<sup>265</sup>. Очевидно, существует нечто вроде «грамматики коммеморации», которая определяет рамки ритуала. Речь Йеннингера не была «предосудительной» по сути, о чем впоследствии ему не раз говорилось. Об этом наглядно свидетельствует эксперимент Игнаца Бубиса, который сменил Галинского на посту председателя Центрального совета евреев. В середине 1990-х годов Бубис вновь зачитал в Гамбурге скандальную речь Йеннингера и на сей раз снискал аплодисменты. «Некорректную» речь Йеннингера часто сравнивали с «искренней» речью федерального президента Рихарда фон Вайцзеккера, которую тот произнес тремя годами ранее. Восторженное одобрение, с одной стороны, и осуждение, с другой, свидетельствовали не столько о различии между удачной речью, которая взволновала слушателей, и неудачным выступлением, которое вызвало недоумение аудитории, сколько о глубокой неуверенности немцев относительно самого жанра коммеморации.

Скандалы вокруг речи Йеннингера в бундестаге и выступления Вальзера в Паульскирхе оказали гораздо более сильное воздействие на немецкую мемориальную историю, чем любое политкорректное мероприятие. По словам Вальзера, после своего выступления

<sup>263</sup> Schreitmüller, *Alle Bilder lügen*, 14 – 16.

<sup>264</sup> Интервью с Йеном Бурумой, см.: *Buruma, Erbschaft der Schuld*, 309.

<sup>265</sup> Речь Йеннингера используется в качестве учебного пособия в школах. Вернер Хилл снял в 1989 году замечательный фильм о речи Йеннингера, где воспроизвел «урок истории» в бундестаге. Роль Йеннингера сыграл прекрасный актер Ульрих Вильдгрубер. В других ролях выступили Дитрих Маттауш, Густав Петер Вёлер, Херман Лаузе, Барбара Нюссе, Клаус Нэгеляйн, Гизела Трове, Хайко Дойчман и Хайке Фалькенберг – <http://www.klick-nach-rechts.de/ticker/2003/11/Jenniger.htm>.

он получил тысячу писем; Йеннингс – тридцать тысяч<sup>266</sup>. Стоило бы собрать эти письма, чтобы сохранить их в архиве. Если бы через сотню лет историкам захотелось обратиться к 1980-м или 1990-м годам, они нашли бы для себя в этом архиве весьма любопытные источники.

## Пригодные и непригодные воспоминания

Зависимость воспоминаний от рамок памяти может быть доказана на разных уровнях. Нормативная сила таких рамок не осознается нами, пока мы не вступаем с ними в конфликт; мы ощущаем их не как внутреннюю ориентацию, а как внешнее давление. Особенно заметными рамки памяти становятся там, где происходит их изменение за счет сдвига актуальных потребностей, интересов и ценностей. Если принять предложенную Хальбваксом концепцию рамок памяти, то можно сказать, что на коллективном уровне воспоминания не «забываются», а замещаются в том случае, когда они обнаруживают свою дисфункциональность, то есть непригодность. По свидетельству Питера Новика, воспоминания, являвшиеся долгое время дисфункциональными, могут вновь обрести свою функциональность благодаря новым рамкам памяти. В качестве примера он приводит коллективное самоубийство евреев в крепости Масада, которое отсутствовало в еврейской памяти на протяжении двух тысячелетий, хотя текст с описанием самого события был легко доступен. Причина заключалась не в том, что «Масада была “вытесненной травмой”», а в том, что традиционный иудаизм был сосредоточен не на вооруженном сопротивлении, а на выживании и учебе. <...> Сионисты XX века рассматривали этот исторический эпизод как важный элемент самоидентификации, благодаря чему сформировалась новая коллективная память»<sup>267</sup>. Новик приводит и противоположный пример ранее пригодной памяти, которая сделалась непригодной, – библейскую историю Эсфири: содержащаяся в этой притче жажда мести оживала во время праздника Пурим, однако в эпоху экуменизма история Эсфири исчезла из ритуалов.

Радикальная смена правящего режима и политической системы автоматически влечет за собой изменение рамок памяти. Свергнутые с постаментов памятники Ленину, переименование улиц и площадей после 1989 года служат тому наглядной иллюстрацией. В меньшей мере общественное сознание зафиксировало сдвиги, произошедшие после 1945 года. Замалчивание американцами Холокоста в начальный послевоенный период и в 1950-е годы Новик объясняет политической непригодностью подобных воспоминаний. После войны в США произошла значительная политическая переориентация, в результате чего «разговоры о Холокосте не только мало помогали, но и прямо мешали делу»<sup>268</sup>. Будучи союзниками, американцы и русские вместе сражались против общего непримиримого врага – немцев. «Ситуация стремительно изменилась после 1945 года. Русские превратились из необходимых союзников в непримиримых врагов, а немцы из непримиримых врагов сделались необходимыми союзниками. <...> Апофеоз зла... приобрел носителя, а общественное мнение пришлось мобилизовать для усвоения новой картины мира»<sup>269</sup>. В условиях холодной войны память о Холокосте стала непригодной, так как подрывала новый военный альянс. Лишь с возникновением «культуры жертв» и в связи с поворотными событиями 1989 года прежние рамки памяти или рамки забвения были расшатаны, в результате чего для мемориальной культуры установились новые ориентиры.

---

<sup>266</sup> *Buruma*, Erbschaft der Schuld, 314.

<sup>267</sup> *Novick*, Nach dem Holocaust, 15 – 16.

<sup>268</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 118.



## 6. Пять стратегий вытеснения

Как уже говорилось во введении, человеческая психика весьма изобретательна, когда речь заходит о стратегиях отрицания вины. Первичной формой отрицания вины является самооправдание. Уже в библейской истории о первом братоубийстве Каин, чувствующий свою тяжкую вину, на вопрос «где Авель, брат твой?» почти рефлексивно отвечает самооправданием: «разве я сторож брату моему?» Встречный упрек служит лучшей защитой, когда нужно снять бремя с собственной совести. Немецкая мемориальная история являет наглядные примеры стратегий оправдания, пять из которых будут далее вкратце охарактеризованы: взаимный зачет вины, экстернализация, пробелы, замалчивание и фальсификация. Все они отражают стремление самооправдаться, не только свойственное большей части немцев в послевоенный период, но и проявляющееся всякий раз, когда возникает необходимость сохранить лицо в собственных глазах или в глазах других людей, уберечь положительную самооценку или отвести от себя болезненные, постыдные и смущающие воспоминания.

### Взаимный зачет вины

Проиллюстрируем на парадигматическом уровне механизм взаимного зачета в качестве часто встречающейся стратегии неприятия и отрицания вины<sup>270</sup>. Приведем два высказывания из протоколов Нюрнбергского процесса. Оба принадлежат Гансу Франку, генерал-губернатору польской территории, оккупированной нацистами. Первое высказывание зафиксировано протоколом от 18 апреля (Страстной четверг) 1946 года. В тот день Франк под воздействием предъявленных доказательств о преступлениях сделал сенсационное (на фоне поведения других обвиняемых) заявление с признанием ответственности за истребление евреев и даже добавил: «Пройдет тысяча лет, но они не снимут вины с Германии»<sup>271</sup>. Примечательна устойчивая склонность нацистской верхушки к мифологизации в мышлении и речи; только теперь говорится не о тысячелетней славе рейха, а о тысячелетнем позоре.

Второе высказывание сделано спустя полгода; это фрагмент из заключительного слова Франка на Нюрнбергском процессе: «Колоссальные массовые преступления чудовищного характера, которые совершены, как мне стало известно, и еще будут совершаться русскими, поляками и чехами по отношению к немцам прежде всего в Восточной Пруссии, Силезии, Померании и Судетах, уже сегодня без остатка загладили любую мыслимую вину нашего народа»<sup>272</sup>. Преступник прикрывается памятью о жертвах. Здесь мы имеем дело с древней и устойчивой стратегией самооправдания. Риторика взаимного зачета уравнивает одну вину за счет другой и этим математически аннулирует ее. Вина и страдания, которые сталкиваются здесь в самооправдательном дискурсе как непримиримые противоречия, отразились позднее в столь же полярных установках поколения детей и поколения родителей. Многие представители старшего поколения упорно продолжали отрицать свою причастность к преступлениям национал-социализма, последовательно представляя себя жертвами режима; это привело к тому, что безответную, отвергаемую вину родителей приняло на себя поколение их детей. Принятая на себя вина родителей, отринутая последними, ее проработка послужила одной стороной мемориальной миссии, которую возложило на себя поколение 68 года; другая сторона заключалась в сочувствии еврейским жертвам, во внимании к их свидетельствам, в самоидентификации с еврейской историей и культурой.

---

<sup>270</sup> См. главу 11.

<sup>271</sup> Цит. по: *Frank, Der Vater*, 304.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 312.

## Экстернализация

Понятие «экстернализация» введено социологом Райнером М. Лепсиусом<sup>273</sup>. Оно предполагает отрицание собственной вины и приписывание ее другому. С помощью этого понятия, дополненного противоположным понятием – «интернализация», Лепсиус описывает различия в позициях двух немецких государств по отношению к исторической политике; ГДР «экстернализовала» свою вину и ответственность, перекладывая их на Западную Германию, а ФРГ «интернализировала» свои вину и ответственность, заключив соглашение с Израилем и выплатив компенсации. Понятие «экстернализации» можно расширить применительно к психическим феноменам, проводя различие между наступательными формами экстернализации и оборонительными. Наступательная стратегия – это поиск «козла отпущения», о котором писал Рене Жирар. «Это был он!» – так стигматизируется «козел отпущения». В Германии эта роль отводилась евреям, которых позднее «элиминировали» как символических носителей приписываемой им вины. После войны наступательная стратегия экстернализации сменилась оборонительной. Теперь говорилось: «Это был не я, а другие». Похожая формула имеет в психологическом контексте иное значение. Название книги Ханнеса Хеера «Виноват Гитлер» («Hitler war's») не делает Гитлера «козлом отпущения» для немцев; оно связано с появившейся позднее апологетической стратегией<sup>274</sup>.

Примером апологетической стратегии экстернализации служит документ, опубликованный в немецком переводе в 1999 году, хотя английский оригинал появился уже в 1946 году<sup>275</sup>. Это отчет американского еврея Саула Падоваера (родился в 1905 году в Вене), историка-медиевиста, который в качестве сотрудника разведки с октября 1944 года сопровождал наступающие американские войска в Бельгии. Падоваер затеял широкомасштабное исследование, в ходе которого с помощью интервью собирал данные о настроениях немцев перед окончанием войны. Досье Падоваера, подготовленное для военно-психологической службы, содержит протоколы или краткие резюме сотен бесед с немцами, представляющими самые разные профессиональные и возрастные группы<sup>276</sup>. Досье весьма интересно для изучения немецкой мемориальной истории. Оно наглядно демонстрирует, насколько широко немецкое население взяло на вооружение стратегию вытеснения, когда военное поражение Германии стало очевидным. Настроение подавляющего числа собеседников сводилось к единодушному дистанцированию от национал-социализма при категорическом отрицании всякой личной ответственности. Падоваер отмечает «травматический шок Сталинграда», который обусловил радикальный перелом настроений, но не привел к изменению мировоззрения. Он пишет: следует внимательно отнестись к склонности немцев «переложить всю вину и ответственность на Гитлера. Психологически немцы стремятся уйти от моральной ответственности, указывая миру на виновного, которого они сами до недавнего времени превозносили как полубога». Немцы отвернулись от Гитлера, но это не сопровождалось появлением хотя бы малого сознания собственной вины. Падоваер продолжает: «Никто не порицает агрессию саму по себе, осуждается лишь провал агрессии. Гитлера упрекают за поражение в войне, а не за ее развязывание»<sup>277</sup>.

<sup>273</sup> *Lepsius, Erbe des Nationalsozialismus.*

<sup>274</sup> *Heer, Hitler war's.*

<sup>275</sup> *Padover, Lügendetektor.*

<sup>276</sup> Хотя американский офицер Саул Падоваер разговаривал с немцами, потерпевшими военное поражение, его беседы вовсе не носили характер допросов. Ему лишь хотелось выяснить внутренние мотивы, установки, надежды своих информантов; он пытался понять «немецкий характер» и «немецкую ментальность». Вскоре Падоваер научился вести себя так, чтобы разговорить собеседника.

<sup>277</sup> *Padover, Lügendetektor, 93 – 94.*

С подобным умонастроением можно было прекрасно устроиться в новой Федеративной Республике. Уве Тимм описывает в автобиографическом романе, как эти послевоенные настроения сказались на «коммуникативной памяти» малых социальных групп, коими являются семья или узкий круг друзей:

«Отец не допускал скорби, только гнев; храбрость, долг, традиции были для него нерушимы, поэтому гнев адресовался военным дилетантам, трусам и предателям. Это служило главной темой разговоров с другими фронтовиками. Они приходили по вечерам, пили коньяк и кофе, обсуждали ход войны. Искали объяснение военному поражению. Вновь разыгрывались сражения, исправлялись приказы, увольнялись бездарные генералы, Гитлера лишали полномочий на верховное командование. Сегодня трудно себе представить, что это поколение проводило в таких разговорах целые вечера»<sup>278</sup>.

Центральное место в подобных умонастроениях немцев, не желавших смириться с радикальными политическими переменами, занимал поиск виновных. Нахождение виновных превращает тебя самого в безвинную жертву. Жертва может жаловаться и обвинять, дескать, меня обманули, о зверствах мы ничего не знали, террористический режим исключал всякое сопротивление; во всем, мол, виноваты нацисты, а остальные немцы невиновны, ибо лишь исполняли приказы.

Саул Падовер, проанализировав широко распространенные формы отношения к близкому концу войны, подвел следующий итог проведенным интервью:

«Мы работаем здесь уже два месяца, состоялись беседы со многими людьми, было задано множество вопросов, однако ни один нацист так и не обнаружился. Все против Гитлера. Они всегда были против Гитлера. Что это значит? Это значит, что Гитлер вершил свои дела один, без помощи и поддержки кого-либо из немцев. Он развязал войну, захватил Европу, оккупировал большую часть России, уничтожил пять миллионов евреев, обрек на голодную смерть от шести до восьми миллионов поляков и русских, создал четыреста концентрационных лагерей, организовал самую большую армию в Европе и обеспечил железнодорожное движение строго по расписанию»<sup>279</sup>.

После войны на индивидуальном и коллективном уровнях использовались те же стратегии отрицания вины. Идеально-типичной была ссылка на обязанность исполнять приказы, что перекладывало ответственность на руководство; аналогичным аргументом служила ссылка на «преступную клику», с которой остальные немцы якобы не имели ничего общего. Наиболее радикальным вариантом самооправдания являлось противопоставление виновного Гитлера безвинному немецкому народу, который якобы был «одурманен» Гитлером и стал его «жертвой»<sup>280</sup>. Та же стратегия экстернализации применялась в различных ситуациях и расстановках политических сил, причем граница между виновными и невинными всякий раз проводилась по-новому. После войны, пишет Кристиан Майер, мы категорически «отказались от того, что представляли собой немцы с 1933 по 1945 год, в результате чего получалось, будто это не мы»<sup>281</sup>. ГДР провела границу «вина – невинность» между собой и ФРГ, поколение 1968 года – между собой и поколением родителей; Даниэль Гольдхаген, поддерживая этот взгляд, провел эту границу между возрастными группами, родившимися в определенные годы. Выставка о преступлениях вермахта во многом стерла границу между «порядочными немцами» и «виновными немцами». На смену стратегии экстернализации пришли осторожные попытки интернализации, добровольного признания немецкой вины и принятия на себя ответственности следующим поколением, о чем сегодня свидетель-

---

<sup>278</sup> *Timm*, Am Beispiel meines Bruders, 78.

<sup>279</sup> *Padover*, Lügendetektor, 46.

<sup>280</sup> *Heer*, Hitler war's.

<sup>281</sup> *Meier*, Vierzig Jahre, 41.

ствуют семейные романы о времени национал-социализма, написанные представителями второго и третьего поколений, и документальные исследования историков. По мере того, как из жизни уходили виновные, в обществе ослабевала напряженность и росла готовность разобраться с проблемой вины.

## Пробелы

Итак, услышанное Падовером от собеседников не могло быть полной правдой. Но как добиться ее? Существует ли некий детектор лжи, способный разоблачить уловки самозащиты? Я лично сомневаюсь, что обозначенную здесь проблему можно разрешить с помощью детектора лжи. Проблема представляется мне более глубокой, ибо немцы, рассказывавшие о своих настроениях, обманывали, видимо, не только американского офицера, но прежде всего самих себя<sup>282</sup>. В моральном отношении совесть каждого заглушалась усвоенной идеологией безудержного коллективного эгоизма и функционалистического бюрократизма. Застарелый антисемитизм вознесся до идейных высот, декларирующих несовместимость немцев и евреев, что влекло за собой в борьбе за выживание единственную альтернативу «мы или они». Возникшая в давней истории церкви и глубоко укоренившаяся в сознании навязчивая идея, будто само существование евреев несет прямую угрозу христианам, приобрела новое оформление под знаком расизма. Параноидальную тревогу вызывало теперь осквернение не христианских святынь и особенно причастия, а священной чистоты немецкого этноса, немецкой крови. Глубоко укорененные предрассудки, передаваемые традицией из поколения в поколение, отключили у значительной части немецкого населения всяческое сочувствие к евреям, которые оказались совершенно бесправными, подвергались унижениям, истязаниям, преследованиям, депортациям и истреблению. Привитое веками и тысячелетиями отчуждение, равнодушие ограничивали горизонт восприятия происходящих событий. То, что должно было вызывать неприятие, возмущение, отвращение и даже наносить моральную травму, исключалось из восприятия реальности и изгонялось из сознания. Позднее уже не удавалось воззвать к моральному чувству, оно оказалось ампутированным. На протяжении долгого времени психика глубоко деформировалась, а потому почти не допускала возможности переучивания, переосмысления, нового модуса чувств. Это дает объяснение тому, почему после войны происходила экстернализация вины и ответственности, которые перекладывались на небольшую группу преступников. Виноваты всегда другие; преступником всегда считается другой, на кого можно переложить собственную вину.

Именно этим фактором обусловлена проблема немецкой мемориальной истории. То, что в свое время не воспринималось из-за нежелания воспринимать, не может стать позднее содержанием воспоминаний. Логика воспоминаний проста: чтобы нечто вспомнить, необходим след памяти. Чтобы иметь след памяти, нужно сначала воспринять и запомнить то, что позднее будет востребовано в качестве воспоминания. Нельзя вспомнить то, что оказалось пробелом. Повторяя Фрейда, можно сказать: то, что не могло быть «забытым», ибо не появилось в сознании, невозможно позднее и вспомнить<sup>283</sup>. Когнитивная психология, интересующаяся сбоями памяти и ее пробелами, в последнее время уделяла значительное внимание данной проблеме. Психолог Даниэль Шахтер, рассуждая о «семи грехах памяти», вывел два типа ее сбоев: ошибки запоминания и ошибки припоминания. Пробелы в памяти немцев были ошибками запоминания из-за отключенного внимания в акте восприятия. Шахтер пишет: «Значительная доля забвения объясняется тем, что в момент запоминания или при-

<sup>282</sup> Историк Роберт Геллатели пытался выяснить, что именно знали немцы и как воспринимали произошедшее: *Gellately, Hingeschaut und wegesehen.*

<sup>283</sup> *Freud, Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten, 128.*

поминания проявляется недостаточное внимание. Подобные случаи забвения могут объясняться отключением сознания»<sup>284</sup>.

Как подтверждают психология и нейрология, исследующие динамику припоминания и забвения на уровне индивидуума и функций его мозга, память не является статичным хранилищем, где опыт консервируется без всяких изменений. Личные воспоминания – это динамичный процесс, при котором с учетом актуальных условий и потребностей происходит каждый раз иное обращение к прошлому, причем из него извлекается лишь то, что пригодно и не является невыносимым. Это же относится к работе памяти в социальных и политических рамках.

Применительно к восприятию в настоящем и к последующему воспоминанию о воспринятом общество устанавливает социальные рамки и интерпретативную парадигму, которые определяют, что именно из прошлого заслуживает внимания и какое языковое выражение это содержание должно обрести. Эволюция рамок памяти зависит от внутренних и внешних факторов. Важнейшими из них являются:

- социальные факторы: смена поколений;
- внутривполитические факторы: смена политической системы (например, объединение Германии);
- внешнеполитические факторы: отношения с другими странами, например отношения ФРГ с США, Израилем, европейскими соседями, ряд которых были державами-победительницами (Англия и Франция), а другие тесно сотрудничали с нацистами (Италия или Австрия) или же являлись жертвами германской агрессии и войны на уничтожение (прежде всего Польша и Россия).

## Замалчивание

Молчание, как было показано выше, имеет две стороны: безмолвное молчание жертв, которое выражает бессилие, и молчание преступников, которое замалчивает преступление, демонстрируя этим их продолжающуюся власть<sup>285</sup>. Молчание является фундаментальной чертой литературы классического модерна, о чем много писалось. Особенно часто обращался к этой проблеме в своих работах Джордж Стайнер<sup>286</sup>. Модерн и кризис языка неразрывно взаимосвязаны. По словам Стайнера, на пороге XX века язык покинул человека. «Письмо лорда Чандоса лорду Бэкону» (1903), сочиненное Гофмансталем, считается парадигматическим образцом того, что в область молчания ушло самое существенное. Но лишь после исторического опыта двух мировых войн и особенно Холокоста кризис языка приобрел черты коллективной травмы. Молчание стало симптомом эксцесса безудержного и смертоносного насилия, которое одновременно разрушило и парадигмы сознания, способные переработать данный эксцесс, и соответствующие парадигмы языка. «Уже до того, как мы узнаем о событии, наше сознание обманывает нас», – писал Лайонелл Триллинг, а Джордж Стайнер подчеркивал, что опыт Холокоста находится «вне нормативного синтаксиса человеческой коммуникации».

В своей бременской речи (1958) поэт Пауль Целан размышляет о немецком языке, обремененном сообщностью с преступниками и одновременно деформированном травмой. Целан сформулировал парадокс молчаливой речи и говорящего молчания: «Да, язык – наперекор всему – уцелел. Однако ему пришлось пройти через собственную беспомощность, пройти через чудовищную немоту, пройти через бесконечные потемки речи, несущей

---

<sup>284</sup> Schacter, *Seven Sins of Memory*, 186.

<sup>285</sup> Об амбивалентности молчания см. выше.

<sup>286</sup> Steiner, *After Babel*.

смерть. Он миновал их и не нашел слов для всего случившегося, но он через него прошел. Прошел – и мог теперь снова явиться на свет, “обогащенный” пройденным»<sup>287</sup>.

Молчание жертв и молчание преступников драматически столкнулись при встрече Пауля Целана и Мартина Хайдеггера. Они трижды встречались в промежутке между июлем 1967 и мартом 1970 года. После первой встречи летним днем, когда они выехали из Фрайбурга в Тодтнауберг, Целан написал стихотворение «Тодтнауберг». Там есть слова, которые Целан, слегка переиначив, оставил в книге для гостей:

*в сей день,  
строка надежды на  
из сердца мыслителя  
исходящее  
слово*<sup>288</sup>.

Хотя состоялись еще две встречи, но ожидаемого от Хайдеггера слова так и не последовало. Это молчание Хайдеггера с 1967-го по 1970-й представлялось Стайнеру гораздо более скандальным, чем речи, произнесенные ранее ректором Фрайбургского университета в 1933 – 1934 годах. Гораздо позднее в Центральном литературном архиве Марбаха было найдено датированное 30 января 1968 года письмо, которое Хайдеггер адресовал Целану через полгода после их первой встречи. Он благодарит Целана за публикацию стихотворения «Тодтнауберг», воспринятое Хайдеггером как прославление самого философа и места его творческой деятельности, поскольку поэт называет «Тодтнауберг, то есть местность и ландшафт, где его мысль пыталась шагнуть назад, к малому». Стихотворение прочитано Хайдеггером одновременно в качестве «ободрения и предостережения». Сам Хайдеггер возвеличивает Целана, называя его вторым Гельдерлином. Этим сравнением он не только отводит Целану центральное место в системе своих ценностей и идей, но и связывает себя с ним в священный союз «поэта и мыслителя». Оба наделены провидческим даром, который обязывает их артикулировать экзистенциальный опыт и объяснять загадочный лик мира. Подобное судьбоносное единение стало очевидно Хайдеггеру уже при первой встрече: «Все произошло в первый же вечер, при Вашем незабываемом чтении стихов после приветствий в отеле». Далее Хайдеггер неожиданно продолжает: «С тех пор мы многое сказали друг другу молчанием. Думается, однажды кое-что из несказанного еще проявится в беседе».

Этими словами Хайдеггер, насколько вообще возможно, отвечает на требование, содержащееся в стихотворении Целана. Вместо признания пропасти между евреем и немцем Хайдеггер рисует мифическую фигуру союза между поэтом и мыслителем. Молчание служит для него в этом союзе средством общения и его знаком. Молчание не разделяет, а объединяет обоих мастеров слова, которые оказываются союзниками по молчанию о том, что находится по ту сторону слов. Строки Хайдеггера проникнуты уверенностью, что молчание не просто не разделяет, а еще теснее связывает близостью безмолвия. Но Целан прочитал это послание иначе. Для него та встреча не только открывала возможность сближения с великим философом – она представляла собой крайне рискованное сближение травмированного еврея со скомпрометировавшим себя немцем. Состоялись еще две встречи, но немецко-еврейский диалог не удался. Последняя встреча прошла под знаком невозможности обще-

<sup>287</sup> *Emmerich*, Bremer Literaturpreis, 69 – 76. См. также: Иностранная литература. 1996. № 12.

<sup>288</sup> Celan, Todtnauberg. Цит. по: *Лаку-Лабарт Ф.* Поэзия как опыт. [http://almanah-dialog.ru/last/last\\_tom2/lz10](http://almanah-dialog.ru/last/last_tom2/lz10). О молчании Хайдеггера см.: *Safranski*, Meister aus Deutschland, 483f. Сафрански говорит, что после войны Хайдеггер столкнулся с необходимостью дистанцироваться от уничтожения миллионов евреев. «Но если Хайдеггер не желал оправдываться, то есть фактически признать себя потенциальным соучастником массовых убийств, это вовсе не значит, что он отвергал требование “осмыслить Освенцим”. Каждый раз, когда Хайдеггер говорил об извращенности новоевропейской воли к власти, использующей и природу, и человека как простой материал для устройства мира, он имел в виду и Освенцим – независимо от того, производилось ли это название вслух или нет» – *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 555.

ния. Прежние страдания тяготили Целана, делали его очень чувствительным, поэтому он противился попыткам сближения и навязывания чужого влияния. Спустя месяц он покончил с собой в Париже.

Встречи Хайдеггера и Целана относятся к периоду между 1967 и 1970 годами, то есть к тому времени, когда молодежный протест поколения 1968 года привел к тому, что замалчивание нацистских преступлений перестало казаться естественной позицией. «Коммуникативное замалчивание», служившее доминантой в культуре 1950-х годов, было решительно отвергнуто бунтующей молодежью. Хайдеггер же воплощал собой позицию «коммуникативного замалчивания», которую Херманн Люббе положительно охарактеризовал позднее как «функциональный модус, обеспечивший интеграцию послевоенного населения в сообщество граждан новой республики»<sup>289</sup>. По отношению к Целану молчание Хайдеггера не смогло стать «функциональным модусом интеграции» и сделало разрыв очевидным. Молчание, которое интегрировало общество преступников, разрушило мост между ними и их жертвами.

Коммуникативное замалчивание способствовало уходу послевоенного немецкого общества из публичной политики; недавнее прошлое исчезло из общественного сознания, и обращение к прошлому ограничилось приватной сферой (Лутц Нитхаммер сравнивал это с колодез, который служит для отвода сточных вод в почву). Подобная ситуация, сложившаяся в 1950-е годы, свидетельствовала не только о неспособности послевоенного общества к скорби, но и о неспособности пользоваться демократическими средствами общественной коммуникации. В Германии продолжало господствовать укоренившееся глубокое разделение между сферой частной жизни и политикой, что вело к атрофии общественной жизни. Сюда же следует отнести героизацию молчания и обесценивание публичной сферы. Особую роль сыграл в этом Мартин Хайдеггер, который возвысил молчание как «иную сущностную возможность речения» («andere wesenhafte Möglichkeit des Redens») над «болтовней» (Gerede) и «говорением, забывающем о бытии» («das seinsvergessene Sprechen»)»<sup>290</sup>. Общественность получала презрительную характеристику «бытование безликости» («Seinswesen des Man»), которая «нечувствительна к различиям уровней и подлинности» («unempfindlich gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit»). Публичность, писал Хайдеггер в своей книге «Бытие и время», лишь «все затемняет, выдавая затемненное за всем известное и доступное каждому»<sup>291</sup>. Известное и доступное каждому тем самым обесценивается само по себе. Культуре публичности, общественной коммуникации Хайдеггер противопоставляет культуру молчания и тайны. Это молчание подчинило себе поколение родителей, которое хранило его по отношению к собственным детям и уносило свои тайны с собой в могилу.

## Фальсификация

В сборнике под названием «Помнить о преступлениях» (2000) социолог Харальд Вельцер, исследовавший, как передается в немецких семьях память о периоде национал-социализма и Холокосте, пишет: «Если на уровне исторической и мемориальной политики в Германии декларируются и реализуются определенные нормы воспоминаний о преступлениях национал-социализма и о его жертвах, то это еще не значит, что в непубличной сфере —

<sup>289</sup> Lübbe, Nationalsozialismus, 329. Дирк ван Лаак также рассматривал прагматичное молчание того времени как интегративный механизм, работа которого сопровождалась, однако, «производственными шумами» – van Laak, Gespräche, 130.

<sup>290</sup> Heidegger, Sein und Zeit, 164f.

<sup>291</sup> Ibid., 127.

например, в семье – люди вспоминают о том же самом прошлом»<sup>292</sup>. Уже на следующей странице Вельцер, предваряя результат своих исследований, констатирует: «Ни преступлений национал-социализма, ни Холокосту немецкие семьи, вопреки расхожему мнению, не отводят значительного места, что обнаруживает полную противоположность по отношению к семейным воспоминаниям, где члены семьи сами фигурируют как жертвы Третьего рейха, как повседневные борцы Сопротивления, но никогда в качестве “нацистов”»<sup>293</sup>.

В исследовании, результаты которого подробно излагаются Вельцером, говорится о двойственном отношении к нацистскому прошлому: с одной стороны, это архив исторических сведений («энциклопедия»), а с другой – семейная память («альбом»). Здесь вновь сталкиваются осознанная «история» (то есть по возможности объективная историография) и эмоциональная «память» (переработка жизненного опыта в определенной перспективе). Если в первые послевоенные годы «история» еще не устоялась в виде общественно обязательных рамок памяти, то сегодняшние внуки вырастают под воздействием политического образования, составной частью которого является педагогика Холокоста. Различие рамок памяти может привести к когнитивным диссонансам и моральным дилеммам, однако, как указывает Вельцер, подобная проблема по умолчанию не допускается внутрисемейной коммуникацией. Фальсификация происходит под давлением новых рамок памяти, в результате чего скомпрометированные члены семьи превращаются в апостолов морали. Особенно ярко это проявляется там, где семейные разговоры в виде исключения затрагивают тему вины, убийств и расстрелов. Неудобные вопросы или замечания попросту остаются без внимания, зато горячо подхватывается любая деталь, которая может быть истолкована в выгодном свете. «Все это не оставляет в индивидуальных интервью с детьми или внуками никаких следов; складывается впечатление, будто они вообще никогда не слышали откровенных рассказов»<sup>294</sup>.

Вельцер и его исследовательский коллектив убедительно продемонстрировали пластичность социальной памяти. Она приспособляется к постоянно обновляющимся рамкам, а потому не слишком пригодна для надежной передачи опыта. Семейная память, передаваясь из поколения в поколение, проявляет особую пластичность и изменчивость, что напоминает детскую игру в «испорченный телефон». Как справедливо подчеркивает Вельцер, «изучение того, как память о немецком прошлом передается от поколения к поколению, рассматривает не минувшее, а настоящее»<sup>295</sup>. Это настоящее постоянно смещается. Исследование показало, что в восприятии мемориальной истории третьим послевоенным поколением существенно изменились общая ситуация, мотивы и акценты. Не в последнюю очередь это касается тенденций по преодолению асимметрий, которые имели ключевое значение для послевоенной памяти немцев.

## Асимметрии немецкой памяти

Пять названных стратегий вытеснения относятся прежде всего к индивидуальной и социальной памяти немцев, в меньшей мере – к уровню официальной политики. Субъективно немцы считали себя «жертвами» Гитлера, невольно поддавшимся одурманиванию, однако после войны не возникал вопрос о том, чтобы подобный взгляд был положен в основу официальной исторической политики. При сильном стремлении к личному самооправданию, с одной стороны, и бесспорной готовности взять на себя политическую ответствен-

<sup>292</sup> Welzer, Der Holocaust, 343.

<sup>293</sup> Ibid., 344.

<sup>294</sup> Welzer, Opa war kein Nazi, 11.

<sup>295</sup> Ibid., 12.



ность на национальном уровне, с другой, возникает отчетливое противоречие внутри рамок памяти, характерное для ситуации с памятью немцев. Асимметрии немецкой мемориальной истории, порождающие непрекращающееся напряжение, конфликты и скандалы, проявляются в двух аспектах. Первый аспект заключается в том, что многое из содержания официальной коммеморации не является в Германии предметом личных воспоминаний. Об этом свидетельствует выбор символических официальных дней памяти. С 1966 года учрежден новый национальный день памяти – 27 января. В этот день отмечается освобождение Аушвица Красной Армией, с которым у немцев не связаны личные воспоминания. Те, кто когда-то служил там, к этому дню бежали с места своего преступления, уводя большую часть выживших заключенных. А вот 9 ноября знаменательно такими историческими событиями, как «Хрустальная ночь» 1938 года или падение Берлинской стены в 1989 году, имевшими сильнейший биографический резонанс в немецком опыте-памяти<sup>296</sup>. Из-за амбивалентности этой даты, совмещающей национальную скорбь и национальное торжество, 9 ноября так и не стало национальным памятным днем.

С другой стороны, приходится констатировать, что многие из личных воспоминаний не отражаются официальной политической памятью. Эти воспоминания особенно относятся к страданиям, пережитым немцами в конце войны и после ее завершения и оставившим глубокие травмы. В следующей главе пойдет речь об их влиянии на индивидуальную память, о «новом открытии» этих травм. Мы зададимся вопросом, удалось ли действительно заглушить эти воспоминания на протяжении десятилетий с помощью «коммуникативного замалчивания», не позволяя им заявить о себе, требовать признания и представленности в общественной дискуссии.

---

<sup>296</sup> О понятии опыта-памяти см.: *Theunissen, Reichweite und Grenzen*.

## 7. Немецкие жертвенные нарративы

Памятные даты, отдаленные от знаменательных исторических событий на юбилейное количество лет, пробуждают воспоминания. В подобных «воспоминаниях по поводу» особенно проявляется формализованная национальная память. Ведь юбилейная дата фигурирует в деловом календаре журналиста, издателя, телевизионного редактора, публичного политика и музейного куратора, а потому общественная и официальная память здесь часто переплетаются. Для эволюции мемориальной истории решающее значение имеет вопрос о том, насколько стремительно уменьшается доля представителей того поколения, которое состоит из непосредственных свидетелей отмечаемого исторического события, и насколько сильно их живая память оказывается преобразованной или даже подмененной медиальной презентацией. 1985 год вошел как рубежная дата в историю памяти о 1945 годе, ибо 8 мая президент ФРГ Рихард фон Вайцзеккер выступил на торжественном заседании бундестага по случаю 40-й годовщины окончания Второй мировой войны с речью, которая ознаменовала поворот от трактовки этой памятной даты в качестве символа поражения и катастрофы к ее восприятию в качестве символа «освобождения», благодаря чему консенсус немецкого общества стал согласовываться с позициями соседних стран и прежде всего с позициями жертв национал-социализма. Очевидно, по мере того, как доля непосредственных свидетелей тех дней, когда завершилась война, уменьшалась, возрастала и готовность к переосмыслению этого события.

Клаус Науманн назвал и 1995 год «рубежным для культуры памяти»<sup>297</sup>. Внимательно изучив публикации СМИ за год, он пришел к выводу, что, видимо, живые свидетели в последний раз играли в мемориальных торжествах важную роль. Выяснилось также, что по сравнению с 1985 годом произошел заметный сдвиг в сторону таких тем, как бомбовая война, беженцы и насильственные депортации. Этот сдвиг, усиливающий взгляд на историю с точки зрения жертв, объяснялся не в последнюю очередь объединением Германии, благодаря чему Дрезден, служивший еще во времена ГДР важным «местом памяти», оказался в центре широкого внимания. Далее Науманн констатировал сдвиг от ритуала к дискурсу, от статуарного пиетета к критическому вопрошанию и проблематизации. Подобное вопрошание пришлось парадоксальным образом на то время, когда из жизни уходило все больше непосредственных очевидцев, к которым могли бы адресоваться эти вопросы.

Начиная с 1995 года можно видеть, как в публичном мемориальном дискурсе постепенно все большее место занимала тема немецких жертв. Оглядываясь назад, мы можем убедиться, что 1995 год не был в данном отношении рубежным. Подлинный рубеж, даже лавинообразный прорыв воспоминаний о жертвах обозначился лишь спустя семь или восемь лет.

### Бомбовая война (В.Г. Зебальд и Йорг Фридрих)

Травматический опыт войны, увиденной глазами немецкого гражданского населения, постепенно стал предметом публичного обсуждения. Речь шла о трех темах: бомбардировке немецких городов, изнасиловании немецких женщин и принудительной депортации немцев из Восточной Европы. Все это не было забыто по окончании войны, но получало довольно ограниченное освещение. Массовые изнасилования оказались, как говорят социопсихологи, «немым событием» («a silent event»). Общество табуизировало эту тему, которая не находила себе места даже в защищенной зоне семейной памяти<sup>298</sup>. Зато воспоминания о насильствен-

---

<sup>297</sup> Naumann, Krieg als Text. См. также: Minkler, Opfer der Geschichte?.

<sup>298</sup> Большое значение имел документальный фильм Хельке Зандер «Освободители и освобожденные», напомнивший в

ной депортации не только играли большую роль в семейной памяти, но и вызывали сильный общественный резонанс (мы еще вернемся к теме депортаций). Между табузированной травмой изнасилований и политической травмой принудительных депортаций находилась третья память – о немецких жертвах, пострадавших от бомбардировок немецких городов союзнической авиацией. Память о ночах, проведенных в бомбоубежищах, о многочисленных погибших, о ковровых бомбардировках, разрушивших немецкие города, была, говоря словами Авишаи Маргалита, «общей», но не «взаимной», то есть не являющейся продуктом социального общения<sup>299</sup>. Вскоре после войны люди разговаривали о пережитых недавно ужасах ночных бомбежек, однако из таких разговоров не сложился воспроизводящийся нарратив, носителем которого являлось бы все общество. Наверное, никому не хотелось повторять судьбу жены Лота, которая, обернувшись назад, застыла от боли и позора, настолько нестерпим был вид руин; людям было важнее глядеть вперед, расчищать руины и начинать строить заново.

В.Г. Зебальд, читая в 1997 году в Цюрихе лекции о поэтике, говорил о своих попытках найти в памяти немцев болевые следы бомбовой войны. Он пришел к выводу, что этот травматический опыт, который, как он пишет, вмурован сотнями тысяч погибших в фундамент Федеративной Республики Германии, не нашел достойного отражения в немецкой литературе<sup>300</sup>. Зебальд перечитал послевоенные произведения таких авторов, как Генрих Белль, Альфред Андерш и Петер де Мендельсон, отыскивая следы «этой семейной тайны, на которую было наложено своего рода табу»<sup>301</sup>, и пришел к выводу, что ни один из писателей не сумел отдать должное травматическому содержанию подобных переживаний. После всего, что в моей книге уже было сказано о травме и обусловленной ею латентной фазе, удивляет недоумение самого Зебальда по поводу отсутствия литературных произведений с достойным воплощением затронутой темы. Текст Зебальда важен, поскольку носит симптоматичный характер, отражая ход психоисторического процесса, то есть момент окончания латентной фазы.

Как теперь установлено, разыскания Зебальда были недостаточно обстоятельны. Он упустил из виду такие произведения, как, например, роман Герта Ледига «Возмездие» (1956)<sup>302</sup> или трилогию Дитера Форте «Дом на моих плечах». Заслуга Зебальда состоит не столько в сформулированном им тезисе, сколько в том, что он распознал реальную проблему и сформулировал ее, предлагая для серьезного обсуждения. Этот импульс помог преодолеть табу, убрать завесу молчания, которая окутывала память о немецких жертвах. Они были преданы анафеме, стигматизированы, ибо существовало опасение, что дискуссия о немецких жертвах затмит собой устоявшееся наконец в немецком обществе признание жертв Холокоста («взаимный зачет вины»). Нельзя к тому же забывать о немецких рессентиментных настроениях с сильным правым уклоном по поводу немецких жертв. В 2002 году одновременно с публикацией новеллы Грасса «Траектория краба», к которой мы еще вернемся, вышла книга Клауса Райнера Рёля «Запрещенная скорбь». Подзаголовок гласил: «Конец немецких табу»<sup>303</sup>. Рёль, почти ровесник Грасса, родился в 1928 году, тоже вырос в Дан-

---

начале 1990-х годов об этой теме, которая, однако, не вызвала в обществе широких дебатов, оставшись предметом обсуждения лишь в инициативных группах и кружках интеллектуалов.

<sup>299</sup> Я сама услышала подробные рассказы о ночных бомбежках только в 1970-х годах, причем не от родных и близких и после настойчивых расспросов. Рассказывали всегда женщины, как бы дополняя женским взглядом на войну мужской солдатский опыт.

<sup>300</sup> Прочитана в 1997 году в Цюрихе, опубликована в: *W.G. Sebald, Luftkrieg und Literatur*.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>302</sup> Переиздание: *Ledig, Vergeltung*.

<sup>303</sup> *Röhl, Verbotene Trauer*, 9. Рёль предпослал своей книге следующий эпиграф: «Спустя пятьдесят семь лет после Второй мировой войны мы почти каждую неделю и почти в каждом немецком городе оплакиваем жертв гитлеровского режима. Страдания многомиллионных невинных жертв не должны быть забыты. Это правильно. Но эта публичная скорбь

циге и был вынужден бежать оттуда. Его мать и сестра приобрели билеты на лайнер «Вильгельм Густлофф», но потом, испугавшись морской болезни, пересели на поезд. Повествование Рёля могло бы стать по крайней мере важным и впечатляющим документом, если бы оно не было насквозь проникнуто чувством враждебности и ненависти. Его рассказ служит не терапевтическим средством преодоления травмы – он продлевает ее; это свидетельство страха, ненависти и ожесточения. Изображение прошлого превращается в аргумент против террора союзников, против перевоспитания, против истории, против основ нового немецкого государства. Травматическая судорога памяти не ослабляется в процессе повествования, грозящий кулак сжимается еще сильнее.

Новым в обращении Зебальда и Грасса к табуированным темам стало то, что оба автора не числились отрицателями Холокоста, их тексты были чужды обычной риторики рессентимента. Оба заслужили репутацию писателей, ратовавших за интеграцию памяти о еврейских жертвах в немецкую культурную память. В их случае речь не идет о взаимных зачетах пережитых страданий и уж тем более не о сведении счетов, как это демонстративно делает Рель. Память, которой они воздают должное, лишена ревизионистской аргументации. Они преследуют не политические, а литературные и психотерапевтические цели, которые состоят в том, чтобы после некоторого периода латентности дать шанс травматическому историческому опыту на осознание и проработку.

Почти через шесть десятилетий латентного периода, который понадобился для переживания этой психической травмы, в Германии обнаружилась повышенная потребность обратиться к теме, находившейся на заднем плане из-за действия защитных механизмов; но работа по оживлению немецкой жертвенной памяти, по ее выводу из закапсулированного состояния не везде встретила понимание и одобрение. В международном контексте это вызвало беспокойство, даже острое сопротивление. Не произойдет ли тем самым смещение центра тяжести в мировой мемориальной политике? Впишутся ли немцы в качестве жертв в сложившийся у мирового сообщества мемориальный ландшафт? Здесь интересны некоторые публикации, появившиеся в данной связи в журнале «New Yorker» как отклики на американское издание лекций Зебальда. Письма читателей позволяют разглядеть очертания новых табу. Читатель, переживший немецкие бомбардировки Ковентри, почувствовал себя «шокированным и оскорбленным книгой Зебальда». Другой обвиняет Зебальда не только в использовании нацистской риторики, но и в моральном сведении счетов, а потому полагает необходимым пригрозить: «Гамбург, Дрезден и Берлин навсегда превзойдены Аушвицем, Собибором и Бухенвальдом». Этот читатель требует от немцев, чтобы они *публично* демонстрировали, что помнят о Холокосте, а о собственных страданиях продолжали вспоминать лишь приватным образом и не давали волю своим воспоминаниям<sup>304</sup>. Не говоря уж о проблематичности подобных требований, ограничение дискурса и цензура в эпоху глобальных информационных и коммуникационных технологий представляются трудно осуществимыми. Как только книги, подобные сочинениям Зебальда или новелле Грасса «Траектория краба», переводятся на английский язык, они сразу же становятся достоянием мировой литературной общественности.

В своих лекциях Зебальд указывал на пробелы, умолчания, характерные не только для литературы, но и «для других сфер говорения, от семейных разговоров до историографии». Единственным исключением он назвал главу из книги военного историка Йорга Фри-

– неполная. Ведь миллионы невинных немцев также стали жертвами войны против тоталитарного гитлеровского режима. Их убивали, изгоняли с родных мест, большинство из них пострадало от не менее тоталитарного сталинского режима. Эти миллионы немецких жертв не удостоиваются траурных церемоний, торжественного поминовения, создание национального мемориала даже не планируется. Это плохо. Плохо, плохо, плохо это».

<sup>304</sup> The New Yorker, December 2 (2002), 10.

дриха<sup>305</sup>. Зебальд, умерший в 2001 году, не дожидаясь второй книги этого автора, посвященной бомбовой войне, – «Пожар»; она вышла в 2002 году и сразу же стала бестселлером, изменив мемориальный ландшафт Германии. Среди общественности и профессиональных историков развернулась оживленная и весьма острая дискуссия<sup>306</sup>. Книга Йорга Фридриха впервые освещала тему бомбовой войны с точки зрения немцев, переживших ее на земле; она ввела в исторический дискурс новую, хотя и известную, но до тех пор умалчиваемую информацию, превратив ее в развернутую аргументацию. Фридрих представляет воздушную войну союзников как «войну на уничтожение» немецкого гражданского населения и немецкой культуры, памятников архитектуры и произведений искусства.

Накал страстей в этих дебатах обусловлен не только аргументацией, стирающей четкие границы между жертвами и преступниками, но и самим языком изложения. За два последних десятилетия вокруг Холокоста сложилась стандартная терминология, которая используется для описания и другого травматического опыта. Лауреат Нобелевской премии Тони Моррисон предпослала своему роману «Возлюбленная», посвященному теме рабства, эпиграф: «Вас было более шестидесяти миллионов». Здесь явно слышится отсылка к шести миллионам еврейских жертв Холокоста. Когда Гюнтер Грасс вкладывает в уста женщины, пережившей гибель лайнера «Вильгельм Густлофф» с многочисленными беженцами на борту, фразу: «Это мое свидетельство, ты должен его записать!», то литературная память писателя работает внутри жанра свидетельств о Холокосте. Когда Йорг Фридрих, повествуя в своей книге об «огненном смерче» в немецких городах, говорит о «цивилизационном разломе», называет соединения бомбардировщиков «айнзац-группами», горящие бомбоубежища – «газовыми камерами» или «крематориями», а погибших – «истребленными»<sup>307</sup>, то он пользуется словарем из описаний «Холокоста», жертвами которого стали немцы. Используется ли здесь Холокост в качестве парадигмы, с помощью которой артикулируется иной травматический опыт, или же автор прибегает к подобной терминологии, чтобы принять участие в конкуренции между различными версиями памяти о жертвах?

В острых научных дебатах вокруг книги речь шла не столько о фактах, сколько об *изображении* фактов, а тем самым – об их трактовке и оценке внутри существующих рамок памяти. В связи с этим возникает вопрос: следует ли сохранить данные рамки памяти или же их надо заменить, переформировать, расширить? Здесь необходимо сказать, что признание немцев жертвами не отменяет и не смягчает фундаментальную ситуацию для немцев как «народа-преступника». Немцы находят себя по обе стороны размежевания, как на стороне преступников, так и на стороне жертв. Опыт жертв тем полнее может стать предметом свидетельствования и признания, чем отчетливее формулируются моральные координаты и чем прочнее устанавливается память о жертвах преступного нацистского режима. Эта память будет еще действеннее, если немцы окажутся не стигматизированными в роли (символического) «народа-преступника», а станут сами активными носителями памяти о тех жертвах. Еврейские жертвы заняли прочное место в памяти немцев, поэтому туда может вписаться история страданий других жертв, не нарушая целостности национальной памяти. Травма мирного немецкого населения может сосуществовать рядом с травмой жертв Холокоста, если в сознании укоренится их историческая взаимосвязь. Речь должна идти не о том, насколько Аушвиц и Трешлинка превосходят по своим масштабам Гамбург и Дрезден или наоборот, а о том, чтобы помнить о Гамбурге и Дрездене вместе с Аушвицем и Трешлинкой. Дитер Форте объяснил в одном из интервью историческую связь жертв и преступлений в памяти немцев: «Мы совершили большое преступление, была развязана война. Книга

<sup>305</sup> *Sebald*, *Luftkrieg*, 82.

<sup>306</sup> *Friedrich*, *Der Brand*. См. также: *Spiegel*, № 49 (2002), № 2, № 4 (2003) и *Kettenacker*, *Ein Volk von Opfern?*.

<sup>307</sup> *Wehler*, *Vergleichen – nicht moralisieren*, 51.

Герта Ледига называется “Возмездие”. Правильное название. Оно многозначное. Возмездие и наступило. Когда я описываю возмездие, то в этом содержится и его причина»<sup>308</sup>.

Насколько понятие травмы неприменимо по отношению к немецким преступникам, настолько оно оправдано применительно к немецким жертвам. Если спустя полвека к этому опыту жертв обратились писатели и историки, то, следовательно, срок латентности истек и его не стоит продлевать. На пороге тысячелетий настала пора дать опыту этих страдавших шанс быть услышанным, если мы не хотим продлевать латентный период травмы с ее бессознательной динамикой. Оттаивание замороженных воспоминаний всегда несет в себе риск, а после 1989 года мы в Европе знаем, что он чреват определенными турбулентностями. Но память способна нарушить равновесие сил лишь в том случае, если она связана с рессентиментом, враждебностью и желанием мести. Опасны не воспоминания, а строящиеся на них аргументы. По отношению к ревизионистским позициям, которые преследуют цель поменять местами вину и невиновность, необходимо произвести четкое размежевание. Сами воспоминания не подлежат никаким ограничениям, на них нельзя накладывать табу. Такие авторы, как Грасс, Зебальд или Форте, транспонируя воспоминания в культурную память, постепенно открывают табуированные сферы и способствуют возвращению воспоминаний в коммуникативную среду. Спираль ненависти и насилия, которая в любой момент может быть закручена соответствующими аргументами, будет в долгосрочном плане остановлена лишь тогда, когда травматический опыт окажется ретранслируемым и выслушанным с сочувствием.

## Прилив воспоминаний

В 1997 году Зебальд констатировал замалчивание бомбовой войны, пробелы в памяти о ней, а в 2000-м Гюнтер Грасс высказал удивление, что «с таким запозданием и так медленно приходит память о тех страданиях, которые выпали немцам во время войны»<sup>309</sup>. Эти слова Грасс написал, работая над своей новеллой «Траектория краба», призванной вернуть скорбь о немецких жертвах в сознание немцев. Его книга стала одним из крупных медийных событий 2002 – 2003 годов, которые привлекли широкое общественное внимание к теме страданий, пережитых немцами, что ознаменовало собой поворот в эмоциональной мемориальной культуре. 2003 год стал годом, когда память о трагедиях, пережитых немцами пятьдесят восемь лет назад, вновь заявила о себе с неожиданной и неведомой ранее силой. Немецкое общество с особой эмоциональностью пережило возвратный прилив воспоминаний. В многочисленных фотодокументах, репортажах, книгах и кинофильмах, интервью и архивных материалах, которые воспринимались публикой с большим вниманием и сочувствием, СМИ обратились к таким темам, как бегство и принудительные депортации из бывших восточных провинций Германии, ковровые бомбежки немецких городов, массовые изнасилования немецких женщин в конце войны.

Почему, задавался вопросом Ульрих Раульф в статье, опубликованной газетой «Süddeutsche Zeitung», эти воспоминания не дождались 2005 года, когда спустя шестьдесят лет им был бы вновь разрешен доступ в коллективное сознание?<sup>310</sup> Этот мемориальный заряд огромной силы странным образом обнаружил себя до круглой даты. Судя по всему, возвращение воспоминаний, особенно болезненных, смущающих, постыдных, подчиняется иным ритмам, нежели обычный календарь. Долгое время воспоминания подавляются травмами, социальными табу, но позднее происходит неожиданный взрыв. Имеем ли мы и здесь дело с

---

<sup>308</sup> Forte, Schweigen oder Sprechen, 67.

<sup>309</sup> Grass, Ich erinnere mich, 32f., см. также главу 7.

<sup>310</sup> Raulff // Süddeutsche Zeitung. 30.1.2003.

нарушением табу? Или просто наконец истек положенный срок для обета молчания, который раньше не позволял говорить? Разумеется, тема страданий, пережитых немцами, не нова. О них вновь и вновь рассказывалось в кругу семьи, пока эти истории не приобрели сложившуюся, воспроизводимую форму. Уве Тимм, родившийся в 1940 году, пережил, будучи маленьким ребенком, в Гамбурге огненный смерч в июле 1943 года; он носил в себе разрозненные фрагменты воспоминаний, пока спустя шестьдесят лет не вернулся к ним в своем автобиографическом тексте: «Память воскрешает другую отчетливую картину: гигантские факелы по правой и левой стороне улицы – пылающие деревья. И еще: в воздухе порхают маленькие язычки пламени»<sup>311</sup>.

Тимм старается отделить то смутное, которое вызывают у него собственные воспоминания, от обычных рассказов, ретроспективных повествований, повторяющихся в семейном кругу.

«Объяснение порхающим в воздухе язычкам пламени нашлось лишь позднее. Это были обрывки гардин, выхваченные огненным смерчем из горящих домов. Многие годы после войны эти картины сопровождали меня, о них рассказывалось вновь и вновь, отчего первоначальный ужас постепенно притуплялся, само переживание теряло свою непостижимость, делалось даже забавным. <...> Странно было то, что из-за повторяемости рассказов постепенно исчезала эта непостижимость шока, страха, ужаса, как бледнело пережитое, обретая расхожее словесное выражение: *Гамбург – руины и пепел. Город в море пламени. Огненный смерч*»<sup>312</sup>.

Тимм опровергает утверждение Зебальда о существовании семейной тайны. Для него собственный рассказ превращается в некую форму самотерапии. Травма извлекалась в семейном кругу и среди друзей или близких из своего безмолвия, становилась темой общения, социализации. Рассказы служили новыми скрепами, объединяющими семью. Но коммуникативная роль подобных рассказов на приватном уровне и их значение для формирования идентичности не находили эквивалентов на уровне общества. Уже здесь намечается характерное для послевоенной немецкой истории противоречие между частными воспоминаниями и официальными коммеморациями<sup>313</sup>. Выражение Грасса «тема заднего плана» точно отражает неформальный характер семейной памяти, которая не находила своего продолжения на уровне публичной репрезентации и национальной идентичности немцев. Нарушение границы между приватной и публично-политической коммуникацией и оказывалось табуизированным.

Это не означает, что память о немецких жертвах отсутствовала в послевоенном политическом дискурсе. Напротив, изначально предпринимались усилия предать широкой гласности, политизировать страдания немцев. Здесь можно не согласиться с Грассом, ибо тема принудительных депортаций отнюдь не находилась «на заднем плане» в течение двух первых послевоенных десятилетий в Западной Германии, играя весьма важную роль. Свидетельством этому служит крупномасштабный проект «устной истории», осуществленный с 1953 по 1962 год под руководством авторитетнейших историков (Вернер Конце, Теодор Шидер, Ханс Ротфельс); результаты этой работы были изданы Министерством по делам беженцев, переселенцев и пострадавших от войны под названием «Документация об изгнании немцев из Восточной и Центральной Европы»<sup>314</sup>. В отличие от историков, которые стремились вписать эту главу истории в общую картину развязанной немцами войны на уничтожение, политические деятели, используя тему насильственных депортаций, преследовали собственные

<sup>311</sup> *Timm*, Am Beispiel meines Bruders, 38f.

<sup>312</sup> *Ibid.*, 41f.

<sup>313</sup> *Assmann A.*, Persönliche Erinnerung und kollektives Gedächtnis.

<sup>314</sup> См.: *Danyel, Ther* (Hg.), Flucht und Vertreibung.

интересы. Депортированные составляли значительную часть электората; а кроме того, имелось желание собрать необходимые материалы для будущих переговоров с соседними странами. До конца 1970-х годов была принята риторика взаимных зачетов, то есть противопоставление шести миллионов уничтоженных евреев семи миллионам депортированных немцев; спустя несколько лет, когда разразился так называемых «спор историков», подобная аргументация была дискредитирована. Тот, кто сегодня возвращается к прежней риторике на публично-политическом уровне, нарушает установившееся табу и рискует своим положением, что подтверждается скандалом вокруг депутата бундестага Мартина Хомана и генерала бундесвера Райнхарда Гюнцеля.

«Союз изгнанных», который на протяжении десятилетий эксплуатировал тему депортаций, отражал не социальную, а политическую память. Эта защищавшая партикулярные интересы организация, выступая с реакционными требованиями и репрезентациями фольклорного характера, привлекала к себе со временем все меньше общественного внимания и пользовалась все меньшей поддержкой. Музеи, созданные Министерством по делам беженцев, регистрируют постоянный отток посетителей; недаром Густав Зейбт называл их «холодильными камерами». Но чем объяснить тогда оживленный интерес к прошлому под знаком нового эмоционального переживания? Ответ: трансфером воспоминаний, извлечением этой темы из партикулярной памяти и ее переносом на новую основу. Но что же именно произошло?

*Первое объяснение.* Медийное общество с его воздействием на широкие слои населения актуализировало эту тему в своей повестке дня. Речь идет о крупномасштабном инсценировании посредством СМИ, о подлинном медийном наступлении по всему фронту, которое в краткосрочном плане эксплуатирует эмоции; однако воздействие СМИ столь же быстро угасает, как и все другие эфемерные импульсы медийного общества. С другой стороны, когда что-то обсуждается в обществе, то это происходит с использованием СМИ, то есть книг, фильмов, рецензий, газетных статей, телевизионных документальных фильмов и ток-шоу. Однако использование этих средств не способно продуцировать воспоминания экзистенциального характера, как не способно ставить их под вопрос. Одних воспоминаний, стимулированных средствами массовой информации, и инсценированного ими внимания еще недостаточно, необходим устойчивый общественный резонанс, который не поддается произвольным манипуляциям, несмотря на самые изощренные маркетинговые стратегии. Но все-таки следует учесть определенную расположенность публики и благоприятность исторического момента. Трагические истории, пережитые немцами, и раньше подвергались медиальной инсценировке и соответствующей обработке; и раньше существовали разнообразные репортажи, фильмы, документальные произведения, научные издания и романы, но искра, способная возбудить все общество, вспыхнула именно сейчас.

*Второе объяснение.* Эти события не имели возможности быть воспринятыми как часть немецкой истории вне семейного круга или специальных научных исследований. Препятствием служила двойная политическая блокировка: с одной стороны, мешала ревизионистская ориентация «Союза изгнанных», а с другой – агрессивная позиция поколения «шестидесятников», призывавших к ответу своих родителей. Сегодня возникает вопрос, какую роль сыграет этот возвратный прилив воспоминаний на уровне формирования национальной идентичности. Можно представить себе, что история страданий станет для немцев желанным нарративом, объединяющим память как восточных, так и западных немцев, что послужит важным эмоциональным мостом в отличие от множества историй, продолжающих разделять страну. Обнаруженная общность воспоминаний указывает на скрытую связь между обоими немецкими государствами, существовавшую независимо от политических границ и



различий. История жертв предлагает себя в качестве нового национального мифа, объединяющего Запад и Восток<sup>315</sup>.

*Третье объяснение.* Эти воспоминания постепенно меркнут по мере ухода из жизни последних очевидцев. Социальная память подчиняется биологическим закономерностям смены поколений. Тема беженцев, принудительной депортации и ковровых бомбардировок немецких городов находится на пороге угасания в живой памяти очевидцев, а в обозримом будущем она угаснет вовсе. Но перед этим она еще раз заявляет о себе с большой эмоциональностью и значительным пафосом. Мы видим, как многие писатели второго и третьего поколения обращаются к данной теме, проявляя новый интерес к устным и письменным семейным преданиям<sup>316</sup>. Романы-воспоминания переживают сейчас удивительный подъем, запечатлевая семейную память и помещая собственную биографию автора в континуум памяти трех и более поколений. После конфликта поколений и разрыва между ними вновь наступила пора, когда на первый план выступает их преемственность и гармонизация отношений. На повестке дня у третьего поколения стоит – в отличие от «шестидесятников» – не радикально новое начало, а преемственная связь. Проблема вины и негативного влияния продолжает оставаться важным побудительным мотивом для написания книг, однако осмысление вины и отмежевание не укладывается больше в упрощенную схему взаимоотношений «отцы и дети», а тяготеет к эпической широте и перспективе. Если в 1970-е и 1980-е годы преобладала резко критическая тенденция расчета с прошлым, то теперь она порой заменяется едва ли не склонностью к апологетике. Место поколения «очевидцев» занимает поколение так называемых «приверженцев» (*Bekanntnisgeneration*), то есть детей, которые стараются понять то, что пережили их родители, и считают себя «уполномоченными» отстаивать их взгляды, способствовать исполнению их надежд и желаний.

## Изгнания (Гюнтер Грасс, «Траектория краба»)

Как мы уже видели, исторические травмы имеют свойство на долгое время блокировать и репрезентацию, и коммуникацию. В своей уже неоднократно процитированной речи, произнесенной в Вильнюсе, Гюнтер Грасс постепенно перешел от индивидуальной памяти к памяти коллективной, заменяя при этом первое лицо единственного числа (сам писатель, беженец из Прибалтики) на первое лицо множественного числа (немцы как нация): «сейчас не проходит недели, чтобы не раздавалось предупреждение о недопустимости забвения. После того как мы, будем надеяться, достаточно часто вспоминали о невосполнимо большом количестве подвергшихся преследованиям, эмигрировавших, уничтоженных евреев, мы слишком поздно вспомнили о десятках тысяч цыган, интернированных и убитых»<sup>317</sup>. Грасс констатирует темпоральную последовательность волн памяти; прошлое не бывает доступным всегда целиком, оно открывает нам один аспект за другим. Историческая травма затрудняет воспоминания, сопротивляясь им. Когда сопротивление памяти о еврейских жертвах было преодолено, настал черед цыган и людей, которые были обречены на принудительные работы, – они также обрели свое право на память. К этому перечислению Грасс добавил – через один абзац – и немцев. Здесь он также констатирует сопротивле-

<sup>315</sup> Следует подчеркнуть, что к этому разряду отнюдь не относится автобиографический роман восточногерманского автора Райнхарда Йиргла «Несовершенные», вышедший в 2002 году в издательстве «Ханзер». Литературная виртуозность романа по праву вызвала восторженный прием. Книга повествует об истории одной семьи, представленной женщинами четырех поколений. Действие начинается в 1945 году принудительной депортацией из судетского города Комотау, захватывает историю ГДР и заканчивается в нынешнем Берлине.

<sup>316</sup> К литературным произведениям, которые базируются на дневниках или письмах умерших родственников, подхватывая и развивая их содержание, относятся, в частности, романы Уве Тимма «На примере моего брата» (*Timm, Am Beispiel meines Bruders*) и Штефана Ваквица «Незримая земля» (*Wackwitz, Ein unsichtbares Land*).

<sup>317</sup> *Grass, Ich erinnere mich*, 31f.

ние, отсутствие должного признания, что послужило темой его новеллы, опубликованной в 2002 году: «Представляется странным и вызывает беспокойство то обстоятельство, что так поздно и нерешительно вспоминают о страданиях, выпавших во время войны на долю немцев. Последствия безрассудно начатой и преступной войны, а именно разрушение немецких городов, гибель сотен тысяч гражданских лиц от ковровых бомбардировок и принудительных депортаций, бедствие двенадцати миллионов восточных немцев, оказались лишь темой, пребывающей на заднем плане»<sup>318</sup>.

«Тема на заднем плане» – это означает, что одни воспоминания не выходили за пределы семейного круга, другие стали частью неофициального дискурса вроде тех, что ведутся в пивной за столиком для постоянных посетителей или иных местах, где сходятся люди разных взглядов. Поместить подобные воспоминания на первый план означает обеспечить им социальное признание, придать политическую и культурную значимость. В своей новелле «Траектория краба» Гюнтер Грасс в художественной форме обратился к этой «теме заднего плана» – судьбе немецких беженцев. Речь идет о перегруженном беженцами океанском лайнере, который был потоплен на Балтике в конце Второй мировой войны. Изобразить немцев в роли жертв было рискованной затеей, поскольку, как мы видели, именно концентрация на собственных страданиях десятилетиями после войны мешала признанию страданий других жертв, будь то евреи, поляки или представители иных национальностей<sup>319</sup>. Новелла Грасса возвращает вытесненные личные воспоминания в коллективную память немцев; одновременно новелла является своего рода наглядным аналитическим пособием, демонстрирующим основные механизмы мемориальной динамики и базовые стратегии исторической политики.

История, которую Грасс спустя пятьдесят семь лет возвращает из индивидуальной памяти в культурную, повествует о лайнере «Вильгельм Густлофф», который был затоплен советскими торпедами 30 января 1945 года в студеной воде Балтики. Часть новеллы посвящена предыстории этой трагедии и выдержана в стиле бульварного исторического романа. Здесь действуют три реальных персонажа, которые затопленный корабль объединил в неожиданный исторический треугольник: Вильгельм Густлофф – в его честь назван корабль; Давид Франкфуртер, убивший Густлоффа; и Александр Маринеско, командир подлодки, потопившей корабль торпедным залпом. Другая часть новеллы служит историческим эпилогом трагедии, который рассказывает о том, как в послевоенной Германии помнили об этом событии, точнее, как его вытесняли из памяти, забывали о нем, а потом вновь извлекли из забвения, реконструировали и даже повторили новым деянием. Треугольнику реальных персонажей соответствует трио фиктивных носителей памяти в лице матери, сына и внука.

Грасс придумал для новеллы рассказчика, который исполняет свою миссию крайне неохотно. Его мать, пережившая катастрофу «Вильгельма Густлоффа», на протяжении многих лет пристает к нему с требованием написать ее историю в качестве «свидетельства» для следующих поколений. Фрагменты устных рассказов матери с ее восточнопрусским диалектом пронизывают всю новеллу. Эта «бесконечная история» застыла в виде ряда повторяющихся трафаретов. Она отчаянно ищет свидетеля для своего свидетельства, который придал бы ему выразительную форму и сделал бы тем самым пережитую историю частью долговечной людской памяти. Поначалу ее выбор падает на сына, представляющего поколение «шестидесятников» с их неприязнью к семейным рассказам о голоде, ужасах и лишениях. Сын вырос в мире, которому эти истории ни к чему. С 1960-х до 1980-х годов эти события были не только забыты, но и «вытеснены» из сознания травмой Холокоста, которая после

<sup>318</sup> Ibid., 32f.

<sup>319</sup> С точки зрения психоанализа, страдания еврейских жертв «замкнули уста» и поколению их детей, которые «не могут говорить о собственных травмах» – *Bohleber, Trauma, Trauer und Geschichte*, 143.

некоторой задержки заявила притязания на политическое признание и общественные коммеморации. Однако, несмотря на все желание освободиться от семейного прошлого, это удастся сыну не вполне. Ведь он родился 30 января 1945 года, в ночь разыгравшейся трагедии, на борту спасательного судна, куда попала его семнадцатилетняя мать. Его настойчивое стремление к радикально новому началу, которое должно наступить со сменой поколений, вызывает ироническое отношение в силу своей заведомой обреченности.

Смысловое послание книги можно передать еще одной мыслью из речи, произнесенной в Вильнюсе, о том, что в истории нет девственных заповедников, где прошлое не установило бы своих дорожных указателей<sup>320</sup>. Другое послание состоит в том, что пробел в моральном историческом сознании «шестидесятников» дает простор для неконтролируемого и активного возвращения вытесненной памяти о национал-социализме. К истории, от которой отворачивается сын, с тем большим рвением в новелле Грасса обращается внук. Он становится историком-любителем, изучающим семейное предание, и добровольным главным свидетелем своей бабушки. Он даже переезжает к ней жить в Шверин, то есть в одну из «новых федеральных земель», где после падения Стены опять идет перестройка политической памяти. Новым медиумом этого поколения служит интернет, и Грасс мастерски изображает происходящее в интернете как оборотную сторону официальной национальной памяти, динамичную проекцию речевых табу и вытесненных воспоминаний. Океанский лайнер, затопленный некогда в водах Балтики и стертый из памяти немцев, всплывает в цифровом киберпространстве<sup>321</sup>. Грасс реконструирует механизмы, посредством которых волны эмоций, скрытых ранее под фасадом политкорректности, направляются в те русла, что льют воду на мельницу неонацистов. Одновременно Грасс показывает, что память о страданиях беженцев не может быть вытеснена памятью о жертвах Холокоста. Воспоминания о страданиях немцев могут занять свое место в немецкой коллективной памяти при условии, что это не вызовет прямых правовых последствий и императивов политического характера, будь то реванш, пересмотр границ или претензии на реституцию. Речь для него идет лишь о признании права этих жертв на память о них при условии ее деполитизации, что поможет нормализовать коллективную память немцев и вернуть ей способность к дифференциации.

Распределив сюжет, связанный с «Вильгельмом Густлоффом», между тремя поколениями 1928, 1945 и 1984 годов рождения, Грасс рисует долгосрочную перспективу немецкой мемориальной истории с ее противоречиями между индивидуальными воспоминаниями и коллективной памятью. Сложная динамика припоминания и забвения обусловлена не только сменой поколений и технических средств, но и той или иной политической системой. Такие культурные практики, как похоронные ритуалы, коммеморации, установление памятников, наименование улиц, школ и кораблей, формируют политическую память с претензией на безграничную будущую перспективу. Но фактическая длительность политической памяти не превышает длительности самого режима, выдвигающего подобные претензии. Национал-социалистическое государство, чтобы увековечить память о Вильгельме Густлоффе, создало помпезный мемориал в Шверине, где он родился. Власти ГДР ликвидируют этот мемориал, который зарастает травой, а улицы, названные в честь Густлоффа, переименовываются. Грасс тонко иронизирует по поводу того парадоксального обстоятельства, что индивидуальная память оказывается более долговременной, нежели конъюнктура исторической политики сменяющихся государственных режимов.

О непосредственных личных воспоминаниях можно говорить в новелле Грасса только применительно к фигуре матери, пережившей катастрофу. Главная функция рассказ-

<sup>320</sup> «Когда мы заглядываем в будущее, – пишет Грасс в своей вильнюсской речи, – то на землях, которые мы мним девственно нетронутыми, прошлое, оказывается, уже оставило свои следы и расставило дорожные знаки, ведущие назад, в минувшие времена» – *Grass, Ich erinnere mich*, 32.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 120.

чика-сына и ее внука состоит не в воспоминании – ведь они не были очевидцами события, – а в том, чтобы вести поиск документальных сведений, реконструировать трагедию, представлять воссозданную картину. Для них устные свидетельства матери или бабушки – лишь один источник среди многих других. Они, как и сам автор, тщательно изучают все доступные информационные материалы фикционального или исторического характера, включая различные книги, кинофильмы, архивные документы, письма и фотографии. Даже игровой фильм входит в состав накопительной культурной памяти (фильм «Ночь над Готенхафеном» вышел на западногерманские экраны в 1958 году и адресовался поколению непосредственных участников повествуемых событий). Грасс использует для новеллы удивительный художественный прием: там, где описывается гибель корабля, он переключается на соответствующие эпизоды кинофильма. Травма остается пробелом; она не может быть *заполнена* «прикрывающим воспоминанием», носителем которого служит художественный кинофильм, всего лишь *маркирующий* эту травму. Информация о данном событии хранилась в накопительной памяти культурных архивов, но это еще не обеспечило доступ самому событию в коллективную память немцев и не стало частью их исторического сознания. Своей новеллой, вызвавшей широкий общественный резонанс, Грасс, преодолев присущие социальной памяти ограничения и потери, ввел в культурную память определенный слой вытесненных воспоминаний, что обеспечило им доступность и возможность передачи из поколения в поколение.

## (Не-)совместимость страдания и вины

«Общее страдание объединяет больше, чем радость», – писал Ренан. Вина и страдание являются темами, которые сближают историю и память, одновременно обнаруживая их непримиримое противоречие. Далее мы обратимся к вопросу о совместимости или несовместимости вины и страдания.

Выступая в Вильнюсе, Гюнтер Грасс высказал удивление по поводу того, что страдания, пережитые немцами в конце войны, столь поздно вошли в общественное сознание, и дал этому свое объяснение: «Одно преступление оказалось вытеснено другим. Считалось недопустимым сравнивать их, тем более устраивать своего рода взаимозачеты»<sup>322</sup>. Этой фразой Грасс точно охарактеризовал психологическую логику проблемы немецкой памяти. Действительно, сразу после войны немцы чувствовали себя жертвами, что мешало воспринимать страдания иных жертв, особенно евреев; позднее, когда в мире утвердилась память о Холокосте, еврейская трагедия вытеснила память о страданиях немцев, и вот теперь воспоминания об этих страданиях немцев, возможно, вновь могут начать вытеснять память о Холокосте, а вместе с тем и сознание немецкой вины. Хайдемари Уль, опубликовавшая статью в газете «Süddeutsche Zeitung», задается вопросом: не возникает ли альтернатива или контрнарратив по отношению к памяти о Холокосте? Не одерживает ли медийный рынок или националистическая политика победу над совестью немцев и их критическим самосознанием? Не оставляет ли ФРГ позади «период осмысления собственного прошлого, который с начала 1980-х годов характеризовался тем, что в центре его находилась проблематика вины?»<sup>323</sup>

Несовместимость вины и страдания отражается в конкурирующих исторических концепциях. Показателен конфликт между двумя историками, каждый из которых видит своей просветительской целью обращение к широкой немецкой общественности с сюжетами из истории Второй мировой войны. Обоих объединяет то (и этим они отличаются от других

<sup>322</sup> Grass, Ich erinnere mich, 33.

<sup>323</sup> Uhl // Süddeutsche Zeitung, 29.10.2003.

коллег), что, представляя результаты собственных исследований, они стремятся воздействовать на эмоции публики, поэтому сознательно делают ставку на шоковый эффект. По содержанию направленности эти исследования прямо противоположны, ибо один из историков отстаивает тезис о вине немцев, а другой повествует об их страданиях.

Представителя стороны обвинения зовут Ханнес Хеер (родился в 1941 году). Он является инициатором и создателем выставки «Война на уничтожение. Преступления вермахта в 1941 – 1944 годах», которая экспонировалась с 1995 по 1999 год в ряде немецких городов под эгидой гамбургского Института социальных исследований; выставка не только привлекла к себе внимание 900 000 посетителей, но и вызвала острые споры. В 1999 году ее закрыли, так как обнаружили неточности в подписях к некоторым фотографиям, а в 2001 году она продолжила путь по немецким городам с несколько измененной экспозицией и названием «Преступления вермахта. Масштабы войны на уничтожение в 1941 – 1944 годах». Основные тезисы выставки: 1) разрушение мифа о «чистоте» вермахта; 2) единство народа и фюрера; 3) антисемитизм и антибольшевизм как мотивация и двигатель войны на уничтожение. Ханнес Хеер стремился показать, что ответственность за массовое уничтожение еврейского населения несут не только ближайшее окружение Гитлера и зондеркоманды, но в значительной мере причастен к этому и вермахт, представляющий собой мужскую часть немцев в целом. Тем самым он опровергал расхожее утверждение, будто злодеяния совершались лишь небольшой группой преступников и структурами промышленно-бюрократического комплекса; персонализировав вину, Хеер значительно расширил ее социальную базу среди немецкого населения.

Ныне судьба исторической выставки сама стала историей, которую Хеер описал в своей книге<sup>324</sup>. Он воссоздает мемориальный контекст 1990-х годов, который характеризовался публикацией дневников Виктора Клемперера и поездками по стране Даниэля Гольдхагена, встречавшегося с читателями своей книги. В новом тысячелетии «социальные рамки памяти» изменились, поскольку в магнитном поле немецкой национальной памяти появились новые книги, написанные с точки зрения жертв. Применительно к спорам о совместности вины и страдания особый интерес представляет последняя глава книги Хеера, где он полемизирует со своим антагонистом Йоргом Фридрихом<sup>325</sup>. Мы уже говорили о книге Фридриха, посвященной бомбовой войне, и о проблематичности использования в данном контексте таких выражений, как «цивилизационный разлом», «айнзац-группы», «газовые камеры». От внимания рецензентов не ускользнула семантическая близость к текстам о Холокосте и «использование терминов с соответствующей коннотацией»; они указывали на «языковую неряшливость» и «семантические оплошности»<sup>326</sup>. Но те, кто говорил о «семантических оплошностях», не понял, что язык книги неразрывно связан с ее замыслом. Книга о пожарах сама должна была стать запалом. Это очень четко уловил Хеер. Его полемика с книгой Фридриха свидетельствует также, что в данном «споре историков» речь идет не столько о фактах, сколько об их репрезентации. Фридрих пользуется такими приемами вербального инсценирования, когда смыслы и аргументы оказывают непосредственное воздействие еще до их осознания. В «дуэли» между Ханнесом Хеером и Йоргом Фридрихом оспариваются сами правила производства дискурса, за которыми стоит табу, накладываемое на сравнения и взаимные зачеты виновности: с одной стороны выступает апологет немецких страданий, с другой – обвинитель немцев. Да, «сегодня ни один серьезный человек не станет отрицать Аушвиц и оспаривать вину немцев»; и все же Хеер бьет тревогу, ибо книга Фридриха представляет собой «дымовую завесу, под которой относительно незаметно происходит поворот

<sup>324</sup> Heer, Vom Verschwinden der Täter.

<sup>325</sup> Ibid., 287.

<sup>326</sup> Ibid., 294.

в исторической политике»<sup>327</sup>. Хеер, как пожарный, реагирует на аргументы Фридриха, которого он именуется в своей книге «поджигателем». Эти позиции нельзя примирить, они прямо противоположны в инценировании противоборства между страданием и виной.

Дуэль между Фридрихом и Хеером вновь продемонстрировала вынужденную альтернативу, о которой говорил Грасс: одно преступление оказывается вытеснено другим преступлением. Но именно это и делают Фридрих с Хеером в своем историко-политическом клинче. С одной стороны, страдание немцев делает возможным оправдание преступников, с другой стороны, утверждение вины немцев, не признающее никакого опыта страданий. В такой ситуации категории «преступник» и «жертва» разделены с максимальной четкостью. Но жесткая классификация создает пространство, где полемика лишь воспроизводится и происходит исключение противоположного мнения, где нет места для полутонов, для возражений, дилемм и амбивалентностей.

Разумеется, не стоит недооценивать готовности немцев уйти от ответственности, воспользовавшись ролью жертвы. Однако нельзя всякий раз, когда заходит речь о страданиях, автоматически делать вывод о стратегии ухода от ответственности или отрицания собственной вины. Бинарная логика любой из сторон при обсуждении проблемы совместимости вины и страдания заводит в тупик. Невозможно устранить историю страданий из немецкой семейной памяти одним лишь указанием на ее неполиткорректность. Существует нечто вроде права человека на собственные воспоминания, не подлежащие табуизированию и цензуре. Как же выйти из этой вынужденной альтернативы?

## Иерархизация

При внимательном рассмотрении норм, сложившихся в мемориальной практике демократических государств, намечается решение данной проблемы. Воспоминания, как мы знаем, носят мультиперспективный характер и потому гетерогенны в самой своей основе. Их гомогенизация происходит лишь на уровне репрезентации, где наблюдаются тенденции гармонизации и инструментализации. Одновременно репрезентация обнаруживает дифференцированность воспоминаний, демонстрируя границы между опытом, лояльностью, солидарностью и ответственностью. У каждой нации есть совершенно разные воспоминания, различается и групповой опыт, поэтому вопрос состоит не в том, чтобы подчинить все разнообразие единому господствующему нарративу, а в том, чтобы интегрировать это разнообразие внутри общеобязательных рамок памяти. На мой взгляд, проблема гетерогенности воспоминаний решается за счет их *иерархизации*. Иерархизация включает в себя вопросы ценности и власти. Ныне воспоминания характеризуются все большим охватом и все большей обязательностью на индивидуальном, семейном, социальном и, наконец, национальном уровнях. На нижних уровнях нормативные решения и установления излишни; зато на национальном, политическом уровне они неизбежны. Это можно подтвердить актуальными примерами из сферы памяти о принудительных депортациях.

Эрика Штайнбах, председатель «Союза изгнанных», относится не столько к поколению непосредственно переживших принудительную депортацию, сколько к солидаризирующемуся с ним поколению «приверженцев» (*Bekanntnisgeneration*). Она поставила себе цель добиться признания памяти своей семьи и своей социальной группы на национальном уровне. Здесь мы имеем дело с другой частью поколения 68 года, которая не искала конфронтации с поколением родителей, запятнавших себя виной, а объявила себя наследниками их истории, пережитых родителями страданий. Чтобы партикулярная память об изгнаниях утвердилась на национальном уровне, Эрика Штайнбах добивается не только соору-

<sup>327</sup> Heer, Vom Verschwinden der Täter, 304.

жения берлинского «Центра против изгнаний»; этот символический акт вызвал некоторое недоумение у европейских соседей, не понимающих, как он сочетается с наличием мемориала в память о погибших евреях. Меньшее внимание обратил на себя тот факт, что в дополнение к данному символическому акту Эрика Штайнбах призывает учредить в Германии новый памятный день. 5 августа, день подписания «Хартии изгнанных» (1950 год), должно, по мысли представителей данной социальной группы, стать новой общегерманской датой в национальном мемориальном календаре. Соответствующее решение уже принято бундесратом, рекомендация об учреждении памятного дня направлена в правительство, которое, однако, пока отклонило эту инициативу.

Подобный пример наглядно показывает, как партикулярная память может стать частью национальной памяти. Это не произошло лишь потому, что препятствием послужили определенные рамочные условия. Я вновь возвращаюсь к вопросу о нормативности памяти. Нормативами в рамках немецкой национальной памяти служат: Холокост, признание и проработка немецкой вины, а также принятие ответственности за зверства нацистского режима. Партикулярные мемориальные истории должны вписываться в эти общеобязательные рамки. Здесь опять затрагивается проблема иерархии: существует *национальный уровень* с нормативно обозначенными рамками памяти и *социальный уровень*, где гетерогенные воспоминания о страданиях, вине и сопротивлении могут соседствовать друг с другом, не нарушая общей целостности. Интеграция внутри рамок означает, что отдельные воспоминания больше не деконтекстуализированы, а признаются частью «безрассудно начатой немцами и преступной войны».

Перед лицом данной динамики и изменчивости социальной памяти определенная нормативность необходима. Кроткая политкорректность, как и жесткий императив «либо — либо», здесь не помогут. Чем яснее нормативные установки, тем больше гибкости на уровне социальной памяти. Семейная история страданий не может доминировать над государственной памятью о вине, но и государственная память не может служить тюремным засовом для памяти о пережитых страданиях. Социальная память с ее разнообразием и внутренними конфликтами должна обрести нормативную ориентацию благодаря национальной памяти. Иерархическая структура, с одной стороны, устанавливает в демократическом национальном государстве определенные границы для социальной памяти, а с другой стороны, позволяет национальной памяти увеличить внутреннюю сложность и гибкость.

Там, где одни усматривают смену перспективы в немецкой мемориальной истории, другие видят в ней расширение горизонта<sup>328</sup>. Я отношу себя к числу последних и убеждена, что правила дискурса и дискурсивные табу не могут повлиять на динамику памяти. То же самое относится к научным исследованиям, которые должны быть открыты для новаций; они призваны обнаруживать неизвестные ранее аспекты, углублять дифференциацию. Все это не обязательно нарушает общую целостность мемориальной структуры и не ломает нормативные рамки немецкой национальной памяти.

<sup>328</sup> Bogdan, цит. по: Heer, Vom Verschwinden der Täter, 272.

## 8. Пересечения между живой памятью-опытом и культурной памятью

Часто задается вопрос о том, что будет с памятью о Второй мировой войне и Холокосте в связи с предстоящим уходом носителей живых воспоминаний об этих событиях. Что изменится, когда живая память очевидцев, которых становится все меньше, будет утрачена окончательно? Что конкретно происходит на том пересечении поколений, свидетелями которого мы сейчас являемся? Р. Козеллек так охарактеризовал в начале 1990-х годов переход от живой биографической памяти-опыта к экстернализированной и медиализированной памяти: «Исследовательские критерии становятся более трезвыми, но, пожалуй, и *более бесцветными*, менее насыщенными эмпирикой, пусть даже это обещает прибавление объективности и познавательной силы. Личная моральная ответственность, скрытые защитные функции, выдвигаемые историками обвинения – все эти стратегии преодоления прошлого *утрачивают* свою политическую и экзистенциальную релевантность, они меркнут по сравнению с конкретным научным исследованием и аналитикой, занимающейся проверкой гипотез»<sup>329</sup>.

Будучи историком, Козеллек исходит из объективного естественного процесса, который можно описать формулой: на место памяти приходит история. Но в пользу данного линейного процесса говорит мало аргументов. Память приобретает всю большую политическую актуальность, а постепенного остывания горячих зон истории не происходит. Если что и воспринимается вполне отчетливо, так это потеря монополии историков на реконструкцию, толкование и репрезентацию прошлого. Рядом с историком появилось множество медийных конкурентов и форматов, участвующих в разрешении той же задачи. Взамен примата научного исследования и постепенной историзации появляется множество форм и жанров воспоминаний, которые отчасти сотрудничают, а отчасти конкурируют с исторической наукой.

Если мы не можем рассчитывать, что в будущем «память» просто уступит место «истории», то тем более правомерен вопрос, каким образом будут продлены эти воспоминания за пределами живой памяти и какие изменения произойдут в этих воспоминаниях. Здесь важно напомнить некоторые из основных тезисов, изложенных в первой главе данной книги. Согласно им, индивидуальная память всегда включена в более крупные структуры, частью которых она является и с которыми она взаимодействует: социальная группа семьи или поколения, этнический или национальный коллектив, знаковая система культуры. Итак, опишем конкретные переходные зоны подключения индивидуальной памяти к более крупным формациям памяти.

### От индивидуальной к социальной памяти

К социальной памяти неизбежно приобщаешься самим фактом рождения и взросления в человеческом сообществе. Обучаясь языку, мы одновременно овладеваем формами интерактивности, в том числе речевыми актами «memory talk» или «conversational remembering»; эти связи и соотнесенности чрезвычайно важны, ибо, как показал Морис Хальбвакс, они являются предпосылкой для формирования нашей памяти. Наша индивидуальная память всегда имеет социальную основу. Внутри социальной памяти особую роль играет семейная память, которая отчасти характеризуется сменой перспектив, а отчасти состоит из свода

---

<sup>329</sup> Koselleck, Nachwort zu: Beradt, Das Dritte Reich des Traums, 117.



семейных преданий, баек, изречений и поведенческих установок. Граница между тем, что переживаешь сам, и тем, что рассказано другими, оказывается легко проницаемой. Другой формой социальной памяти служит «память поколения», тесно связанная с автобиографической памятью. Харальд Вельцер говорит о «нарративной стандартизации переживаемых событий», в которой концентрируется специфический опыт социальной группы или поколения<sup>330</sup>. «И наоборот, личная автобиография заимствует подходящие истории из стандартного инвентаря; индивидуум включает ту или другую из них в состав собственного жизнеописания, даже не отдавая себе в этом отчета»<sup>331</sup>. Этот специфический для каждого поколения стандартный нарратив не является индивидуальной конструкцией, он возникает в ретроспективном дискурсе, который не только собирает и агрегирует индивидуальные опыты, но и в значительной мере формируется под воздействием текстов, изображений, кинофильмов. В качестве примера Вельцер приводит фильм Бернхарда Вики «Мост», где кинорежиссер отразил как пережитое им самим, так и услышанные или записанные рассказы других представителей поколения гитлерюгенда и юных «помощников ПВО». Хотя фильм воспринимается как «обобщенное эстетическое выражение опыта определенного поколения», на самом деле он вовсе не является специфическим нарративом этого поколения, ибо режиссер (родился в 1919 году) принадлежит к другой возрастной когорте, а его фильм, созданный в 1959 году на волне протестов против атомного вооружения и на пике движения за мир, имел содержание универсалистского плана. Это же подтверждается международным успехом послевоенного немецкого фильма, который был прекрасно принят в Москве, Нью-Йорке, Токио и Риме. Зато характерной для своего поколения можно считать пьесу Вольфганга Борхерта «За дверью» – драму вернувшегося домой фронтовика, которая отражает опыт тех молодых людей, кто лишился родины и всех надежд. Содержание этой пьесы, наиболее часто ставившейся в послевоенной Германии, «парадигматично для сознания этого поколения»<sup>332</sup>.

Фильм или роман, будучи художественным произведением, то есть обобщенным эстетическим высказыванием, всегда оказывается частью культурной памяти, доступной широкой публике с ее различной спецификой имеющегося опыта. Восприятие поколения, которое непосредственно пережило определенное событие, будет отличаться от восприятия другого поколения, лишенного такого же опыта; если в первом случае речь идет об опознавании события, инициирующего воспоминания, то во втором случае имеет место познавательный и эмпатический акт, то есть когнитивные и эмоциональные операции, за счет которых расширяется горизонт нашего опыта.

## От индивидуальной к коллективной памяти

Как происходит переход от индивидуальной к коллективной памяти? Национальная идентичность приобретает посредством паспорта<sup>333</sup>, но как усваивается национальная память? В общем виде ответ таков: за счет участия в ритуалах. Ритуалы участия привязаны к определенному времени и особому месту. Национальные праздники предписывают то или иное действие; это может быть день радости и торжества, отмечаемый праздничным салютом, как это бывает 4 июля в США и 1 августа в Швейцарии, или день травмы и скорби, когда наступает минута молчания, как это бывает 4 мая в Голландии или 27 нисана в Израиле («Йом ха-Шоа» – память о Холокосте).

<sup>330</sup> *Markowitsch, Welzer, Das autobiographische Gedächtnis*, 33.

<sup>331</sup> *Ibid.*

<sup>332</sup> *Reichel, Erfundene Erinnerung*, 46.

<sup>333</sup> *Groebner, Schein der Person*.

В дни национальных праздников и скорбных дат история становится памятью. Прошлое трактуется, коммуницируется и переживается таким образом, что оно оказывается настоящим: «прошлое и настоящее взаимно проникают друг в друга в определенных местах и ритуалах»<sup>334</sup>. Израильские школьники осуществляют этот переход из прошлого в настоящее целыми классами, совершая экскурсии в Аушвиц или другие лагеря смерти, где погибли их родственники. Здесь они почти физически усваивают национальную память своего государства, память о Холокосте, переживая в воображении историю страданий своих предков и накрывая плечи национальным флагом, словно молитвенной накидкой талесом. Юные американские евреи также организуют поездки в Аушвиц или Трешлинку, чтобы лично причаститься к коллективной исторической травме, а впоследствии рассказывают, что «никогда раньше они не испытывали такой гордости» за свое еврейское происхождение<sup>335</sup>. Другой пример подобной «инициации», причащения к коллективной памяти, описывает Питер Новик в своей книге «The Holocaust in American Life». Ритуалы инициации «бар-мицва» или «бат-мицва» вводят мальчика или девочку в религиозную еврейскую общину. «В растущем количестве общин, – пишет он, – ребенка во время этого ритуала объявляют “близнецом” юной жертвы Холокоста, которой было не суждено пережить эту церемонию»<sup>336</sup>. Убитого мальчика или убитую девочку принимают в мемориальное сообщество живых, а нынешнего ребенка принимают ритуалом «бар-мицва» или «бат-мицва» в сообщество, объединенное общей судьбой – трагедией Холокоста. Религиозная церемония становится двойной инициацией, которая связывает религиозную общину с сообществом, объединенным трагедией Холокоста. Там, где нет символических ритуалов индивидуального причащения и инициации, которые возвращают в нынешний день события прошлого, характеризующиеся сильным эмоциональным воздействием, узы коллективной памяти гораздо слабее. Это относится к Германии, где в официальных церемониях по случаю национальных памятных дат принимают участие политики или другие публичные лица, представляя собой население в целом.

## От индивидуальной к культурной памяти

Наша индивидуальная память вмещает в себя гораздо больше того, что мы пережили на собственном опыте. Мозг человека и его память обладают такой способностью, которая используется как при коммуникации индивидуума с другими людьми, так и при его взаимодействии с материальными знаками. На это указывал семиотик Юрген Трабант, подчеркивая, что «в нашей культуре мы приобретаем с помощью знаков больше знаний, нежели путем непосредственного опыта, с помощью своих поступков и действий»<sup>337</sup>. То есть «не существует пропасти между моим индивидуальным знанием и его социальным измерением»; ибо преобладающая часть моих знаний черпается не «из моего соприкосновения с внешним миром, а приобретается посредством знаков»<sup>338</sup>. Сходную мысль высказал социолог Эдвард Шилз: «Восприятие индивидуума включает в себя вещи, которые не ограничиваются его личным опытом. <...> Память наделена не только воспоминаниями о тех событиях, которые индивидуум пережил сам, но и воспоминаниями других людей. <...> Их сообщения, зачастую опережающие собственный опыт индивидуума, и письменные тексты разного времени происхождения порождают “расширенное представление” человека о самом себе, которое

<sup>334</sup> Borland, Graffiti, 278.

<sup>335</sup> Novick, Nach dem Holocaust, 20.

<sup>336</sup> Novick, Nach dem Holocaust, 20.

<sup>337</sup> Trabandt, Wissen als Handeln, 265.

<sup>338</sup> Ibid., 268.

охватывает события, как состоявшиеся совсем недавно, так и произошедшие задолго до его рождения»<sup>339</sup>.

С помощью культурной памяти каждый человек оказывается стоящим на плечах гигантов, и каждый является сообладателем не только огромного запаса знаний, но и огромной сокровищницы памяти. От универсального и специализированного знания содержимое культурной памяти отличается тем, что мы усваиваем его не для того, чтобы «владеть» им и использовать для определенных целей, а чтобы сделать его частью нашей идентичности.

## **Инкарнированное живое воспоминание – экскарнированная медийная память**

Предпосылками того, что живая индивидуальная память может стать культурной памятью, являются символическое расширение и психологическая идентификация<sup>340</sup>. Посредством репрезентации (которая подразумевает символическое кодирование, запись на материальные носители, размножение и распространение) воспоминание и личный опыт становятся коммуницируемой информацией. Чтобы превратиться в знание, информация должна быть воспринятой заинтересованным человеком и переработанной им, иначе она – в лучшем случае – будет отложена *ad acta* в культурной накопительной памяти. Знание же усваивается через психологическую идентификацию и когнитивную проработку, после чего оно осмысливается как часть собственной идентичности, чтобы войти в состав культурной памяти.

Информация	Знание	Память
Переработка информации (культурная накопительная память)	Усвоение знания (культурная функциональная память)	

Символическое расширение означает отстыковку от первоначального человеческого носителя памяти; психологическая идентификация означает состыковку с новым человеческим носителем. Что происходит при переходе от живой индивидуальной памяти о пережитом опыте к индивидуальной памяти, берущей свои содержания исключительно из культурной памяти? В чем различие между живой памятью об опыте и внешней медийной памятью? Мартин Вальзер дал на этот вопрос пронизательный ответ, написав: «В прошлом, которое у всех нас общее, можно бродить, как посетители ходят по музею. Собственное прошлое недоступно для посетителей»<sup>341</sup>. Недоступно для посторонних, добавим мы, потому что оно не экстернализировано и не объективировано. В качестве подвластной мне «я-памяти» и неподвластной мне «меня-памяти» оно является неотделимой и не выводимой вовне частью нашего «Я». Память об опыте – *инкарнирована*, находится внутри нас; медийная память, напротив, – *экскарнирована*, существует вовне. Отделяясь от живой памяти, медийная память становится доступна для других памятей на новом и равноправном уровне.

Конфликт между памятью о личном опыте и культурной памятью описал Хорхе Семпрун, бывший узник Бухенвальда, в потрясающей сцене своей книги «Писать или жить», убедительно проанализировав при этом различие обеих формаций памяти<sup>342</sup>. Через три

<sup>339</sup> *Shils*, Tradition, 50f.

<sup>340</sup> *Alexander*, Social Construction of Moral Universals, 199.

<sup>341</sup> *Walser*, Ein springender Brunnen, 9f.

<sup>342</sup> *Semprun*, Schreiben oder Leben, 236 – 238.

месяца после освобождения из Бухенвальда Семпрун, находясь в Локарно, пошел в кинотеатр. Как обычно, перед демонстрацией художественного фильма показывали кинохронику. На сей раз на экране возникло то, что Семпрун пережил совсем недавно, но, конечно, еще носил в себе: «Неожиданно после репортажа о спортивных соревнованиях или о какой-то международной встрече в Нью-Йорке я, на секунду ослепленный, был вынужден закрыть глаза. Я опять открыл их, чтобы убедиться, что это не сон, на экране мелькали те же изображения, неотступно. <...>

Это были кадры, снятые в различных концлагерях, которые несколько месяцев назад были освобождены наступающими войсками союзников. Берген-Бельзен, Маутхаузен, Дахау. Среди них – кадры из Бухенвальда, я сразу узнал их.

Точнее, я определенно знал, что их снимали в Бухенвальде, хотя не был до конца уверен, что действительно узнаю их. Еще точнее: я не был до конца уверен, что раньше видел все это сам. И все-таки я это видел. Точнее, я это пережил. С толку сбивала разница между виденным и пережитым».

До того дня Семпруну удавалось избегать подобных экскарнированных визуальных образов. У него сохранялись лишь инкарнированные образы, которые время от времени вспыхивали в нем как «flash backs». Но существовали и другие внутренние образы, которые он мог вызывать по собственному желанию: «они также были во мне, были – несмотря на всю их невыносимость – вполне естественными, словно картины детства». С этими картинами произошло нечто неожиданное: «Внезапно среди тишины этого кинозала в Локарно, где умолкло перешептывание, где воцарилась тишина ужаса и сострадания, а возможно, и тишина возмущения, – эти картины, столь интимно мои, сделались отчужденными, попав на киноэкран. Тем самым они ушли из-под власти моего личного вызова или цензуры, Они перестали быть моей собственностью и моей мукой: смертельные сокровища моей жизни вышли из-под власти моей памяти и цензуры. Они перестали быть моим достоянием, моей карой: смертельные сокровища моей жизни. Они сделались всего лишь – или наконец – крайним, внешним проявлением реального зла – его холодным и вместе с тем жгучим отсветом.

Эти серые, иногда расплывчатые кадры, снятые подрагивающей ручной кинокамерой, приобрели качество безмерной, потрясающей реальности; мои собственные воспоминания не обладали подобной силой. <...> Парадоксальным образом, на первый взгляд показалось, будто ирреальность, отчасти фикция, присущая любому кинематографическому изображению, даже документальному, придала моим самым интимным воспоминаниям необратимую весомость реальности».

Наверняка существует не много текстов, которые с такой наглядностью, подробностью и отрефлексированностью описывают переход от живого инкарнированного воспоминания к экскарнированной медийной памяти. Этот переход драматически обостряется фактом, что речь здесь идет о травматическом воспоминании, которое тем более является неотчуждаемой частью личности, поскольку оно не может быть преобразовано в полностью осознаваемое «я-воспоминание». Кадры кинохроники внезапно делают для Семпруна самое интимное и непонятное чем-то внешним. Его дистанцированность по отношению к кинокадрам, появившимся на экране, оказывается такой же, как у других зрителей в зале. Эти кадры становятся коллективно-анонимным переживанием. Но человек, наряду с этими внешними образами располагающий еще и образами внутренними, подтверждающими то, что он непосредственно пережил, испытывает смятение: самое интимное, принадлежавшее только ему одному, перестает быть таковым, становится чужим, объективируется; одновременно собственное переживание обретает неопровержимо доказательную силу и делается прочной реальностью. Кадры кинохроники «развоплощают» собственный опыт и одновременно «воплощают» его. Собственное прошлое недоступно для посторонних; лишь благодаря материализованному изображению, благодаря символической репрезентации оно

«экскарнируется», становясь таким образом сообщаемым другим. Отныне группа людей, которые могут увидеть эти кадры и вобрать их в собственную память, оказывается безграничной.

## Об асимметрии между памятью жертвы и памятью преступника

Стивен Спилберг, получивший семь «Оскаров» за фильм «Список Шиндлера» (1993), инициировал своим успехом выпуск множества более или менее художественных кинолент, посвященных теме Холокоста. На одном из сайтов можно прочитать, что все эти фильмы заинтересовали широкую публику и сделали значительные кассовые сборы. «С 1997 года лишь в немецких кинотеатрах фильмы о Холокосте посмотрели около пятнадцати миллионов зрителей»<sup>343</sup>. Благодаря такому успеху фильмы о Холокосте не только завоевали заметное место в медийной сфере, но и стали важной частью культурной памяти; особенно молодое поколение черпает из них свои знания о преследованиях евреев и формирует под влиянием этих фильмов свое отношение к данной теме. Чтобы усилить воздействие фактического материала, Спилберг включил в фильм вымышленные сцены и диалоги, а основную часть доходов от фильма направил на создание фонда «Shoah Visual History Foundation», призванного сохранить на видео свидетельства очевидцев, переживших Холокост. Комментируя свой проект в одном из интервью, Спилберг сказал: «мы собрали более пятидесяти тысяч свидетельств на тридцати одном языке из пятидесяти семи стран. Показ материала занял бы четырнадцать лет, а длины видеопленки хватило бы, чтобы опоясать ею земной шар»<sup>344</sup>.

Грандиозный проект съемок и сбора видеосвидетельств не только отвечает потребности наряду с функциональными формами освоения прошлого предоставить возможность людям, пережившим Холокост, самим поведать историю собственной жизни и своих страданий, но и позволяет сохранить их слабеющие живые голоса на бесконечно долгое время. Благодаря видеозаписям, по словам Спилберга, «эти люди даже спустя множество лет после смерти смогут обращаться к будущим поколениям»<sup>345</sup>. Видеосвидетельства, надежно сохраняясь в архиве и перезаписываясь на все более современные носители, преобразуют ограниченную во времени социальную память в долговременную культурную память. Таким образом, они приобретают характер завещания; где бы и когда бы эти свидетельства ни были заслушаны вновь, при их посредстве память одного поколения становится *транспоколенческой* памятью<sup>346</sup>.

Если память жертв Холокоста и память о жертвах Холокоста не только запечатлена в мемориалах, музеях и архивах, но и сохраняется в виде книг, кинокартин и видеопленок, заняв прочное место в культурной памяти, то до сих пор почти отсутствуют воспоминания с точки зрения преступников или воспоминания о преступниках. Некоторые даже приветствуют данное обстоятельство, ибо отсутствие таких воспоминаний сродни тому, что именуется «*Damnatio memoriae*»: ведь акцентированное внимание к отдельным эпизодам из истории преступлений несет в себе опасность невольной монументализации и героизации преступлений национал-социализма, что подтверждается дискуссией вокруг фильма Бернда Айхингера «Бункер» (2004). С другой стороны, асимметрия между многочисленностью вос-

---

<sup>343</sup> <http://www.antisemitismus.net/antisemitismus/debatte/texte/nblatt-03.htm>.

<sup>344</sup> Lappin, Der Mann mit zwei Köpfen, 5.

<sup>345</sup> Ibid.

<sup>346</sup> О видеосвидетельствах см.: Assmann A., History, Memory, Testimony.

поминовениям жертв и отсутствием воспоминаний преступников ощущается теперь, с дистанции шести десятилетий, все острее.

Тот факт, что, по словам Рауля Хильберга, Холокост является в Германии семейной историей, до сих пор нашел лишь слабое отражение в семейной памяти немцев<sup>347</sup>. Если среди людей, переживших Холокост, с возрастом часто проявляется желание записать свои воспоминания, то преступники до сих пор хранят молчание. Правда, имеются признаки того, что после ухода из жизни поколения преступников второе поколение их повзрослевших детей, а затем и третье поколение изменяют эту ситуацию. Если средства массовой информации представляют нацистское прошлое в развлекательных форматах, ориентируясь на сенсационность или героические шаблоны и этим удерживая национал-социализм на отчуждающей дистанции, – в этой связи порой говорится о «кнопизации прошлого»<sup>348</sup>, – то изобразительное искусство, литература и (документальное) кино пробуют сегодня новые подходы к теме вины. Предпосылкой для подобного поворота от экстернализованного к интернализованному рассмотрению вины послужила дальнейшая смена поколений, вызвавшая новые сдвиги в социальной памяти. Поколение преступников уже не представлено ни в семьях, ни в обществе, поэтому «благо позднего рождения»<sup>349</sup> стало всеобщим и нерелевантным; теперь слово взяли потомки. Тема вины, характеризовавшаяся в 1970-е и 1980-е годы неприятием или конфронтацией, а потому не выходящая на первый план, теперь вновь открылась для семейной памяти. Представители второго и третьего поколений видят себя продолжателями семейной истории, изучают ее как такую часть собственной биографии и личности, которая наложилась и продолжает накладывать неосознанный отпечаток на их формирующуюся идентичность. Речь идет об ощущении себя звеном в цепи поколений, что согласуется со следующими словами Ницше: «Ибо так как мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в то же время продуктами и их заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений, и невозможно совершенно оторваться от этой цепи. Если даже мы осуждаем эти заблуждения и считаем себя от них свободными, то тем самым не устраняется факт, что мы связаны с ними нашим происхождением»<sup>350</sup>.

Импульс, раскрывающий ныне все новые аспекты в теме вины, обусловлен именно этим биографическим осознанием тяжелой цепи, которая связывает поколения и из которой отдельный человек не может высвободиться, опираясь только на собственные силы и по собственной воле. Образ этой цепи возникает в художественных произведениях, которые обращаются к предыстории и последствиям нацистского режима, чтобы посредством исторической реконструкции и художественного воображения перевести бессознательное, тяготящее наследие в сферу осознанной и положительной традиции. В книге «На примере моего брата» Уве Тимм описал, как в обществе происходило падение отцовского авторитета – ключевое переживание для поколения 68 года: «Буквально в один день большие, взрослые сделались маленькими. Опыт, который я разделил со многими из моих сверстников. Наверное, существует связь между этим опытом и антиавторитарным движением студенческого бунта, направленного против поколения отцов»<sup>351</sup>.

Он пишет также, что национал-социализм, исчезнув после войны из публичной жизни вместе с падением авторитета отцов, переместился в семейную сферу: «Утратив командную власть в публичной жизни, они могли теперь командовать только у себя дома, в его четырех

<sup>347</sup> Здесь следует различать самообозначение и обозначение, сделанное другими. Говоря о немцах, жертвы имеют в виду нацистов; немцы же, говоря о нацистах, всегда имеют в виду других.

<sup>348</sup> Knopp, Geschichte im Fernsehen. (Гвидо Кноп – автор популярных исторических телепередач. – Прим. переводчика.)

<sup>349</sup> Слова Гельмута Коля из речи, произнесенной в израильском кнессете, 1984 год. – Прим. переводчика.

<sup>350</sup> Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil, 229f.

<sup>351</sup> Timm, Am Beispiel meines Bruders, 68f.

стенах»<sup>352</sup>. Если сопротивляться раскомандовавшимся отцам было сравнительно просто, то сложнее обстояло дело с семейными тайнами или погибшими отцами, чьи убеждения и ценности подспудно вошли в семейное наследие.

Романы вроде тех, что написали Уве Тимм, Таня Дюкерс, Штефан Ваквиц, Дагмар Лейпольд, и фильмы вроде тех, что снял Мальте Лудин, обращались к семейным тайнам и obsessions. Подобные книги и фильмы преобразовывали цепь неосознанной передачи традиции от поколения к поколению в формы эмотивной и когнитивной проработки и дистанцирования<sup>353</sup>. Благодаря художественному воплощению приватные проблемы объективировались, что для автора означало обретение необходимой дистанции по отношению к теме, а читателям предоставляло возможность осмыслить собственную историю в свете такого рефлексивного подхода. Индивидуальные переживания и идиосинкразии, получив обобщенное эстетическое выражение, становились общедоступными и сопоставимыми с собственным опытом; в фикциональных текстах находила отражения реальная биография. Художественные и автобиографические попытки осмысления немецкой вины весьма показательны, поскольку они позволяли обрести язык тому, что столь долго оставалось немым, как это было с воспоминанием о страданиях, которые дали импульс для мемориального дискурса и сдвигов в памяти, позволивших рассказать о новых историях травматического характера. По окончании восьмидесятиминутного фильма Мальте Лудина следует дискуссия, которая занимает больше экранного времени, чем сам фильм. Искусство не только является средством, замещающим воспоминание; оно, как показывает пример Гюнтера Грасса, дает социальный импульс для высвобождения заблокированных воспоминаний. В этом проявляется тенденция, позволяющая хотя бы отчасти устранить асимметрию между памятью жертв и памятью преступников, чтобы перекинуть мосты через провалы, разделяющие различные формации памяти: с помощью искусства приватные воспоминания становятся частью социальной и культурной памяти; индивидуальная и коллективная память встречаются друг друга, вступают в соприкосновение и пересекаются.

---

<sup>352</sup> *Timm*, Am Beispiel meines Bruders, 69.

<sup>353</sup> *Timm*, Am Beispiel meines Bruders; *Dückers*, Himmelskörper; *Wackwitz*, Ein unsichtbares Land; *Leupold*, Nach den Kriegen; *Ludin*, 2 oder 3 Dinge.

## 9. Мемориальные места в пространстве и во времени

Особой задачей мемориальных мест в пространстве и во времени является возвращение тех или иных событий прошлого в настоящее. Подобное осовременивание прошлого происходит в определенной пространственной локализации за счет «устойчивых форм сохранения», а во времени – за счет «устойчивых форм повторяемости»<sup>354</sup>. Обе базовые формы взаимно дополняют друг друга; благодаря им коллективная и культурная память может из поколения в поколения служить предметом индивидуального переживания и воспоминания. В данной главе мы вновь обратимся к тем характерным пересечениям индивидуальной и коллективной памяти, которые к тому же стали нормативным компонентом политического самопредставления и исторической политики. Сначала мы остановимся на мемориальных местах, локализованных в пространстве, а затем перейдем к памятным датам.

Люди запечатлевают собственные воспоминания не только в знаках или предметах – тем же целям может послужить определенное место: жилая комната, двор дома, площадь, город и ландшафт. Тот, кто по истечении долгого времени навещает такие места, становится туристом, посетившим собственное детство и юность, встретившим спустя десятилетия самого себя, как это произошло с Гюнтером Грассом, который вновь вдыхал запах школьных коридоров или слушал ленивый плеск Балтийского моря в рыбацкой деревушке Брезен. Такие места, значимые для индивидуальной биографии, мы именуем «*lieux de souvenir*», в отличие от «*lieux de mémoire*», о которых пойдет речь дальше. Таким образом, мы переходим от носителей индивидуальной памяти к носителям памяти коллективной.

Культурная память, сберегаемая для будущего, хранится не только в библиотеках, музеях и архивах – она привязана и к определенным топографическим координатам. Эта часть культурной памяти недвижима, ее нельзя перемещать; нужно самому совершить путешествие, чтобы соприкоснуться с ней. Действительно, со времен Античности возникла потребность в путешествиях по «аутентичным местам», непосредственно связанным с выдающимися личностями или историческими событиями. Крестоносцы, отвоевывавшие Святую землю у мусульман, паломники, идущие поклониться мощам своих святых, туристы, фотографирующиеся на фоне пирамиды Хеопса или мавзолея Тадж-Махал, и, наконец, группы израильских юношей и девушек, которые, приезжая в Аушвиц, накидывают на себя полотнище государственного флага, как бы удостоверяя собственную идентичность, – все они исходят из того, что определенное место является зоной контакта между настоящим и прошлым, что это место открывает таинственный доступ к ушедшему миру. У Павсания упоминаются места, где якобы можно было спуститься в преисподнюю. Одиссей получает от Кирки точное указание места, где он может спуститься в царство мертвых. Такие места связывают пространство и время, настоящее и прошлое.

«Велика сила памяти, присущая месту» – эта фраза Цицерона в концентрированном виде выражает значимость места для памяти<sup>355</sup>. Размышляя о локальных измерениях памяти, следует начать с различия между понятиями «*пространство*» и «*место*». Пространство проникнуто духом исследовательской, планомерной деятельности человека; пространство измеряют, картографируют, структурируют и преобразуют. Пространство свободно, с ним можно что-то сделать, его можно обустроить и перестроить. Противоположностью абстрактного пространства как сферы человеческого планирования, созидания и покорения служит конкретное место, где уже действовал человек. Такое место индивидуализировано своим именем (топонимом) и историей. Место в отличие от пространства связано с челове-

<sup>354</sup> Luhmann, Gleichzeitigkeit und Synchronisation.

<sup>355</sup> Cicero, De finibus, 394 – 396. См. раздел о месте как медиаторе памяти в: Assmann A., Erinnerungsräume, 298 – 339.



скими судьбами, переживаниями, воспоминаниями, которые отчасти проецируются на него посредством памятников<sup>356</sup>. Понятие пространства содержит в себе потенциал планирования, нацеленный в будущее; понятие места несет в себе знание, относящееся к прошлому.

## Мемориалы

Здесь возможно лишь очень фрагментарно коснуться огромной сферы, поэтому ограничимся мемориалами Холокоста, которые после 1990 года, интегрировав концепции, разработанные на западе и востоке страны, появились в объединенной Германии. В результате объединения Германии национальные мемориалы ГДР были преобразованы и на основе принятой в 2000 году концепции относительно федеральных мемориалов включены в состав базовых учреждений культуры ФРГ наряду с театрами, народными университетами и музеями. Фолькхард Книгге, директор мемориального комплекса Бухенвальд и Миттельбау-Дора, указывая на ряд историко-политических событий недавнего времени – учреждение президентом Германии Романом Герцогом в 1996 году Дня памяти жертв Холокоста, решение бундестага от 25 июня 1999 года о сооружении в Берлине центрального Мемориала в память об убитых евреях Европы и принятие в 2000 году концепции относительно федеральных мемориалов, – охарактеризовал эти мероприятия в целом как «национализацию негативной памяти»<sup>357</sup>. К этому он добавил, что такая «национализация» обусловлена не целостным политическим решением, а рядом партикулярных и отчасти противоречивых интересов и инициатив. В демократическом обществе национальной памяти предшествует множество партикулярных групповых памятей, которые лишь интегрируются национальной памятью. Эта институционализация и национализация негативной памяти, подчеркивает Книгге, «является в историческом плане новой, беспрецедентной, а по сравнению с другими странами – довольно уникальной»<sup>358</sup>. Новым здесь оказывается то, что память обращена не к *страданию*, пережитому в результате преступления, а к самому *совершённомu преступлению* и к принятию *ответственности* за преступление. Негативная память – это память преступника, а не память жертвы.

В традиционных мемориалах воздают дань памяти основателям собственной культуры и выдающимся деятелям ее прошлого, чтобы возвысить настоящее. Такова положительная, смыслообразующая функция мемориалов независимо от того, идет ли речь о приятном, величественном или ужасном прошлом. Память о распятии на Голгофе, о мученичестве святых и о жертвах сражения не менее героична и нормативна, чем память о выдающихся политиках или деятелях культуры, играющих роль образца для подражания. Нормативная значимость присуща любому месту, где свершались великие деяния или претерпевались великие страдания людьми, играющими роль идеала. Гонения, казни и поражения могут преобразовываться памятью в положительный нарратив, несущий в себе императивное послание. Травматические места, поддерживающие негативную память, отличаются от мемориалов не тем, что с ними связаны неприятные или приятные события, а тем, что первые сопротивляются положительному смыслополаганию. Религиозная или национальная память насыщены кровью и жертвами, но это память о *пережитом*, а не *совершённом* насилии, за которое необходимо *нести ответственность*. Пережитое страдание может носить положительный смысл и участвовать в формировании коллективной идентичности.

<sup>356</sup> Csáky, Stachel, Verortung von Gedächtnis; о памятниках см. сборник, изданный Академией искусств: Denkmale und kulturelles Gedächtnis.

<sup>357</sup> Knigge, Nachwort // Knigge, Frei, Verbrechen erinnern, 443.

<sup>358</sup> Ibid., 444.

Превращение концлагеря Бухенвальд в политический мемориал служит иллюстрацией того, как травматическое место может стать местом почитания памяти героев. Власти ГДР приняли решение, которое сегодня кажется немыслимым: мемориал соорудили на горе Эттерберг под Веймаром, в пяти километрах от аутентичной территории концлагеря. Архитектурно-скульптурная композиция и символическое послание выглядели тем эффективнее, чем меньше они основывались на исторических реалиях. Скульптор Фриц Кремер, разработавший концепцию мемориала, выразил ее тремя словами: «Жертва. Свершение. Восхождение». Эти слова являются ключом к героическому нарративу, отражая суть замысла. Посетитель входит через ворота и шествует по аллее, обрамленной стелами и текстами, вглубь мемориала, чтобы затем подняться на «Башню свободы», которая высится над окрестностями Эттерберга. Мемориал представляет собой «секуляризованную, политическую версию пути духовного преображения»; последняя трактует историю в духе, приемлемом для коммунистического режима ГДР, и одновременно содержит в себе скрытые мотивы страданий Христа (аллея как эквивалент Крестного пути с его остановками) и символику воскресения (башня как эквивалент Вознесения).

Хорхе Семпрун, бывший политический узник Бухенвальда, которого в 1945 году в кинотеатре потрясли хроникальные кадры освобождения концлагеря, ответил в 1960 году категорическим отказом на приглашение, полученное в Восточном Берлине, посетить этот мемориал: «На протяжении пятнадцати лет я пытался не чувствовать себя уцелевшим, мне удалось не стать членом какого-либо объединения бывших депортированных. Мне всегда внушали ужас поездки, организованные для бывших депортированных и членов их семей по мемориалам, воздвигнутым на месте прежних концлагерей». Семпрун шокировал собеседников рассказом о своем желании: «следовало бы предоставить концлагерь медленному воздействию природы, леса, его корням, дождям, сезонным эрозиям. Пусть бывшие строения неудержимо зарастут дикой чащей, среди которой когда-нибудь, возможно, обнаружат тогдашний концлагерь»<sup>359</sup>.

Особый мемориал находится на территории прежней центральной следственной тюрьмы Министерства госбезопасности в Берлине – Хоэншенхаузена. Бывшие заключенные настояли в 1990 году на создании здесь мемориала. С 1992 года территория тюрьмы находится под охраной как исторический памятник, с 1994 года сюда открыт доступ для посетителей. Здесь же ведутся исследования по истории тюрьмы Хоэншенхаузен с 1945 по 1989 год. Выставки, различные мероприятия, публикации обстоятельно знакомят общественность с методами и последствиями политических репрессий, которые практиковались режимом коммунистической диктатуры. На примере этой тюрьмы рассказывается также о системе политической юстиции<sup>360</sup>. Этот мемориал отличается от мемориалов Холокоста тем, что преступники, служившие в ГДР доносчиками или работавшие в системе юстиции, не намерены скрывать свое прошлое, а активно и громко протестуют против обвинений. Этот мемориал демонстрирует, что ожесточенная борьба за право трактовать историю все еще продолжается.

## Травматические места

После двух мировых войн и Холокоста места, где осуществлялось массовое насилие и истребление людей, определяют мемориальный ландшафт Европы. В отличие от нейтральных территорий, где сооружаются те или иные исторические памятники, травматическое место многослойно пронизано различными и неоднозначно трактуемыми воспомина-

<sup>359</sup> Semprun, In den Wind gestreut, Bd. 2, 92.

<sup>360</sup> [http://www.stiftung-hsh.de/document.php?cat\\_id=CAT\\_163&special=0](http://www.stiftung-hsh.de/document.php?cat_id=CAT_163&special=0).

ниями. Дискурсивные стратегии смыслополагания, историзации, релятивизации упираются здесь в свои ограничения. Отсюда возникают конфликты и недовольство. Культурный императив памяти о травмах предполагает консервацию и музезализацию травматических мест, что делает невозможной эстетическую репрезентацию зверств Третьего рейха и их кодировку в виде определенного послания; все это привело в последние годы к разработке совершенно новых концепций в сфере культуры памяти. Из-за многообразия инноваций ограничусь лишь несколькими примерами.

Художница из Гамбурга Зигрид Зигурдссон (Sigrid Sigurdsson) видит свою главную задачу не в том, чтобы заменить живое воспоминание произведением искусства, архитектуры или другими символическими знаками. Она считает себя как бы акушеркой, которая способствует рождению коммуникативной памяти, помогает гражданам осуществлять мемориальную работу с привязкой к местным событиям, сохранять память об этих событиях, развивать сетевые структуры. Так появился проект «Мемориал концентрационного лагеря Брауншвейг-Шилльштрассе», который был представлен общественности в 2000 году. Мемориал включает в себя смотровую площадку в виде подеста, а также «Открытый архив», где жители Брауншвейга, местные инициативные группы, общественные объединения, учреждения могут хранить материалы мемориального, биографического характера или записи собственных размышлений. С 1997 года в архив поступило более семидесяти специальных кассет, содержащих эти материалы. Эффект публичности достигается тем, что некоторые из материалов попеременно вывешиваются на памятных панелях стены, обрамляющей мемориал. Зигурдссон превратила мемориал в центральный пункт мемориальной сетевой структуры города Брауншвейг. Здесь императив поминовения адресован не политикам или художникам – он реализован как гражданский общественный проект<sup>361</sup>. Зигурдссон называет свои «Открытые архивы», организованные и в других городах, «искусственными живыми существами, которые, подобно саду, требуют ухода, чтобы сохранять свою интерактивность. Они не могут существовать бесконечно, однако, состоя преимущественно из рукописей и оригиналов, они всегда будут живым свидетельством какого-то фрагмента времени»<sup>362</sup>.

В ходе дебатов вокруг строительства центрального берлинского памятника замученным евреям Европы Марианна Авербах, еврейский историк, сказала: «Вся страна – мемориал!» Именно эту мысль выразила Зигрид Зигурдссон в другом проекте под названием «Германия – мемориал – задача для исследования» (1996). Она выяснила, что в Германии до сих пор не имелось карты, на которую были бы нанесены все места, связанные с преступлениями национал-социализма. Вместе с историком она нанесла на карту Германии в границах на 31 декабря 1937 года (такие карты до сих пор есть в свободной продаже) все нацистские концлагеря и тюрьмы, существовавшие с 1933 по 1945 год. Черные метки показывают скопления и рассеяние бывших мест, где творились злодеяния, что свидетельствует о масштабах системы национал-социалистического террора, порой распространявшейся и на обычные жилые кварталы. Этот проект к нынешнему времени стал разросшимся открытым цифровым архивом, сводящим в большую сетевую структуру как научные исследования, так и коммуникативную мемориальную работу<sup>363</sup>.

Чтобы дать представление о многообразии травматических мест, укажу на четыре аспекта.

### *1. Травматические места обладают особой «антеической магией»<sup>364</sup>.*

<sup>361</sup> [http://www.braunschweig.de/kultur/museen/gedenkstaettenkonzept\\_vernetztes.html](http://www.braunschweig.de/kultur/museen/gedenkstaettenkonzept_vernetztes.html).

<sup>362</sup> <http://www.keom.de/denkmal/sigurdsson.html>.

<sup>363</sup> <http://www.keom.de/denkmal/impressum.html>.

<sup>364</sup> Понятие «антеическая магия» предложено искусствоведом Аби Варбургом применительно к соприкосновению с

Помимо информации, которую предоставляют музеи и архивы (содержательно не всегда связанные с территорией своего расположения), от места исторического события, где происходило массовое уничтожение людей, ожидается особое эмоциональное воздействие. Это отвечает, как мы уже видели, древней готовности паломников или людей, путешествующих с образовательными целями, подкрепить свои исторические знания живыми субъективными впечатлениями. Чувственная конкретика и аффективный колорит призваны углубить чисто когнитивное восприятие минувших событий, превращая его в личный опыт.

Рут Клюгер писала о посетителях Аушвица: «Тот, кто надеется здесь что-то найти, уже привез это в своем багаже»<sup>365</sup>. Багаж бывших узников Аушвица, возвращающихся на место пережитого ужаса, совсем иной, чем у людей, почерпнувших свои знания об этом концлагере из книг и фильмов. Багаж людей, не испытавших жизнь в концлагере на личном опыте, несравнимо легче, чем у бывших узников с их собственными воспоминаниями, привязанными к данному месту. Можно себе представить, что чем легче багаж, тем сильнее ожидания от впечатлений, которые производит непосредственное место событий. То, что человек не может принести с собой, компенсируется мнемонической энергией, апеллятивной силой, которая присуща месту исторического действия. «Антеическая магия» воздействует через аутентичность, приписываемую этому месту исторического действия. Впрочем, пользоваться категорией аутентичности ныне не так просто. Существовавшее ранее четкое противопоставление понятий «аутентичность» и «инсценированность» или «инсценирование» теперь заменено представлением об «инсценируемой аутентичности»<sup>366</sup>. Отсюда вытекает второй пункт.

## 2. Травматические места одновременно аутентичны и инсценированы.

Они существуют в промежуточном пространстве между аутентичностью и инсценировкой, между консервацией и реконструкцией. Ведь в отличие от мемориалов и музеев преобразованные памятные места испытывают на себе воздействие парадокса: консервация во имя сохранения аутентичности неизбежно ведет к потере аутентичности. Сама консервация изменяет памятное место, заменяет его неким эрзацем. Иначе и быть не может. Ведь для репрезентации сохраняется лишь малая часть материальной субстанции концентрационного лагеря, которая подлежит ремонту, обновлению или замене. Со временем речь все меньше идет о самих реликтах и все больше просто об индексированности данного места: «здесь некогда находился...».

Кто слишком уповает на мнемоническую силу места, рискует спутать памятное место, преобразованное для нынешних экскурсантов, с реальным историческим местом содержания заключенных. «Однажды я посетила Дахау, поскольку этого захотели мои американские друзья, – пишет Рут Клюгер. – Там все было чисто, ухожено, и требовалось гораздо больше фантазии, чем это бывает у обычных людей, чтобы представить себе, что здесь происходило сорок лет тому назад. Камни, доски, бараки, плац для построения. Древесина пахнет свежо и терпко, по просторному плацу разгуливает ветерок, а бараки выглядят прямо-таки гостеприимно. Что тут может прийти в голову, какие ассоциации? Скорее туристический кемпинг, нежели мучения и пытки»<sup>367</sup>.

С точки зрения очевидца, который хорошо помнит мучения и пытки, это место не только не обладает мнемонической силой – в своем нынешнем виде оно мешает воспоминаниям. У Рут Клюгер музеефикация памятного места вызывала «прикрывающие воспоминания» (*Deckerinnerungen*). Чтобы избежать фальсификации, необходимо разрушить иллю-

историческими реликтами, которые излучают «мнемоническую энергию». Антей – гигант из греческой легенды, черпавший силу от прикосновения к земле. Гераклу удается лишить его силы, оторвав от земли.

<sup>365</sup> Klüger, *Weiter leben*, 75.

<sup>366</sup> Название аспирантского семинара в университете Хильдесхайма.

<sup>367</sup> Klüger, *Weiter leben*, 77.

зию непосредственной наглядности. Необходимо отчетливо продемонстрировать различие между местом, памятным для жертв, и мемориалом, адресованным туристам, которые всегда могут перескочить момент эмпатии; лишь в таком случае удастся мобилизовать аффективный потенциал памятного места, не допуская «слияния точек зрения» и иллюзорной идентификации с чужой ролью.

*3. Травматическое место является палимпсестом.*

Время не проходит бесследно и для травматического места. Хотя определенные исторические события достигали здесь своей кульминации и заканчивались катастрофой, история продолжалась, а ее «слои» накладывались один на другой. Как вспоминает Козеллек, в Аушвице по окончании войны находились военнопленные, захваченные Советской Армией; позднее в советские спецлагеря Бухенвальд и Заксенхаузен отправлялись диссиденты и критики коммунистического режима. Теперь тот период, когда власти стремились превратить травматические места вроде Аушвица или Бухенвальда в мемориалы с однозначным политическим содержанием, завершилось. Ныне все больше выявляется их историческая многослойность, включающая в себя разные перспективы памяти очевидцев и полемику их голосов.

*4. Сверхдетерминированность и мультиперспективность травматического места.*

В отличие от символических смысловых конструкций, какими являются музеи и мемориалы, память места характеризуется нередуцируемой сложностью и отсутствием единства. Комплексность, сложность обусловлена тем, что одно и то же место контаминирует различные аффекты. Концлагерь и фабрика смерти, насквозь пронизанные памятью о пережитых страданиях, служат для одной группы бывших узников свидетельством и залогом объединяющего их опыта. Для других бывших узников и их детей, потерявших здесь своих родных и близких, это место воспринимается прежде всего как кладбище. Те, у кого нет непосредственной личной связи с миллионами жертв, видят перед собой туристический объект с музейно-мемориальным комплексом, где устраиваются выставки и экскурсии. Представители религиозных или политических групп совершают своего рода паломничества на место мученической гибели своих выдающихся представителей. Главы государств рассматривают историческое место действия как сцену для публичных заявлений идеологического характера, для предостережений и призывов. Для историка это место остается археологической территорией, где продолжается поиск и сохранение следов прошлого. Памятное место вмещает в себя все, что люди здесь ищут, все, что посетители знают о нем, все, что их связывает с этим местом. При всей материальной конкретности оно предъявляет свой смысл в большом многообразии, позволяя увидеть себя в самых разных перспективах.

Историческое место представляет собой промежуточное пространство; попадая в него, нельзя полностью довериться магии аутентичности, но оно не поддается и однозначному символическому оформлению. В отличие от других памятников, мемориалов и мемориальных ритуалов, память травматического места не исчерпывается «функцией формирования идентичности для жертв»<sup>368</sup>. При всем символическом расширении и использовании историческое место действия с его скудными материальными следами прошлого неизменно есть нечто иное, чем только лишь символ, а именно – оно есть как таковое. Если культурное символическое оформление может быть привнесено или снова удалено, то само историческое место проявляет по отношению к долговременной памяти устойчивость, выходящую за рамки памяти людей, переживших катастрофу, за рамки памяти отдельной нации и всей Европы.

---

<sup>368</sup> Цитата из работы Козеллека «Kriegerdenkmale».

## Память и забвение

По уже упомянутому договору об объединении Германии, состоявшемуся в 1990 году, мемориалы ГДР перешли на попечение нового государства. В них, как и в «старых землях» ФРГ, работают профессиональные специалисты по мемориальной культуре, которые осуществляют связанные с этими местами культурно-исторические проекты сохранения мемориалов и просветительно-воспитательные программы. Но так обстоит дело далеко не везде, поэтому я хочу привести другой пример, наверняка имеющий множество аналогий. На концлагерь Гузен, находившийся неподалеку от Маутхаузена, обратил мое внимание молодой австрийский художник, выросший в этих краях<sup>369</sup>. С 1940 по 1945 год в Гузене содержались политические заключенные и депортированные евреи; тридцать семь тысяч заключенных погибли от изнурительного труда, бесчеловечных условий содержания и пыток, треть из них – евреи. Веб-страница гражданской инициативы сообщает, что здесь произошла крупнейшая гуманитарная катастрофа XX века на территории Австрии<sup>370</sup>.

В данном случае работали непрофессионалы, поскольку, в отличие от соседнего концлагеря Маутхаузен, в Гузене нет мемориала<sup>371</sup>. Единственное, чем был отмечен Гузен, – это памятник, установленный в 1962 году узниками и родственниками погибших на приобретенном ими участке земли. В остальном это место хотя и не заросло дикой травой, как хотелось Хорхе Семпруну, но полностью преобразилось. После войны здесь развернулось жилищное строительство. Взамен лагерных бараков появились идиллические коттеджи с цветущими палисадниками вдоль тихой дороги. Художник, росший здесь в 1980-е годы, ничего не знал об истории поселка, которая была полностью вытеснена из социальной памяти. Лишь в 2004 году, когда открылся мемориально-информационный центр в Гузене, он узнал о существовании концлагеря. «Моя музыкальная школа находилась в бывшем эсэсовском кухонном бараке. А здание, где я на наших праздничных стрелковых соревнованиях впервые взял в руки винтовку, раньше служило эсэсовским тиром».

Спустя шестьдесят лет после освобождения лагеря его историей интересуются уже не только бывшие узники или родные и близкие погибших, но и члены общественных или творческих объединений. Они стремятся сохранить живую память очевидцев и их родственников, превратив ее в культурную память следующих поколений. Средством, с помощью которого место забвения сделалось местом поминовения, стали наушники. Аудиоинсталляция, скомпонованная из рассказов очевидцев, информирует посетителей поселка о концлагере, существовавшем на его территории. Проект «аудиогид по Гузену» как бы создает временной коридор между непримечательным настоящим, скрывающим исторические следы, и травматичным прошлым, возвращенным нашей памяти. Живой рассказ очевидцев, дополняемый звуковой инсталляцией, переносит посетителей на прежнее место действия, где с помощью акустических сигналов возникает современный мемориал. Здесь, где аутентичность редуцирована до чистой индексивности («это было здесь») и где зрение вынуждено преодолевать рожденную временем многослойность, слух прокладывает кратчайший путь к прошлому. Поэтому инсталляция имеет подзаголовок: «Вы слышите то, что уже невозможно увидеть».

---

<sup>369</sup> Благодарю Кристофа Майера и его проектную группу «Так называемый филиал концлагеря» за предоставленную информацию.

<sup>370</sup> [www.gusen.org](http://www.gusen.org).

<sup>371</sup> *Perz, Mauthausen*, 195 – 208.

## Травматические годовщины

26 апреля 2003 года отмечалась годовщина события, о котором помнили немногие. На соборной площади Эрфурта состоялась траурная церемония, прошла минута молчания. В 10 часов 45 минут зазвонили колокола; именно в этот момент год тому назад в эрфуртскую гимназию имени Гутенберга вошел ее вооруженный ученик Роберт Штайнхойзер, закрывший лицо маской, и расстрелял шестнадцать человек. Ступени школьной и соборной лестницы были украшены цветами. Средства массовой информации, сообщив о траурной церемонии, напомнили всей стране о событии, разыгравшемся в Эрфурте. Те, кто видел ее только на телеэкране или прочитал о ней в газете, имел все-таки возможность вспомнить о ней. Иначе обстояло дело для людей, которых трагедия коснулась лично; они не просто участвовали в церемонии и вспоминали, а переживали эту катастрофу заново. Телевизионная картинка запечатлела, как скорбящие вновь испытывали физическое потрясение, будто выстрелы прозвучали только вчера. Траурная церемония в Эрфурте прошла под знаком поминовения погибших. Многие культуры по-особому отмечают именно первую годовщину смерти покойного – например, сооружением могильного надгробия или соответствующим ритуалом. Так, кадиш, еврейская поминальная молитва, должна ежедневно произноситься сыном умершего на протяжении года. Эти ритуалы придают определенную устойчивую форму аморфной, подверженной разрушению, изменчивой динамике эмоций, чувству скорби. Здесь можно говорить о магии дат, воздействующей на психику: вновь острой болью дает о себе знать старая рана; пережитые эмоции, которые со временем отодвигаются разными проблемами далеко на задний план, в день годовщины неожиданно возвращаются с прежней силой. Но эрфуртская годовщина стала чем-то большим, нежели поминальный ритуал. Траурная церемония не только знаменовала собой индивидуальную и социальную травму, пережитую учителями, школьниками и их родителями, – она легла мрачной тенью на весь город. В этом смысле траурная церемония выполняла еще одну психосоциальную функцию: она была призвана придать определенную ритуальную форму гнетущим и вместе с тем диффузным чувствам ужаса, гнева, вызванным тяжелым несчастьем, чтобы артикулировать эти чувства в определенном социальном поле и одновременно не выпустить их за некоторые рамки. В последующие годы траурная церемония в связи с данным травматическим событием, вероятно, не повторится в прежних масштабах. Для полномасштабного повторения необходимы дополнительные предпосылки. Календарная дата может стать периодически отмечаемой годовщиной лишь в том случае, если воспоминание о произошедшем событии неразрывно связано с идентичностью социальной группы.

Это подтверждается сравнением с другим травматическим событием, которое также произошло 26 апреля. Речь идет о чернобыльской катастрофе 1986 года. В 2003 году отмечалась ее семнадцатая годовщина. Дата не круглая, поэтому для СМИ она оказалась довольно маргинальной. Но все-таки телевизионный канал «Arte» показал часовой документальный фильм об аварии на атомном реакторе и ее последствиях, а еженедельник «Spiegel» опубликовал статью Хенрика М. Бродера об отдаленных последствиях этой «тяжелейшей аварии в истории техники». Пока неясно, обретет ли данное травматическое событие форму упорядоченной социальной коммеморации. Мы все еще имеем дело с латентной социальной памятью, которая, возможно, проявится в виде учрежденного памятного дня. Похоже, для этого недостаточно круглой даты в 2006 году. Необходимо, чтобы сформировалось мемориальное сообщество, не только связывающее с этой датой свои специфические проблемы и отчетливый публичный призыв, но и способное придать своему призыву обобщенную форму с ее институциональным закреплением. Люди, ответственные за чернобыльский реактор и решавшие проблему в режиме секретности, были мало заинтересованы в привлечении к

ней широкого общественного внимания и в соответствующем напоминании о катастрофе, поэтому приходится ждать, откуда может последовать инициатива относительно закрепления памяти о ней.

Иначе обстоит дело с травмой, пережитой Нью-Йорком. 11 сентября 2001 года, день террористической атаки на Всемирный торговый центр и Пентагон, в результате которой погибло около трех тысяч человек, отмечался большими траурными церемониями, первоначально уже спустя полгода – 11 марта 2002 года, а затем в первую годовщину. Эта дата может стать для Америки вторым национальным памятным днем наряду с 4 июля, когда празднуется День независимости. На обложке журнала «Economist», вышедшего 11 сентября 2002 года, стояло единственное слово – «Remember». Есть все признаки того, что этот императив (подобно еврейскому «Zakhor» в связи с Холокостом) сохранит свою силу на долгое будущее, обретя форму упорядоченной коммеморации. Помимо многократного, широкого и настойчивого обращения документалистов, посвятивших 11 сентября 2001 года свои исследования, книги и кинофильмы, эта травма вызвала волну художественных произведений, а также длительную общественную дискуссию о значимости произошедшей трагедии, которая признается исторически пороговым событием. Речь идет о том, что новое тысячелетие по-настоящему началось именно с этой даты. Она закрепились не только во времени, но и в пространстве. «Ground Zero», место трагического события на юге Манхэттена, превращается в мемориал с отчетливо выраженной национальной символикой. Архитектор Даниэль Либескинд спроектировал рядом с четырьмя прилегающими зданиями стеклянную башню, которая насчитывает в высоту 1776 футов (в 1776 году была подписана Декларация независимости США). Тем самым травматическое место оказывается связанным с посланием триумфального характера, ответом на вызов американской демократии, победным символом и жестом национального самоутверждения. Обе войны, которые вел президент Буш, еще сильнее впечатали в историю глобальную значимость этой даты

Приведенные примеры травматических годовщин – Эрфурт, Чернобыль, 11 сентября – свежи в том смысле, что здесь еще живы непосредственные очевидцы событий. Это значит, что внешние темпоральные конструкции и психодинамические ритмы еще находятся по отношению друг к другу в неустойчивом взаимодействии. Абстрактная логика дат и годовщин еще корреспондирует для очевидцев и пострадавших с динамикой внутренних потрясений. Пример Хелены Янечек свидетельствует о том, насколько тонка мембрана, отделяющая в памяти переживших травму людей прошлое от настоящего, и насколько легко она может прорваться в памятные дни. Хелена рассказывает, как сопровождала мать, решившую посетить Аушвиц. Они еще не достигли цели, как в варшавском отеле разрывающуюся мать неожиданно свалил сердечный приступ. Это было 25 августа 1993 года; как услышала дочь, ровно пятьдесят лет назад мать попрощалась со своими родителями и братом Ежи, оставшимися в гетто. В тот день она поссорилась с родителями, поскольку было известно, куда всех отправляют, и прокричала им, что сама она не собирается гореть в печи. После этого она ушла и уже больше никогда не видела своих родных<sup>372</sup>.

В качестве следствия травматического события годовщины выполняют комплексную функцию: они придают травме определенную форму, канализируя этим скорбь. Посредством более или менее регулярных повторений годовщины стабилизируют воспоминание, предлагая смыслополагающие и идентификационные возможности, а также нацеленные на будущее императивы действия для следующих поколений. Но для этого травматическому событию должна приписываться достаточная социальная, политическая или культурная значимость. Данную задачу берут на себя активисты мемориальных сообществ, обеспечивающие за счет соответствующего дискурса включение воспоминаний в долговременную

<sup>372</sup> Janeczek, Lektionen des Verborgenen, 14.



память. Смена поколений и особенно замена живой памяти-опыта на медиальную память трансформируют мемориальную динамику самым радикальным образом. С помощью годовщин воспоминание может реактивироваться и обновляться не только через десятилетия, но даже через столетия. Событие, утратившее всякую связь с личностным опытом, переносится на некий абстрактный коллектив, претерпевая при этом символическое и мифическое обобщение. В этом процессе индивидуальное воспоминание превращается в коллективную коммеморацию. Годовщины также являются важным пересечением между индивидуальной и коллективной памятью.

## **Воспоминание как повторение – память между мифом и историей**

Обычно принято различать два модуса времени: линейное время истории и циклическое время природы или мифа. То, что необратимо и навсегда исчезает в одном времени, с высокой степенью обязательности возвращается в другом. Историческому прошлому, ушедшему окончательно, противостоят темпоральная конструкция вечного возвращения одного и того же в мифах и ритуалах, а также периодическое обновление природных явлений каждой весной. Наряду с линейным временем истории разворачивается не только циклическое время природы или мифа, но и периодическое время воспоминаний. То, что отодвигается линейным временем на все более удаленную дистанцию, а потом исчезает вовсе, периодическим временем возвращается через определенные интервалы и актуализируется вновь.

Коммеморация является периодическим воспоминанием, которое стабилизируется посредством годовщин; этим оно переносится на неограниченное количество носителей и на любую протяженность во времени. Спонтанность и ненадежность воспоминания приобретают в коммеморации внешние опоры в виде ритуалов и символов. «Все ритуалы имеют повторяющийся характер, – пишет Пол Коннертон, – и повторение автоматически предполагает непрерываемую связь с прошлым. Но существует особый класс ритуалов, который обладает направленным назад и календарным характером»<sup>373</sup>. Именно это и подразумевается под повторяемостью: содержание и способ повторов должны иметь хотя бы определенные рамки. Коммеморация, стабилизируемая посредством годовщин и повторов, может склоняться либо к полюсу истории, либо к полюсу мифа в зависимости от того, происходит актуализация минувшего события скорее в виде исторического воспоминания или же в виде мифического обновления. Имеем ли мы дело с воспоминанием или обновлением, зависит от того, направлена ли ритуальная коммеморация на преодоление различия между прошлым и настоящим или же нет. Речь может идти также о преодолении различия между историческими событиями. Такой была форма, посредством которой иудаизм преобразовывал историю в миф на пороге Нового времени. Событие не становилось частью исторического прошлого, пока не подпадало под одну из немногих архетипических, то есть вечно повторяющихся исторических парадигм вроде «жертвоприношения Исаака», «разрушения Храма» или «прославления Имени» (мартирум). Литургия, миф, ритуал – все это и поныне остается парадигмами повторяемости, которые (наряду с архивами, музеями и научными исследованиями) играют свою роль для упрочения памяти о Холокосте. Можно привести множество примеров ежегодных политических коммемораций, посредством которых история трансформируется в миф. Имена сербских героев, павших в 1389 году на Косовом поле, записаны в святцы, их поминают в годовом цикле церковных праздников. Подобно тому, как времена года являются матрицей для религиозных праздников, так же и сами церков-

---

<sup>373</sup> Connerton, *How Societies Remember*, 45.

ные праздники служат матрицей для политических годовщин, пользующихся отсветом ауры сакрального календаря.

Можно выделить три важные функции годовщин<sup>374</sup>. *Первая* функция состоит в интерактивности и партиципации. Это соответствует фундаментальному значению годовщин как перформативной формы повторения и реактивации, порождающей новый совместный опыт. Воспоминание есть возвращение с помощью повторов, поэтому само возвращение становится повтором. Хотя возвращается не нечто субстанциональное, повторами создается публичный, общедоступный хронотоп для организованного возвращения прошлого. Повторение имеет задачу нового воплощения, реактивации, воскрешения (возвращения к жизни). Повторение вводит прошлое в настоящее, повторение осуществляет актуализацию посредством перформативных актов возврата. Радикальной формой возвращения и партиципации является литургическая коммеморация, цель которой, по мнению Габриелле Шпигель, состоит в том, чтобы «оживить прошлое и обеспечить его присутствие в настоящем, сплавить воедино прошлое и настоящее, поющего и слушающего, молящегося и наблюдающего»<sup>375</sup>.

*Вторая* функция заключается в возможности «Мы-инсценирования». Воображаемые сообщества (например, нации), корпоративные организации (университеты, фирмы или города), группы, объединенные общими интересами (противники использования атомной энергии или люди, подвергшиеся насильственной депортации), нуждаются в публичной арене и во времени, где и когда они периодически могли бы продемонстрировать и воспринимать то, что они собой представляют: определенную коллективную идентичность среди анонимно индивидуализированного демократического общества. Годовщины дают для этого необходимый повод. Примером подобного «Мы-инсценирования» служит решение израильского кнессета, принятое в 1951 году, с одной стороны, связать День Катастрофы и героизма европейского еврейства с памятью о героях варшавского гетто, а с другой – отмечать его 27 нисана по еврейскому календарю. Это отвечает желанию установить календарную близость между памятью об истреблении евреев во Второй мировой войне и другими датами еврейских катастроф, а вместе с тем завершить ежегодную коммеморацию этих травм Днем независимости Израиля – триумфальным рождением нового государства.

В качестве *третьей* функции годовщин можно назвать импульс для дальнейшей рефлексии. Регулярное возвращение с интервалом в десятилетия и столетия и сильная ритуализация литургической памяти превращают историю в миф; нерегулярное возвращение, а также спорная трактовка лежащего в основе события превращают миф в историю. Примером этому служат торжества 1989 года по случаю двухсотлетия Великой французской революции или празднование в 1992 году пятисотлетия открытия Америки Колумбом. Три названных аспекта лишь маркируют различные аспекты и акценты в широком спектре поминовений. Лишь в их комплексном взаимодействии они становятся гарантом долговременности памяти на протяжении многих поколений, воплощая собой то, что делает годовщину живой опорой культурной памяти.

<sup>374</sup> Данные характеристики с благодарностью заимствованы у: Binder, Jahrestag.

<sup>375</sup> Spiegel, Memory and History, 232.

## 10. Будущее памяти о Холокосте

Люди, на личном опыте пережившие трагедию Холокоста, не могут принять того, что с уходом каждого поколения утрачивается живая память-опыт, хотя для общества этот непрерывный процесс забвения вполне нормален. Но этим людям нормальность забвения кажется возмутительной. Они чувствуют внутреннюю необходимость запечатлеть собственные переживания в книгах или на видеопленке, чтобы передать их следующим поколениям и отдаленным потомкам. Еврейский философ Эмиль Факенхайм предложил дополнить 613 заповедей Торы 614-й заповедью: помнить о Холокосте. Это травматическое событие, вобравшее в себя невообразимые формы унижений человеческого достоинства, мучений, массового истребления людей, заставило ответить на него заповедью, утверждающей необходимость помнить о нем не только для жертв Холокоста. Но императиву подобной заповеди противостоит проблема невообразимости и невыразимости чудовищных зверств, порожденных высокотехнологичной цивилизацией нацистского государства.

### Репрезентация

Предпосылкой и основой культурной памяти служит фиксация воспоминаний и непосредственного опыта на материальных носителях. Культурная память не существует без кодифицированных знаков и символов, без оформления в виде текстов и визуальных образов<sup>376</sup>. Иначе говоря, базой культурной памяти являются репрезентации. Однако в случае с Холокостом данная аксиома сталкивается с фундаментальной проблемой, ибо историю памяти об этом травматическом событии изначально сопровождал вопрос о возможности его отображения.

Не раз высказывалась мысль о невыразимости Холокоста, из чего делался вывод, что следует наложить запрет на попытки отобразить Холокост. Широкую известность приобрела фраза Адорно о том, что после Аушвица нельзя писать стихи<sup>377</sup>. Это табу, сформулированное Теодором Адорно применительно к вербальному языку, позднее было распространено на визуальные презентации. Эли Визель крайне резко осудил в 1987 году американский телевизионный сериал «Холокост». Он обвинил выпустившую этот телесериал компанию NBC в том, что она превратила событие онтологической значимости в «мыльную оперу», предъявившую лишь фикцию. По убеждению Визеля, Холокост трансцендирует историю, а потому не может быть ни объясненным, ни визуализированным<sup>378</sup>. Примерно так же высказался Клод Ланцманн, обращавшийся к теме Холокоста исключительно средствами документального кино, о фильме Стивена Спилберга «Список Шиндлера». Он настаивал, что есть вещи, которые невозможно отобразить, а потому такие попытки подлежат запрету: «Холокост уникален тем, что вокруг него существует огненное кольцо, граница, через которую нельзя переступить, ибо абсолютная мера жестокости непередаваема; тот, кто делает это, повинен в наихудшем нарушении границ дозволенного. Вымысел и является таким нарушением, поэтому я глубоко убежден, что любое отображение Холокоста запрещено»<sup>379</sup>.

---

<sup>376</sup> Это относится прежде всего к письменным культурам; в культурах, где передача традиции осуществляется устно или с помощью жестов, культурное наследие сохраняется физически, без переноса на письменные носители. См.: *Assmann J., Assmann A., Hardmeier*, Schrift und Gedächtnis.

<sup>377</sup> *Adorno*, Negative Dialektik, 356.

<sup>378</sup> *Wiesel*, Trivializing the Holocaust.

<sup>379</sup> *Lanzmann*, Shoah. О тезисах Ланцманна см.: *Kulturamt der Stadt Marburg* (Hg.), Formen von Erinnerung; *Lanzmann*, Ihr sollt nicht weinen, 175. См. также: *Mintz*, Popular Culture, 146.

Ланцманна можно считать пуристом, поскольку он не только подвергает строгому запрету визуализацию Холокоста, но и высказывается против слишком неточных и искажающих факты личных воспоминаний. Здесь он эмпатически следует традициям Пруста в представлениях о правде, отличаясь, впрочем, от него тем, что видит аутентичность ушедшего мгновения не в случайном воспоминании, а только в жесте, в котором с непреодолимой силой вдруг дает о себе знать пережитая травма, произвольно, то есть помимо памяти. Следовательно, Ланцманн считает «аутентичными» только произвольные воспоминания в виде травматических рефлексов. Если Ланцманн не допускает «иллюзий», когда кинозритель воображает себя очевидцем событий, то Стивен Спилберг проявляет себя медийным виртуозом, который пользуется для достижения желаемого эффекта самыми разными возможностями (он то реконструирует место реального исторического события, то проводит съемки непосредственно на исторической натуре; то снимает черно-белое кино, то делает это в цвете, то вновь раскрашивает кадры, изначально снятые на черно-белую пленку)<sup>380</sup>.

Мнение, будто травма Холокоста невоспроизводима, проходит лейтмотивом через весь мемориальный дискурс. По словам Дэна Дайнера, для Аушвица невозможен соответствующий нарратив, его место может занять только статистика<sup>381</sup>. Проблема отображения Холокоста со временем заметно эволюционировала; теперь акцент сместился от нарратива к рецепции. Способны ли вообще те, кто не был очевидцем, то есть потомки жертв, представить себе столь массовое истребление людей? Может ли состояться процесс психологической идентификации, когнитивного и эмоционального обращения к травматическому событию, чтобы сделать его частью культурной памяти?

Подобные проблемы репрезентации и связанных с ними эстетических и этических решений встают перед каждым поколением по-своему. Это объясняется тем, что репрезентация Холокоста не управляется какой-либо центральной инстанцией, она постепенно формировалась и продолжает формироваться как комплексный исторический, социальный и политический процесс. В новом тысячелетии стало возможным говорить об этом процессе как о «социальной конструкции факта культуры»<sup>382</sup>. По отношению к позиции Адорно или Ланцманна произошел заметный сдвиг: для них Холокост еще был историческим событием, продолжающим непосредственное присутствие в настоящем, мы же воспринимаем Холокост уже опосредованным социальными конструкциями и культурными репрезентациями. Задолго до того, как состоялось перешагивание линии, за пределами которой люди, пережившие Холокост, и его очевидцы с их живой памятью — опытом умолкают, сформировалась базирующаяся на репрезентациях медиальная память о Холокосте, ставшая естественной составной частью нашей социальной и культурной среды, той среды, в которую вырастают будущие поколения. Будущее памяти уже началось.

Спустя шестьдесят лет Холокост утвердился в средствах массовой информации, но это не означает, что его репрезентация окончательно определена и тем более завершена. Писатель, историк и бывший узник концлагерей Аушвиц и Бухенвальд Иван Иваньич подчеркивал, что полностью рассказать о Холокосте никогда не удастся. Он подтвердил свою мысль формулой, которую произносит свидетель в английском суде, обязуясь говорить «правду, всю правду и ничего кроме правды»: «*Вся правда* о концентрационных лагерях и всех убийствах, массовых казнях, допросах и пытках, совершавшихся людьми в немецкой форме, есть нечто гораздо большее, нежели сумма всех воспоминаний не только тех, кто подвергся казням, пыткам, депортациям или угрозам, но, разумеется, и их охранников, а также чиновников,

<sup>380</sup> Schindler's List, U.S. 1993, Docudrama/War Drama; Universal Pictures. О рецепции фильма в Германии см.: Weiss (Hg.), *Der gute Deutsche*.

<sup>381</sup> Diner, *Beyond the Conceivable*.

<sup>382</sup> Alexander, *Social Construction of Moral Universals*, 197.

организовывавших репрессии, железнодорожников, осуществлявших перевозки в концлагерь, очевидцев и тех, кто предпочитал делать вид, будто ничего не замечает, словом, опыт целого поколения. Не будем себя обманывать: *вся правда* для нас так же недостижима, как если бы ее вовсе не было, а через пятьдесят или сто лет эта проблема станет еще острее»<sup>383</sup>.

Вся правда истории недостижима, и она останется таковой, именно поэтому мы вынуждены искать все новые подходы к ней. Будущее памяти во многом зависит от того, какую силу сохранит импульс, заставляющий нас делать это. О том же говорит Иваньи, подчеркивая, что смысл задачи, которую мы ставим перед собой, «состоит больше в самом поиске, чем в возможности окончательно найти истину».

## Институционализация

Нынешнее существование памяти о Холокосте, которая базируется на медиальных репрезентациях и воспринимается как естественная часть нашей социальной и культурной среды, обусловлено множеством институциональных форм, закрепляющих эту память. Институциями являются социальные учреждения, то есть здания, организации, иерархические и бюрократические структуры с оплачиваемым персоналом, которые в области культуры принимают решения долгосрочного плана. Институции реализуют ценности, нормы и программы, которые не определяются заново каждый день и для каждого следующего поколения, а имеют долгосрочный характер. Институциями можно называть как формы, обеспечивающие долговременность, так и формы, обеспечивающие повторяемость. Примерами институций, обеспечивающих материальную долговременность, служат памятники, музеи, библиотеки, архивы, мемориалы и памятные места; примерами институций, обеспечивающих ритуальную повторяемость, являются живые обычаи, традиции, ритуалы, церемонии и поводы для них в виде годовщин или целого года, объявленного юбилейным. Культурная память, призванная сохранять свое содержание из поколения в поколение, базируется на подобных институциях, обеспечивающих долговременность и повторяемость. Применительно к памяти о Холокосте можно констатировать, что фаза ее мировой институционализации началась или вышла на новый уровень в 1990-е годы. Здесь следует отметить создание национального мемориала Яд ва-Шем в Иерусалиме, музей Холокоста в Вашингтоне, а также новую концепцию немецких мемориалов и центральный берлинский мемориал в память о жертвах Холокоста.

Формы институционализации – важная часть научных исследований, связанных с понятиями «политика прошлого» и «историческая политика». «Политика прошлого» (Норберт Фрай) трактуется как политико-моральное, правовое, экономическое и педагогическое «преодоление прошлого» средствами политики, юстиции, науки, экономики и образования. Там, где делается акцент на «преодолении» прошлого, институции долговременности и повторяемости не обязательно играют ведущую роль. «Историческая политика» (Леггеве, Майер) изучает публичные дискуссии и принятие политико-административных решений. «Историко-политические инициативы... не исчерпываются инсценированием “символической политики” и мероприятиями в системе политического образования; сюда же относятся нормативные акты административного и законодательного характера, а также мобилизационные кампании, проводимые государством и организациями гражданского общества и выходящие на уровень внешней политики и политики в области национальной безопасности»<sup>384</sup>. Здесь следует упомянуть и экономический аспект, вопрос финансирования, выделе-

---

<sup>383</sup> Ivanji, Die Macht der Erinnerung, 12f.

<sup>384</sup> Leggewie, Meyer, «Ein Ort, an den man gerne geht», 13.

ние ресурсов, планирование бюджетных средств, сбор пожертвований, ибо национальная и культурная память – дело дорогостоящее, где одного администрирования недостаточно.

Институции упрочивают культурную память не только тем, что с их помощью сохраняются памятные места, осуществляется сбор материальных следов, запись воспоминаний, организация выставок, но и тем, что они сводят воедино разрозненную информацию и препарируют ее для последующего усвоения. Информация отбирается, агрегируется, подвергается оценке и стабилизируется, превращаясь в устойчивое содержание памяти. Институции поднимают информацию на качественно новый уровень. Эволюционная теория говорит в подобном случае об «эффекте домкрата»<sup>385</sup>; это означает, что отдельные частности, интегрируясь и агрегируясь, приобретают компактную форму, которую могут использовать и передавать дальше другие. Таким образом, знание и опыт могут перемещаться в иной контекст, индивидуально усваиваться и становиться предпосылкой для нового знания и нового опыта. Институции задают таким образом траекторию движения по ключевым развилкам, которые возникнут в будущем. Отсюда, на наш взгляд, следует, что будущее памяти о Холокосте определено настолько, насколько устойчивы институциональные структуры. Огромная площадка со стелами, спроектированная Питером Айзманом в центре Берлина, не только приковывает к себе визуальное внимание своими масштабами – она символизирует собой и долговременность, поскольку такой мемориал непросто убрать с его места.

Институционализации предшествует процесс интерпретации и конкурентная борьба между различными трактовками, поскольку, прежде чем определенное содержание памяти будет поднято на ступень институционализации, необходимо принять соответствующее решение. Здесь показателен пример воспоминаний, которые не сумели преодолеть этот порог институционализации. Армянский геноцид 1915 года еще не вошел в учебники истории. Это обусловлено тем, что Турция, будучи правопреемницей Османской империи, не только не наказала виновных, но и продолжает чтить их как национальных героев и основателей нового государства, им ставят памятники, их именами называют улицы и архитектурные сооружения. Соответственно закрытыми остаются архивы, на основе которых возможны научные исследования травматических событий. Их непризнание привело к тому, что память о них не смогла обрести ни материальную репрезентацию, ни научную объективацию. Коммуникативная память очевидцев, сохраняющаяся социальными группами, переводится в культурную память следующих поколений без поддержки внешних опор и институций. Поэтому возникли такие способы сохранения и передачи, которые основываются исключительно на устойчивых формах ритуального повторения. В армянском обществе не бывает «компаний, повседневных или праздничных встреч, когда родители, деды и прадеды не рассказывали бы о пережитом своим потомкам. Эти рассказы воскрешают пережитое и передают опыт дальше»<sup>386</sup>. Армяне живут мемориальным, нарративным сообществом, объединенным совместным опытом, что характерно для семьи. Временной предел для семейной памяти ограничивается сроком в восемьдесят – сто лет, она обычно не сохраняется дольше третьего поколения; здесь же подобное ограничение преодолено за счет институализированных форм передачи воспоминаний и поводов для поминовения. Как продолжение коммуникативной памяти родилась культурная память. Развитие форм травматической памяти опирается здесь на культурные шаблоны и парадигмы воспроизводимости (вроде средневековой песни-плача), которые обеспечивают преемственность и усиливают чувство идентичности.

Другим примером памяти, для которой пока отсутствует институциональная основа, является память о принудительных депортациях; по отношению к ней предпринимаются значительные усилия, чтобы поднять ее на более высокий уровень, нежели память трех поко-

<sup>385</sup> Tomasello, *Kulturelle Entwicklung*, 52f.

<sup>386</sup> Dabag, *Genozid an den Armeniern*, 49.

лений. «Центр против изгнаний», за создание которого ратует Эрика Штайнбах, смог бы дать преимущественно коммуникативной памяти о принудительных депортациях ту институциональную опору, которая сделала бы ее «культурной памятью»<sup>387</sup>. В этой связи необходимо прежде всего обсуждать и решать проблемы историко-политической целесообразности или нецелесообразности, функциональности или дисфункциональности (а не корректности или некорректности).

## Средства массовой информации

Наряду с институционализацией далеко продвинулась и медиализация памяти о Холокосте. Этот процесс, связанный к тому же с коммерциализацией памяти, вызвал немало критики, хотя подобная коммерциализация давно стала неизбежным социальным фактом<sup>388</sup>. Проводя ретроспективный анализ, историк Саул Фридлендер констатировал, что телевизионный сериал «Холокост» включил память о Холокосте в состав актуальных тем задолго до того, как этой темой занялся цех профессиональных историков. В конце 1970-х годов Эли Визель, яростно выступавший против названного телесериала, отстаивал уникальность и сакральность Холокоста, что спустя восемь лет стало предметом «спора историков» в Германии<sup>389</sup>. В начале 2006 года его книга воспоминаний «Ночь» привлекла к себе внимание популярной американской телеведущей Уинфри Опри, после чего состоялось выступление Эли Визеля в ее знаменитом ток-шоу. Ныне Холокост как онтологическое зло уже не в состоянии оказывать упорное сопротивление структурам массовой культуры, как того требовал Адорно. Впрочем, и циничная формула «Шоа-бизнес» (Хенрик М. Бродер) не вполне оправданна, ибо в медиализованном мире бизнес и память взаимосвязаны изначально.

Как часто можно услышать, СМИ являются сегодня подлинными медиаторами культурной памяти<sup>390</sup>. СМИ действительно представляют собой культурную среду для индивидуальной и социальной памяти. Наша память неизбежно наполняется, дополняется, поддерживается, расцветивается тем, что мы узнаем из книг и кинофильмов, документальных и развлекательных телепередач, из видеокассет и из сайтов интернета. Но служат ли СМИ и впрямь медиаторами культурной памяти? Издательские программы ориентируются на памятные даты истории культуры. Художественные фильмы и телесериалы, эффектно перерабатывая события прошлого, актуализируют их и доносят до общественного сознания. Это вызывает публичный резонанс, который подхватывается печатными СМИ, продлевая социальную коммуникацию. Впрочем, понятия «публика» и «общественность», по словам Ивана Иваньи, сбивают с толку<sup>391</sup>, ибо подразумевают не столько свободный от властной регламентации дискурс, сколько дорогостоящее инсценирование медиальных контентов, которые на определенное время переживают конъюнктурный взлет, а затем вновь уходят в небытие. Все, что появляется на медийной сцене, должно немедленно вновь уйти, чтобы уступить место новому. СМИ тесно сопряжены с вниманием, которое эфемерно, а не с памятью, для которой характерны воспроизводимость и устойчивость.

СМИ дают важные импульсы для культурной памяти, но сами по себе не создают ее. Они необходимы, чтобы активизировать культурную память, но для ее формирования нужны другие инстанции. Наибольшая часть медийных контентов безвозвратно утрачивается; лишь небольшая их часть входит в состав функциональной культурной памяти. Сохранность в

---

<sup>387</sup> *Leggewie, Meyer*, «Ein Ort, an den man gerne geht», 322 – 332.

<sup>388</sup> Джеффри Хартман рассматривает этот вопрос со свойственной ему пронизательностью в главе «Democracy's Museum» своей книги: *Hartman*, *Scars of the Spirit*, 191 – 209.

<sup>389</sup> *Wiesel*, *Trivializing the Holocaust*.

<sup>390</sup> *Münkler*, *Opfer der Geschichte?*.

<sup>391</sup> *Ivanji*, *Macht der Erinnerung*, 12.

культурной памяти или выпадение из нее зависит не только от количества «Оскаров», размеров зрительской аудитории или от рейтингов, но и от того, состыкуются ли дебаты с чем-то другим, подхватываются ли элементы одного художественного произведения другими произведениями, продолжается ли цитирование тех или иных книг и фильмов, возобновляется ли их рецепция снова и снова.

Значимость рынка заключается в том, что он мобилизует дефицитный ресурс внимания для развития культурной памяти. Но сам рынок ориентирован исключительно на текущий момент; его задача состоит в обмене товарами здесь и сейчас. Рынок не предназначен ни для сохранения контентов (накопительная память), ни для формирования непреходящих ценностей (функциональная память). Рыночный модус отношения к культурной памяти – бизнес. Через шестьдесят лет после 1945 года выходят книги об окончании войны, к юбилею Моцарта появляются книги о Моцарте, к юбилею Гейне – о Гейне. СМИ подхватывают передачу, и мяч отсылается публике. В демократическом обществе рынок служит не только генератором внимания, но и приводным ремнем, с помощью которого активизируется культурная память, связанная с памятью индивидуумов. Но в отрыве от инстанций культурной памяти рынок может оказать на нее разрушительное воздействие, поскольку обслуживает сиюминутные интересы.

Одновременно и рынок, и публика являются медиумами, всякий раз заново устанавливающими контакт между индивидуальной и культурной памятью. Если действуют только мемориальные рамки, установленные государством, как это бывает с официальными речами по случаю памятных дат, когда на уровне социального дискурса и личных воспоминаний резонанса не возникает, то приходится иметь дело с официозными церемониями. Если же память остается исключительно на уровне индивидов и малых групп, то не возникают ни общественно-значимый дискурс, ни устойчивые культурные ориентиры в прошлом, которые могли бы оказаться в совместном распоряжении всего коллектива. Без рынка и публики разделенные мемориальные миры не могут быть сведены воедино.

## **Является ли интернет медиатором памяти?**

Чтобы преодолеть порог между межличностными сетями коммуникативной памяти и культурной памятью, необходимы не только средства записи, но и средства распространения. Распространением текстов и неподвижных изображений занимаются издательства, распространением изображений движущихся занимаются телевидение, кино и растущий рынок DVD, который организован так же, как книжный рынок. Совершенно иначе устроен интернет, который во многих отношениях обнаруживает гибридные свойства. Интернет гибриден не только потому, что органично сочетает в себе все формы записи информации – визуальные, текстовые и звуковые, но и потому, что по-новому комбинирует функции записи, коммуникации и распространения. Интернет является индивидуализированным средством массовой информации, он минует обычные институции публикации и распространения. Интернет уничтожает различие между приватностью и публичностью; каждый, кто имеет к нему доступ, может создать собственную аудиторию. Итак, интернет является глобальным средством интерактивности и коммуникации, но служит ли он также медиатором памяти?

В новелле «Траектория краба» Гюнтер Грасс продемонстрировал значение интернета в качестве вместилища для того, что оказывается вытесненным из коллективного сознания. В интернете охотно говорят и вспоминают о том, чему не находится места в официальных рамках памяти, установленных государством и обществом. «Со свойственной ему дотошностью, – пишет рассказчик, – моему сыну удалось на собственном сайте привлечь внима-



ние, особенно своих сторонников к... забытому кораблю и его человеческому фрахту»<sup>392</sup>. Грасс точно описывает механизм, срабатывающий в интернете: «Сеть явила безграничные возможности современной коммуникации. К спору примешались другие, как местные, так и заграничные голоса. Пришла весточка даже с Аляски. Настолько актуальной оказалась тема гибели давно забытого корабля. Сигналом “‘Густлофф’ тонет!”, приобретшим вполне современное звучание, сайт моего сына открыл для всего мира дискуссию, которой ... “давно пора было состояться”. Вот именно! Отныне каждый должен знать, что произошло 30 января 1945 года в районе Штольпебанк, и иметь возможность судить об этом; редактор сайта отсканировал карту Балтийского моря и весьма наглядно сумел указать маршруты всех кораблей, побывавших на месте трагедии»<sup>393</sup>.

Интернет предстает у Грасса ареной мемориальных сражений, сюда возвращаются вытесненные воспоминания и здесь возрождаются предрассудки: «Чат тут же захлестнули злобные тирады. “Еврейское отродье” и “лжецы, плетущие небывлицы об Аушвице” были далеко не самой крепкой бранью. Если актуальной сделалась тема гибели лайнера, то не менее злободневным стал для Сети и клич “Бей жидов!”». Потоки ненависти, водовороты злобы. Боже мой! Сколько же этого накопилось, сколько ищет выхода наружу, стремится стать реальным действием»<sup>394</sup>. Интернет существует вне общественных институций, а значит, пока во многом и вне инстанций авторизации и цензуры. Каждый должен здесь установить сам, что истинно и достоверно или сфальсифицировано и выдуманно, что оказывается личным домислом, а что является результатом научного исследования, где он имеет дело с серьезной информацией, а где – с кощунством и порнографией. В отличие от газетных редакций и книжных издательств, интернет-информация не проходит предварительной селекции и оценки. Поэтому Грасс говорит в этой связи об «информации, (свободно) странствующей по всему свету» и о «глобальной игровой лужайке»<sup>395</sup>.

Политологи Эрик Майер и Клаус Леггеве также задались вопросом об интернете как медиаторе памяти<sup>396</sup>. Они провели анализ того, как личные воспоминания об 11 сентября 2001 года становились в интернете коллективной и даже культурной памятью. По их заключению, интернет в качестве интерактивного средства с его потенциалом массовой коммуникации превратился в важное виртуальное пространство памяти, где сходятся приватное и публичное, близкое и дальнее, локальное и глобальное. Новыми при этом оказываются прежде всего те формы, благодаря которым конституируются воспоминания и память. Наряду со множеством разрозненных мемориальных акций появляются попытки рамочного и интегративного характера. Например, «September 11 Digital Archive» представляет собой интернет-портал, который поддерживается двумя университетами: «Цифровой архив 11 сентября использует электронные медиа для того, чтобы собирать, сохранять и представлять историю террористического нападения 11 сентября 2001 года». Речь идет о виртуальном музее, куда каждый может внести свою лепту. Просьба о присылке письменных материалов гласит: «Будь частью того, как рассказывается история 11 сентября». Под рубриками «статичные изображения» и «видео» идет сбор других материалов. Здесь мы имеем дело с предельным случаем «истории в индивидуализированной парадигме» (Клеменс Вишерманн); посредством интернета любой человек может принять участие в написании истории этого события. Эфемерные свидетельства приобретают в рамках этого профессионально организованного архива определенную упорядоченность и основательность, которые отсутствуют

<sup>392</sup> Grass, Im Krebsgang, 134. См.: Грасс, Траектория краба // Иностранная литература. 2002. № 10.

<sup>393</sup> Ibid., 149.

<sup>394</sup> Ibid., 150.

<sup>395</sup> Ibid., 8, 133.

<sup>396</sup> Meyer, Leggewie, «Collecting Today».

у некоторых интернет-проектов. Ведь в качестве накопительной памяти интернет не особенно надежен, даже листок бумаги выигрывает в долговечности по сравнению с электронным файлом, срок жизни которого обычно не превышает сорока дней. Никогда нельзя быть уверенным в том, что ресурс, еще сегодня существующий в интернете, найдется там хотя бы завтра. Лишь подобные вторичные инициативы, требующие немалого экспертного знания, а порой и существенных затрат, придают эфемерному интернет-пространству нечто вроде структурности и стабильности. Ссылаясь на примеры структурированных онлайн-архивов и тематических интернет-порталов, Майер и Леггеве говорят о зарождающейся «институционализации индивидуализированной массовой коммуникации»<sup>397</sup>.

## Что сохраняет память живой? Риски и шансы

В отличие, скажем, от армянского геноцида, Холокост является сегодня самым хорошо задокументированным преступлением против человечности. Ему посвящены мемориалы, музеи, архивы, выставки, памятники и художественные инсталляции, а также книги, телевизионные сериалы, кинофильмы и видеосвидетельства. Неизмеримо разросшаяся научная библиотека по этой теме и огромное множество медийных материалов делают излишней постановку вопроса относительно будущего памяти о Холокосте. Здесь развитие культурной памяти обеспечено как ни по одному другому направлению. Поэтому нет вопроса, сохранится ли память о Холокосте после того, как уйдут ее живые носители-очевидцы. Вопрос звучит иначе: каким будет качество этой памяти, когда она целиком перейдет в формацию культурной памяти?

Для будущего опасность здесь кроется не в забвении, а в измельчании и сужении памяти. Поэтому в заключение хотелось бы вкратце остановиться на возможностях потери качества памяти или на повышении этого качества.

*Упрочение (Verfestigung)*. Один из вопросов заключается в нахождении таких форм стабилизации памяти, которые одновременно не повлекут за собой ее омертвление и окаменение. Здесь особенно следует оберегать память от инертной стереотипизации. Память должна обновлять накопленное знание за счет его живого столкновения с актуальными проблемами современности. Такое обновление препятствует ритуализации, застывшим клише; активную роль при этом способно сыграть искусство с его выставками, художественными текстами и кинофильмами, которые вносят важный культурный вклад в сохранение живой и правдивой памяти. Подобные проекты расширяют историческое представление благодаря точным формам актуализации прошлого.

*Холостой ход (Leerlauf)*. Мемориальная заповедь французов (применительно к утрате Эльзаса и Лотарингии) после поражения от немецко-прусской армии в войне 1870 – 1871 годов гласила: «Никогда не говорить, но всегда думать об этом!» Чрезмерное насыщение памяти продуктами СМИ описывается перевертышем этой формулы: «Постоянно говорить, но не задумываться об этом». Вызывают критику лишь те тенденции в СМИ, когда медийные программы страдают рутинностью, а усиленная эксплуатация тех или иных тем ведет к их выхолащиванию. Это не значит, что использование СМИ всегда ведет к такому выхолащиванию. Об этом Теодор Адорно сформулировал свой тезис № 40 в книге «*Minima Moralia*». В 1950-е годы еще существовал консенсус, объединявший Адорно и Хайдеггера, считавших, что применительно к травматическому прошлому «слово – серебро, а молчание – золото». Но золотое молчание может длиться лишь до тех пор, пока каждый знает, что оно подразумевает. После того как коммуникативная память целиком переходит в память культурную, именно СМИ становятся необходимой опорой для сохранения памяти.

---

<sup>397</sup> Meyer, Leggewie, «Collecting Today», 287.

*Делегирование.* Институционализация и профессионализация мемориальной культуры, сопряженные с ростом числа «работников мемориальной сферы», порождают опасность делегирования памяти специалистам. Сохранение памяти становится задачей, которая передается в надежные и компетентные руки, минуя широкие слои населения; тем самым отдельный индивид может чувствовать себя освобожденным от труда сохранения памяти.

*Тривиализация.* Проблема тривиализации памяти неизбежно возникает в связи с деконтекстуализацией. Нормирование, коммерциализация, китч – все это следствия «бесплатной» памяти, не вызывающей дискуссий и споров. Еврейско-американский историк Питер Новик утверждает, что память о Холокосте не занимает в США центрального места и не является живой. Слишком уж она «бесплатна». Зато, по его мнению, споры вызывает память о работорговле, об истреблении индейцев, о гражданской войне или о Хиросиме.

*Сужение.* Необходимо постепенно устранять белые пятна, обусловленные концентрацией внимания на Холокосте, и добиваться большей дифференцированности в представлении о прошлом. Конкретно это означает, что следует способствовать общественному признанию и для других жертв, например для цыган, гомосексуалистов, иных групп, преследовавшихся по религиозным или политическим мотивам. Когда конкуренция притязаний прекратится и в рамках расширенной европейской памяти закончится практика взаимного отторжения, общественное признание получают и другие формы травматизации помимо Холокоста, сопряженные со Второй мировой войной, такие как ковровые бомбардировки немецких городов или принудительные депортации из Восточной Европы.

*Контroversы.* В рамках демократической дискуссионной культуры память обновляется именно за счет конфликтов и дебатов<sup>398</sup>. «Дебаты – это и есть мемориал» – так называется сборник документов о дискуссии вокруг мемориала, посвященного Холокосту. Выставка, посвященная преступлениям вермахта, вызвала острые споры, что усилило широкий общественный резонанс, и сама экспозиция дважды за короткий срок объехала целый ряд немецких городов.

*Скандалы.* Ничто так не оживляет мемориальный дискурс, как скандалы. Взрыв эмоций происходит всякий раз, когда затрагиваются табу. Память, находящаяся в поле напряжения между табу и мемориальными нормами, постоянно активизируется в Германии благодаря периодически возникающим скандалам; достаточно вспомнить примеры, связанные с такими разными протагонистами, как Йеннингер, Вальзер, Мёллеманн и Хоманн.

*Обратные связи.* Деконтекстуализированные воспоминания нуждаются в контакте с индивидуальной биографией, с экзистенциальным опытом, с актуальной современностью, конкретным жизненным миром и реалиями места и времени. Только такая обратная связь позволяет наполнить анонимную и абстрактную историю конкретным содержанием, чтобы она стала частью личной памяти. Проект «Камни преткновения» Гюнтера Демнинга служит этому наглядным примером. «Камни преткновения» – это латунные таблички, где выгравированы фамилии людей, которые были депортированы и убиты нацистами; таблички помещаются на тротуаре перед последним местом жительства погибших. Гюнтер Демнинг разместил уже 5500 таких табличек в 97 населенных пунктах<sup>399</sup>.

*Мультимедиальность.* Различные языки и различные медиаторы памяти (научные исследования, мемуары, свидетельства, фильмы, выставки, документации) задают собственную перспективу, собственный взгляд на то или иное травматическое событие. Происходит взаимное дополнение материалов, их пересечения, но возникают и определенные трения,

---

<sup>398</sup> Важная книга о «священных коровах» воспоминаний, о трениях между историческими исследованиями и стилизациями памяти написана канадкой Эрной Парис. См.: *Paris, Vergangenheit verstehen*.

<sup>399</sup> Вот выдержка с интернет-сайта: «Человек забывается лишь тогда, когда забыто его имя, – говорит Гюнтер Демнинг. – Его таблички хранят живой память о людях, которые некогда обитали в этом доме. Любой желающий может заказать за 95 евро изготовление и установку мемориальной таблички. Заявки направлять по адресу [info@stolpersteine.com](mailto:info@stolpersteine.com)».

конкурентные ситуации, которые препятствуют формированию однозначного и закосневшего образа прошлого. Многообразие носителей памяти способствует тому, чтобы, говоря словами Рут Клюгер, «реально пережитое оставалось зернистым, комковатым, а не отфильтрованным до полной несопротивляемости»<sup>400</sup>.

Нужны историки, способные *реконструировать* историю, и художники, способные ее *реконкретизировать*. Но прежде всего необходима обратная связь с конкретными биографиями и аутентичными местами действия, чтобы защитить память от излишнего обобщения, от ее делегирования специалистам, от истощения реального содержания. Будущее памяти будет зависеть от способности ее обновления. От ее сведения к речевым и визуальным стереотипам поможет искусство, которое благодаря многообразию выразительных средств и медиаторов расширит историческое воображение и даст нам содержательно богатые формы актуализации прошлого. Но нельзя огульно дискредитировать ритуальные и символические формы коммеморации, как это сейчас бывает; память нуждается, с одной стороны, в фактической основе реальных мест действия и в архивах, а с другой – в художественной проработке. Памяти необходима опора в виде повторяющихся поводов и повторяемых жестов. Тот, кто радикально отвергает культурное оформление памяти, должен быть готовым к тому, что прошлое будет захлестывать его неконтролируемыми волнами. Травматическое прошлое, о котором не хотят вспоминать, становится привидением.

---

<sup>400</sup> Klüger, Weiter leben, 32.

## 11. Европа как мемориальное сообщество

«Нации не вечны, – пронизательно отметил Эрнест Ренан в конце XIX века, когда формирование национальных государств достигло своего апогея. – Они имели начало, будут иметь и конец. Вероятно, их заменит конфедерация европейских стран»<sup>401</sup>. Действительно, национальные скрепы коллективной идентичности во многих местах переживают кризис, поэтому ныне конструирование новых коллективных идентичностей происходит либо ниже уровня нации, либо выше. При этом тенденция дифференциации на низовом уровне кажется сегодня гораздо более активной, нежели тенденция к объединению на более высоком уровне; сепаратистские движения заявляют о себе громче, чем интеграционные. Наглядным примером являются США, где национальные мифы и проекты утратили свою привлекательность и убедительность, а их место занимают этнические идентичности. Национальный миф требовал от каждого иммигранта отказаться от собственного происхождения и своей истории, чтобы целиком посвятить себя общему национальному проекту. Не общее наследие, а общая мечта сплачивала нацию: «Быть американцем (в отличие от того, чтобы быть англичанином или французом, не важно) означает вообразить свою судьбу, а не наследовать ей»<sup>402</sup>. Общее должно постепенно заменить то, что разделяет. Важно то, что объединяет всех: мечта о мире, где всем предоставлены равные права и равные шансы. Если метафорой для подобной концепции нации служил ранее «плавильный котел», то теперь его сменила «салатница», символизирующая разнообразие этнических корней и опыта. В целом можно констатировать, что интегративная сила будущего значительно убывает; для формирования нации более значительную роль стало играть прошлое благодаря возврату истории пережитых страданий, прежде вытесненных из сознания, обреченных на замалчивание и не получивших признания. Недаром у Ренана сказано: «Да, общие страдания соединяют больше, чем общие радости. В деле национальных воспоминаний траур имеет большее значение, чем триумф: траур накладывает обязанности, траур вызывает общие усилия»<sup>403</sup>. Убедительность и эффективность национального мифа объяснялись в значительной мере *невидимостью* внутренних различий этнического, регионального и социального характера; точно так же общество готово не замечать (и, следовательно, оставлять неприкосновенными) сословные различия, властные диспропорции и неравноправие полов, если в нем присутствуют интегративные символические формы национального единства. Но их интегративная сила, как уже было сказано, убывает. Это место занимают опоры, связанные с опытом жертв, специфическим для тех или иных групп. А в результате формируются так называемые «множественные идентичности», «идентичности, написанные через дефис» («hyphenated identities»), возникшие как последствия колониализма и Холокоста; их представители называют себя «афроамериканцами», «native American», «карибобританцами» или «австрийскими евреями».

### Европейские конструкторы идентичности

Если в США формируются субнациональные идентичности, то интеграционные процессы в Европе характеризуются обратным движением, которое ставит вопрос о супранациональных идентичностях. 1989 год был задним числом провозглашен «годом Европы». Консолидация Европейского союза является – несмотря на открытое противодействие принятию

<sup>401</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 57.

<sup>402</sup> Fiedler, Cross the Border, 73. Эта фраза имеет продолжение: «и поскольку мы они и есть, в той степени, в какой мы американцы, мы – скорее жители мифа, нежели истории».

<sup>403</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 56f.

конституционного договора – подлинной историей успеха. Впрочем, есть и иной вопрос: можно ли считать, что достижениям в экономике или в административной сфере сопутствует или будет сопутствовать соответствующий культурный компонент? Нация, писал Ренан, это не просто сообщество единой воли – она обладает «душой», то есть основывается на «духовном принципе»<sup>404</sup>. Культурная идея Европы и европейской идентичности могла бы способствовать «устранению дефицита европейской самоидентификации и солидарности». Существует довольно широкий консенсус относительно того, что проект европейского объединения «страдает драматичным дефицитом эмоциональной привязанности»<sup>405</sup>. Но мыслима ли, желательна ли и возможна ли европейская идентичность вообще?<sup>406</sup> Каким образом Европа может стать «воображаемым сообществом»? И из каких элементов должны состоять эти воображаемые общие представления?

Принципиально существуют две возможности для конструирования европейской идентичности, которые можно было бы назвать «эkleктичной» и «относительной». *Эkleктичная идентичность* возникает из наличного инвентаря специфических признаков, характеристик, свойств и событий, которые можно считать исконно европейскими, а потому призванными обосновать качество «европейскости». Реестр таких признаков длинен и разнообразен<sup>407</sup>. Он охватывает изобретения, достижения и институты, вроде зародившихся в Европе демократии, университетов, вольных городов, научного прогресса, художественных инноваций, прав человека, профессиональной историографии и романтической концепции национального самоопределения, то есть нации как исторического субъекта. Проблема подобных реестров состоит в их эkleктичности. Афинская демократия, римское право, провозглашенное Монтескье разделение властей, права человека – все это само по себе прекрасно, однако как быть с инквизицией, работорговлей, иконоклазмом и погромами, которые также являются европейскими изобретениями? Мы гордимся многообразием и плюрализмом, но нельзя забывать и европейскую историю расколов и схизм, религиозных и национальных войн. Мы подчеркиваем значимость гуманистических ценностей в Европе, но должны помнить об Аушвице и Боснии<sup>408</sup>.

*Относительная идентичность* возникает из специфических взаимоотношений между Европой и тем, что она считает своим «другим». Для Греции таким «другим» была Азия, представленная Персией, против которой греки объединились в свой первый большой союз; в эпоху поздней Античности Западный Рим считал себя «другим» по отношению к Восточному Риму; в XVIII и XIX веках «другим» по отношению к Европе стал «Восток»; в XX веке Старый Свет (Западная Европа) рассматривался в Германии как «третий путь» между Западом (американский капитализм) и Востоком (советский коммунизм). Разумеется, Европа и сама оказывалась неким «другим», которому противопоставляли себя неевропейские страны, как это делали, например, США в XIX веке, чтобы обрести собственную культурную идентичность. После Второй мировой войны возник тесный альянс между США и Западной Европой, знаменовавший собой биполярную конфронтацию с коммунистическим Востоком. Геополитическое понятие Запада, сменившее христианский «Запад», содержало в себе комплекс таких ценностей, как демократия, секуляризация, модернизация, технологическое развитие и капитализм. После 11 сентября 2001 года и войны США против исламского терроризма американская часть этого Запада сочла себя вынужденной в значительной мере вер-

<sup>404</sup> Ibid., 56.

<sup>405</sup> Frevert, Eurovisionen; *Idem.*, Braucht Europa eine kulturelle Identität?.

<sup>406</sup> Мне представляется убедительным аргумент, что Европа нуждается в прагматическом понимании своей идентичности, которая рождалась бы из становления европейской общественности, не оттесняя при этом национальные идентичности на задний план. Об этом см.: *Thalmaier*, Die zukünftige Gestalt.

<sup>407</sup> Brague, Europa, 25 – 28, подобную конструкцию идентичности он называет «спектральным анализом».

<sup>408</sup> Meier, Von Athen bis Auschwitz.

нуться к своим фундаментальным христианским ценностям. Новый западный альянс распался с началом иранской войны (если воспользоваться взглядом Дональда Рамсфельда) на строптивную «Old Europe» и лояльную «New Europe». Подводя итог этому краткому обзору, можно сказать, что европейская идентичность остается изменчивой, формируясь всякий раз заново в зависимости от новых политических контекстов. Различие возникающих конфигураций отражает включенность Европы в более крупномасштабные структуры глобальных проблем и политических конфликтов.

*Коллективные идентичности* скреплены, по мнению Ренана, единой волей по отношению к будущему и общим опытом прошлого. Они состоят, таким образом, из двух компонентов: опыта и ценностей. Справедливо ли подобное утверждение для Европы? Что касается будущего, то здесь консенсус определить несложно. Для всех членов ЕС действует обязательство соблюдать основные права, характеризующие гражданское общество. Бассам Тибби, арабский мусульманин и ученик Макса Хоркхаймера, преподающий политологию и исламистику в Геттингенском университете, высказался в защиту «доминирующей европейской культуры», которая базируется исключительно на ценностях, полностью абстрагируясь от исторического опыта. Именно он предложил термин «доминирующая культура» (*Leitkultur*), с готовностью подхваченный политиками, которые, однако, существенно сузили изначальный смысл этого термина. Тибби понимает под доминирующей культурой «рамки идентичности»<sup>409</sup>. Исходя из убеждения, что любое сообщество нуждается в «ценностном консенсусе и идентичности», он считает содержание доминирующей культуры горизонтом для «европейской идентичности»: «Вкратце можно охарактеризовать ее так: примат разума над религиозным откровением, то есть над абсолютностью религиозных истин; *индивидуальные* (а не групповые) права человека; секулярная демократия, базирующаяся на разделении религии и политики; *всесторонне признанный* плюрализм наряду с взаимной секулярной толерантностью. Лишь наличие этих ценностей составляет субстанцию гражданского общества»<sup>410</sup>.

Тибби сводит проблему европейской идентичности исключительно к ценностному консенсусу. Акцент арабского мусульманина на плюрализме и праве на культурное и религиозное разнообразие вполне понятен. Но есть и другие, кто задается вопросом о том, что представляет собой общеевропейское «наследие славы и покаяния». В октябре 1999 года в Европейском парламенте в Брюсселе состоялась подготовительная конференция, обсуждавшая вопросы создания к пятидесятилетию процесса объединения Европы в 2007 году Европейского музея. Этот транснациональный исторический музей должен придать конкретное и наглядное выражение историческому сознанию европейских граждан. Председательствовал на конференции Романо Проди, среди присутствовавших находились бывшие канцлеры ФРГ Гельмут Шмидт и Гельмут Коль. Конференция столкнулась с проблемой определения временных и пространственных границ Европы. Участники сошлись во мнении, что Европа началась с Карла Великого и что ее можно назвать «дочерью католицизма и северных варваров» – формула, которая исключала в качестве европейских истоков древний Израиль, Грецию и римскую Античность<sup>411</sup>.

Следующая инициатива по определению координат Европы исходила от международной группы историков, которая встретилась в марте 2000 года, чтобы определить европей-

<sup>409</sup> *Tibi, Europa ohne Identität?*.

<sup>410</sup> *Ibid.*, 183. Чрезвычайно важно проводимое Бассамом Тибби различие между мультикультурализмом и плюрализмом. Если мультикультурализм является неструктурированным продуктом миграции и глобализированного рынка, что включает в себя постмодернистскую смесь произвольных элементов, с одной стороны, и конфликтный политический потенциал («культурный расизм»), с другой, то плюрализм подразумевает наличие ценностного консенсуса и ценностных рамок, что гарантирует как дифференциацию, так и интеграцию.

<sup>411</sup> Выбор Карла Великого в качестве отца-основателя Европы имеет непосредственные территориальные последствия. Авторы статьи «Charlemagne – Karl der Grosse» (*François, Schulze, Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 2, 55*) предполагают, что новая Европа, лежащая к востоку от границ Римской империи, не чувствует особой связи с этой исторической фигурой.

ские «места памяти». Пьер Нора при содействии более сотни историков выпустил семитомное издание «Lieux de mémoire», большой исследовательский проект, посвященный французским национальным «местам памяти», который оказал значительное влияние на ученых за пределами Франции и нашел последователей во многих странах Европы – Нидерландах, Испании, Австрии и Германии. Поэтому естественно возникла идея приложить данную национальную модель к Европе в целом и задаться вопросом, можно ли понимать Европу как «континентальное сообщество памяти»<sup>412</sup>. Политики, историки и имиджмейкеры работают над формированием коллективной европейской памяти, выпуская школьные учебники, создавая общую символику и учреждая памятные даты. Но их работа увенчается успехом лишь в том случае, если европейская память не окажется абстракцией, не будет предписана сверху, а войдет во взаимодействие с национальными и региональными сообществами памяти, что позволит учитывать соответствующие национальные и региональные условия.

## Холокост как европейская память?

Наряду с европейскими историческими музеями и европейскими «местами памяти» существует еще один фактор формирования общеевропейской памяти; здесь инициатива также принадлежит политикам. Ряд историков, таких, например, как Дэн Дайнер, подчеркивали, что на вопрос о единой отправной точке для общего европейского прошлого возможен лишь один ответ: Холокост. Он и является парадигматическим европейским «местом памяти», поэтому любой культурный конструкт европейской идентичности должен исходить из данного обстоятельства. К настоящему времени предприняты шаги институционального характера, чтобы закрепить эту общую память в качестве основы европейской идентичности. 27 января 2000 года премьер-министр Швеции Йоран Перссон пригласил представителей шестнадцати государств (в том числе тринадцать действительных или будущих членов ЕС) в Стокгольм на конференцию, чтобы обсудить формы коммеморации Холокоста и соответствующей педагогической работы. Спустя пятьдесят пять лет после освобождения Аушвица и в первый год нового тысячелетия участники конференции пришли к единому мнению, что травматическое событие уничтожения шести миллионов европейских евреев должно стать той частью общей памяти, на которой должны основываться ценности гражданского общества, а также обязательства европейцев по защите национальных меньшинств. Заявление рабочей группы, созданной в 1998 году и насчитывающей представителей двадцати восьми государств, содержит обязательство стран-участниц хранить память о Холокосте. Последний пункт Стокгольмской декларации гласит: «Знаменательно, что первая крупная международная конференция нового тысячелетия объявила о своем обязательстве посеять семена лучшего будущего на почве горького прошлого. Мы сочувствуем страданиям жертв и черпаем вдохновение в их борьбе. Наше обязательство – помнить о погибших, уважать уцелевших, живущих среди нас, и вновь подтвердить стремление человечества к взаимопониманию и справедливости»<sup>413</sup>. Спустя пять лет, 24 января 2005 года, Генеральная Ассамблея ООН впервые за свою историю посвятила специальную сессию празднованию шестидесятой годовщины освобождения нацистских концентрационных лагерей. Кофи Аннан подчеркнул в своем выступлении: «Зло, уничтожившее шесть миллионов евреев и людей других национальностей, угрожает нам всем и сегодня»; преступления нацистов «нельзя просто оставить в прошлом и предать забвению»<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> Duchhardt (Hg.), Schwerpunktthema: Europäische lieux de mémoire?. См. также: Escudier, Gedenken im Zwiespalt; Stuchtey, Bericht.

<sup>413</sup> <http://taskforce.ushmm.org/about/index.php?content=stockholm/> <http://callofzion.ru/pages.php?id=343>.

<sup>414</sup> Süddeutsche Zeitung, редакционная статья, 25 января 2005 года.



Универсализация означает расширение границ коллективной памяти. Ответ на вопрос «Кто вспоминает?» гласит: эта группа не имеет границ. Тех, кто по собственной воле берет на себя обязательство помнить о Холокосте, гораздо больше, чем еврейских жертв, их потомков и евреев, объединенных «общностью судьбы», в целом; такой коллектив, включающий в себя потомков преступников и тех, кто был свидетелем преступлений или не хотел их замечать, а также все последующие поколения тех, кто нравственно чуток к данной проблеме, принципиально открыт для универсалистской памяти. Подобная универсализация становится проблематичной лишь тогда, когда она ведет к уравниванию и гомогенизации различных памятей. В Германии есть опасность, что восприятие этой памяти жертв может затмить собой память о своих преступниках. Поэтому Фолькхард Книгге бьет тревогу и говорит об угрозе, которую несет «наивное заимствование чужих концептов, подобных концепту Holocaust Education»<sup>415</sup>. Не менее значим второй контрольный вопрос: «Кого вспоминают?» Своей формулой «шесть миллионов евреев и людей других национальностей» Кофи Аннан дает понять, что границы и этой группы могут быть расширены. Перед созданием центрального мемориала, посвященного Холокосту, данный вопрос играл весьма важную роль; дискуссия преимущественно разгорелась вокруг множества других групп жертв (наряду с евреями – цыгане, гомосексуалисты, свидетели Иеговы) и их иерархии. Подобная дискуссия, о чем напомнил Питер Новик, уже состоялась в 1970-е годы между Симоном Визенталем и Эли Визелем. Оба известных еврейских деятеля пережили Холокост; один из них сделал целью своей жизни преследование нацистских преступников, другой – сохранение памяти о жертвах нацизма. Симон Визенталь модифицировал число «шесть миллионов», ставшее как бы синонимом Холокоста. Он говорил, что для многих людей подлинное количество жертв Холокоста доходит до одиннадцати миллионов: «шесть миллионов евреев и пять миллионов неевреев». Эли Визель категорически возражал: это означало бы искажение Холокоста в угоду «ложно понимаемому универсализму»<sup>416</sup>.

Правильный универсализм подразумевает, по его мнению, расширение группы тех, кто помнит, а не количества групп, о которых следует помнить. В защиту глобализации памяти о Холокосте, которая выходила бы за пределы Европы как мемориального сообщества, выступили Даниэль Леви и Натан Шнайдер («Память в глобальную эпоху»). По их мнению, глобализированный модерн, важнейшими признаками которого служит преодоление узкой локализации и различных границ, делает возможной «космополитизацию памяти» о Холокосте, что позволяет людям всего мира, помнящим о преодоленном варварстве, формировать наднациональную культуру памяти, которая становится основой для глобальной политики защиты прав человека<sup>417</sup>. Аналогичные аргументы приводит американский социолог Джеффри К. Александер, подчеркивая, что память о Холокосте становится интегральной частью универсальной моральной памяти человечества, которая выходит за рамки партикулярно-коллективных конструкций памяти. Впрочем, его подход отличается большей дифференцированностью, ибо Александер оговаривается, что незападные культуры не могут хранить такую же память о Холокосте, как западные. Однако, по его словам, не исключено, что и первые в контексте культурной глобализации будут входить в более тесный контакт с символическим значением и социальным влиянием темы Холокоста. Возможно, «незападные культуры смогут кодировать собственный травматический опыт, исходя из функциональных эквивалентов Холокоста». Культуры Запада и Востока могли бы с помощью этих кодов научиться «взаимно

<sup>415</sup> *Knigge*, Nachwort // *Frei, Verbrechen erinnern*, 445. Особенно четко высказался по данному поводу Райнхарт Козеллек: «Мы не вправе прятаться за такими группами жертв, как евреи, надеясь, что этим мы заслужим мемориал Холокоста наряду с прочими странами мира» – *Ibid.*, 28.

<sup>416</sup> *Novick*, *Nach dem Holocaust*, 280.

<sup>417</sup> *Levy, Sznaider*, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, 10f. Они пишут: «нет ничего более “космополитичного”, чем нацистские концлагеря смерти» – 25.

разделять собственный травматический опыт, проявляя солидарность с жертвами другой стороны»<sup>418</sup>. Если партикулярно-коллективная память носит пока ограниченный характер, то соответствующие символы, образы могут преодолевать эти границы, порождая чувства солидарности и общей ответственности<sup>419</sup>.

Здесь необходимо различать уровень универсализации моральных ценностей и уровень партикулярности исторических воспоминаний. Дело значительно осложняется тем, что современная политика идентичности представляет собой поле напряженности между универсализацией и партикулярностью, на котором разворачивается глобальное соперничество за признание. В посттравматическую эпоху возникла конкуренция между жертвами, и некоторые из них все еще не могут рассчитывать, что «разрушение основ их коллективной идентичности будет признано преступлением»<sup>420</sup>. Глобальное соперничество за признание является ответом на исторический опыт экстремального насилия в виде геноцида и колониальной эксплуатации, следствием которых оказывалось систематическое уничтожение культуры этнических и социальных меньшинств. «Униженные народы, которых сегодня на планете великое множество, ждут от нас прежде всего признания тех выпавших на их долю страданий, тем более что прежде мы не слышали их криков боли и отчаяния. Их отголоски звучат сегодня как призыв к справедливости. Признание подразумевает нашу ответственность по отношению к прошлому. Она является предварительным условием для любой подлинной коммуникации в будущем»<sup>421</sup>. Холокост занял в этом соперничестве прочные позиции, но это не означает, что он вытеснил притязания других групп жертв; напротив, он помогает им реализовать свои притязания. Когда другие группы жертв ссылаются на Холокост, то в этом проявляется не столько соперничество или релятивизм, сколько стремление к формированию парадигмы глобального характера в борьбе за признание.

## Европейская память после 1945 года

Инициатива Перссона была несомненно важной и действенной, она привела к формированию императива, который сохранит свое значение в будущем. Однако нельзя не отметить, что память обладает живой культурной силой лишь тогда, когда она не декретирована сверху, а располагает низовой поддержкой. В США память о Холокосте имеет форму, никак не связанную с локальными историческими контекстами. Память о Холокосте не везде в мире носит одинаковый характер, и резонанс она вызывает разный. Поэтому необходимо задаться вопросом о различиях между глобальной и европейской памятью о Холокосте или, скажем, между европейской и национальной памятью о нем. Если отвлечься от этих исторически сложившихся уровней памяти и идентичности, то возникает опасность, что мы будем иметь дело со слишком абстрактным мемориальным конструктом.

В Европе, на исторической арене еврейского геноцида, память о Холокосте далека от абстракции. Здесь Холокост оставил свой травматический след почти во всех странах. Этот след включен в историю Второй мировой войны, которую все европейские нации пережили по-своему и видят по-своему. Иными словами, транснациональная память о Холокосте, охарактеризованная Перссоном по американскому образцу, накладывается в европейских странах на различные мемориальные ситуации и конфликты<sup>422</sup>. Об этом очень точно сказал швейцарский писатель Адольф Мушг: «В сущности, то, что объединяет Европу и что разъединяет

<sup>418</sup> Alexander, *Social Construction of Moral Universals*, 262.

<sup>419</sup> Levy, *Sznajder*, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, 9.

<sup>420</sup> Chaumont, *Konkurrenz der Opfer*, 294.

<sup>421</sup> Ferry, цит. по: Chaumont, *Konkurrenz der Opfer*, 302.

<sup>422</sup> Такова тема исследовательского проекта Сибиллы Квак (Sibille Quack), осуществляющегося в университете Ганновера: «Процесс европейской интеграции и память о Холокосте в трансатлантическом диалоге».

ее, – это общая память»<sup>423</sup>. Даже спустя шестьдесят лет мы еще очень далеки от унифицированной памяти; события Второй мировой войны и Холокоста до сих пор являются объектом антагонистических взглядов и предметом спорных воспоминаний. Похоже, связать европейскую память и национальные памяти не так просто, как это предполагает организация «Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research». Чтобы лучше понять основу европейской памяти, нужно оглянуться на ее историю до и после 1945 года.

До Первой мировой войны, в эпоху формирующихся наций, память была сильнее привязана к коллективам. Существовало нечто вроде абсолютного суверенитета памяти, обусловленного ее национальной направленностью. Коммеморации соседних стран не вызывали интереса и не учитывались; каждая нация накапливала военный потенциал, а вместе с ним вооружала собственную память тем арсеналом, который способствовал формированию позитивного образа нации, укреплял ее волю к власти, претензии на национальное превосходство. Такая мемориальная политика служила частью национальной идеологической мобилизации, ведущей прямоком ко Второй мировой войне.

С окончанием Второй мировой войны отнюдь не началась новая мемориальная эра. Память оказалась политически взрывоопасной, она становилась политически ненужной в те времена, которые характеризовались острым мировоззренческим конфликтом и военным противостоянием между Востоком и Западом, коммунизмом и капитализмом. Возникновение нового «образа врага» мешало вспоминать о том, что СССР был частью союзнической коалиции, которая победила в войне против Гитлера. Без Гитлера эта коалиция распалась, «железный занавес» ознаменовал собой возникновение нового фронта на месте старого, а это привело к тому, что воспоминания были заморожены и исторические нарративы стали приравниваться к политическому *status quo* холодной войны.

Все это резко изменил 1989 год, который вместе с падением берлинской Стены охарактеризовался крутым политическим поворотом. Часто говорится, что слом биполярных политических рамок обернулся взрывным возвращением памяти и «пробуждением истории». Мы стали свидетелями того, как после 1989 года, когда завершился период сильно стилизованных и стандартизированных образов прошлого, многим европейским странам пришлось заняться противоречивой, болезненной и постыдной памятью о прошлом. Окончание конфронтации между Востоком и Западом и биполярного ледникового периода пробудили не только историю, но и саму Европу. Однако возвращение истории происходило на Западе совершенно иначе, чем на Востоке, порой эти процессы носили прямо противоположный характер.

На Западе более тесное сближение наций привело к расшатыванию национальных мифов. Прорыв памяти был связан не в последнюю очередь с архивами, которые начали открываться после крушения Советского Союза. Новыми историческими исследованиями были поколеблены официальные трактовки истории и национальные мифы, а в результате наметились новые линии конфликтов. Нью-йоркский политолог Тони Джадт показал в своей работе «Myth and Memory in Postwar Europe» (1992), что в период холодной войны в Европе были заморожены и национальные памяти, чтобы политически утвердить необходимый *status quo*. По его словам, официальные версии истории «возлагали всю ответственность за войну, за связанные с ней страдания и преступления на немцев», в результате чего многое из того, что происходило во время войны и после, оказалось «удобным образом забыто»<sup>424</sup>.

<sup>423</sup> Muschg, Kerneuropa; *Idem.*, Was ist europäisch?.

<sup>424</sup> Judt, *The Past is Another Country*, 87, 89. Йен Бурума так характеризует подобную логику: «Нас утешало сознание того, что от страны, которая служила олицетворением зла, нас отделяла граница. Злом были они, следовательно, мы были хорошими. После войны мы росли в стране, пострадавшей от немецкой оккупации, а это означало для нас, что мы находились на стороне ангелов» – *Erbschaft der Schuld*, 11. Австрийское правительство заявило членам организации «Committee

Эта констатация отнюдь не умаляет немецкой вины, она лишь подчеркивает, что подобная формула облегчала груз национальной памяти для других европейских стран. Венгерский писатель Петер Эстерхази, выступая в октябре 2004 года с ответным словом во франкфуртском соборе Святого Павла на церемонии вручения ему Премии мира, учрежденной немецким союзом книготорговли, высказал похожую мысль: «У европейцев вошло в обычай прикрывать собственные преступления ссылкой на преступления немцев. Ненависть к немцам была фундаментом послевоенного времени»<sup>425</sup>.

В данных обстоятельствах существовали две транснационально признаваемые и уважаемые позиции, на которые претендовали национальные коллективы: жертва и/или Соппротивление. Примером первой позиции – роли жертвы – служит австрийская жертвенная парадигма, а в качестве примера второй позиции можно назвать Францию и то значение, которое «Résistance» имеет для этой страны. Разумеется, в реальности имело место и то и другое – и жертвы гитлеровской Германии, и Соппротивление. Подобные воспоминания имеют право на существование, речь здесь, однако, идет о том, как эти воспоминания, обобщаясь, приобретали форму официальной памяти и инструментализировались в послевоенное время. В психоанализе говорят о «прикрывающих воспоминаниях», которые используются для защиты положительных представлений субъекта о самом себе: в таком случае человек старается запомнить какое-то событие, чтобы тем самым прочнее забыть другое. Применительно к национальной памяти можно сказать: воспоминания о своих страданиях устраняют необходимость помнить о собственной вине. Воспоминания о себе в роли жертвы могут также затмить взгляд на иные жертвы, например на еврейскую трагедию. Национальные мифы возникают за счет того, что отдельные партикулярные воспоминания, имеющие под собой вполне реальную основу, начинают претендовать на исключительную, абсолютную роль для памяти всего коллектива, устраняя тем самым иные, неподходящие воспоминания из национального дискурса и из представления нации о самой себе. Подобные самооправдательные стратегии национальных мифов оказывались в 1990-е годы предметом общественных конфликтов. За последние годы повсюду в Европе произошло смещение координат национальных образов истории в пользу более комплексной картины прошлого<sup>426</sup>. Во Франции признание вишистского коллаборационизма поколебало национальный миф о Соппротивлении; после скандала вокруг Курта Вальдхайма сделалась проблематичной официальная версия об Австрии как «первой жертве Гитлера»; Польше, которая особенно пострадала от немецкого террора, пришлось разбираться с собственным антисемитизмом; в Италии до сих пор не преодолен раскол между памятью фашистов и коммунистов; и даже в нейтральной Швейцарии, которая служила прибежищем для многих беженцев, происходит переосмысление того, что представляют собой швейцарская граница и швейцарские банки в качестве «мест памяти».

## Различия между Западом и Востоком

Если в Западной Европе наблюдается непрочность национальных мифов, то в восточноевропейских странах это далеко не так. Здесь вновь особенно ярко подтверждается мысль Ренана, высказанная им в 1882 году: «Забвение или, лучше сказать, историческое заблуждение является одним из главных факторов создания нации, и потому прогресс исторических исследований часто представляет опасность для национальности»<sup>427</sup>. Западноевропейским

for Jewish Claims on Austria»: «Во всех страданиях, причиненных евреям в те времена, повинны немцы, а не австрийцы; Австрия не несет вины за эти злодеяния, а там, где нет вины, не существует и обязательств по компенсации» – Цит. по: Uhl, Vom Opfermythos zur Mitverantwortungsthese, 57.

<sup>425</sup> Esterhazy, Alle Hände sind unsere Hände, 16.

<sup>426</sup> Leo, Wiedergefundene Erinnerung.

<sup>427</sup> Renan, Was ist eine Nation?, 45; см. главу 1.

нациям приходится соразмерять свои национальные образы прошлого со все более укрепляющимся общим историческим осмыслением событий Второй мировой войны и Холокоста; для восточноевропейских наций дело обстоит иначе. Здесь, напротив, национальные исторические мифы формируются и наращивают свое влияние благодаря мощным политическим импульсам. Историческое сознание все чаще ограничивается здесь пределами собственной нации, которая реконструирует и обновляет свои национальные мифы, взятые из эпохи до обеих мировых войн.

В качестве примера можно привести Польшу, где национальные мифы по-прежнему культивируют роль жертвы. В отличие от Австрии, польский жертвенный опыт имеет долгую историю и связан с давними традициями. Польшу называют «мессией народов», что подчеркивает почти сакральный статус польской мартирологии. В свете этих глубоко укорененных парадигм культурной проработки травматического опыта почти невозможно признание других – например, еврейских – жертв, и также почти невозможно разобраться с собственной виной – скажем, с историей католического антисемитизма. Здесь опять обобщение *одной* из парадигм проработки травматического опыта приводит к вытеснению и отторжению *других* воспоминаний, несовместимых с данной парадигмой. Национальный статус жертвы оборачивается иммунизацией по отношению к собственной вине и ответственности<sup>428</sup>.

Венгрия также видела себя во «времени большой длительности» («longue durée»; Фернан Бродель) жертвой Османской империи, Габсбургов, национал-социализма и коммунизма. Поэтому в ходе нового национального самоопределения после событий 1989 года отправной точкой послужила старая историческая парадигма, то есть устойчивое самовосприятие народа в качестве жертвы. То же самое можно сказать о чехах, национальный исторический миф которых вращается вокруг мифологизированного поражения (битва на Белой горе 8 ноября 1620 года). С крушением директивной социалистической историографии старые образы не просто всплыли вновь – теперь они существенным образом влияют на трактовку исторического опыта Второй мировой войны.

Еще одним примером реставрации национальных исторических мифов, «суверенно» игнорирующих память других и достигнутое ныне состояние исторического сознания, является Россия. Здесь господствует память победителей, которая претендует на единственно верную трактовку истории и не допускает расхождений с ней. В центре этой трактовки находится колоссальная самоотверженность народа в Великой Отечественной войне, разбившего Гитлера и вернувшего жизнь поработанной им Европе. Огромное историческое значение этой исполненной в 1945 году освободительной миссии составляет основу позитивного, проникнутого величавой героикой самовосприятия нации, которое препятствует тому, чтобы к этому образу примешивались иные, противоречащие ему черты – например, память о жертвах сталинских репрессий.

На уровне национальной памяти проблемы выглядят иначе, нежели на уровне индивидуальной памяти. Если на индивидуальном уровне проблема состоит в постоянной неточности воспоминаний, готовности к их искажению, то на национальном уровне проблема состоит в радикальном отборе удобных воспоминаний. Так, в случае с российской национальной памятью исторически правильные воспоминания о трудной, полной многочисленных жертв победе над нацизмом служат надежной защитой от памяти о жертвах чудовищного режима коммунистической диктатуры. В качестве победителей россияне претендуют на право не соразмерять свою национальную память с европейскими стандартами. Память оказывается в конце концов тесно связанной с вопросом о власти. «Сувереном» становится не столько тот, кто уполномочен принимать решения о чрезвычайном положении, сколько

<sup>428</sup> Jaworski, Geschichtsdenken im Umbruch // Kobylińska, Lawaty, Erinnern, Vergessen, Verdrängen.

тот, кто волен решать, какими должны быть память и национальные мифы. В таких государствах перед гражданскими инициативами встает задача формировать альтернативную память и отстаивать ее. Националистической группе под названием «Память» удалось утвердить свою версию в качестве официальной памяти, а вот неправительственная организация «Мемориал», формируя память о жертвах, занимается изучением преступлений тоталитарных коммунистических режимов. «Мемориал», как бы осуществляя мысль Ренана, возлагает надежды на способность исторических исследований разрушать национальные мифы<sup>429</sup>.

Если в западноевропейских странах ЕС наметилась эрозия национальных мифов, то это происходит потому, что там все больше укрепляется общеевропейская привычка не ограничивать взгляд на ту или иную проблему национальным горизонтом. Когда этот взгляд направлен как внутрь, так и вовне, становится все труднее сохранять самодостаточность национального мифа. Насколько можно судить, это в значительной мере объясняет тот факт, что в настоящее время национальные памяти западноевропейских стран становятся все более инклюзивными и комплексными. Об этическом повороте в конструкции национальной памяти свидетельствуют не в последнюю очередь ритуальные извинения, которые главы разных государств мира приносят, беря на себя ответственность за исторические преступления, совершенные собственной страной.

## Правила толерантного обращения с коллективной памятью

Все это свидетельствует, что мы еще далеки от того состояния, в котором нас хотели бы видеть Дэн Дайнер и премьер Перссон, когда Холокост служил бы однозначной и общей исторической отправной точкой для новой Европы. Воспоминания – и мы сознаем это – не только объединяют, но и могут препятствовать объединению; они не только способствуют самокритичному взгляду человека или коллектива на себя, но и провоцируют конфликты, поскольку бережат старые раны и обостряют непримиримость. Поэтому память не всегда способствует реализации европейского проекта; ведь ею охотно пользуются в популистских медийных кампаниях, чтобы реактивировать старые стереотипы. Удивительно, но даже спустя шестьдесят лет после окончания Второй мировой войны легко оживить некоторые предрассудки и аффекты. 30 октября 2004 года заголовок на первой полосе «Daily Express» гласил: «Queen refuses to say sorry for war!» Этот заголовок, появившийся накануне четвертого визита королевы в Германию, был реакцией на вопросительный заголовок опубликованной двумя днями ранее немецкой газеты «Bild Zeitung» (в контексте многочисленных свежих публикаций о бомбовой войне): «Извинится ли, наконец, королева?» Этот тривиальный пример вполне повседневного характера свидетельствует о том, что война воспоминаний в Европе подспудно продолжается и ведется на старых фронтах<sup>430</sup>. «Грозит ли нам забвение перед лицом столкновения национальных памятей и фрагментированных партикулярных воспоминаний, которое якобы необходимо ради будущего; правда ли, что европейская интеграция возможна лишь ценой амнезии, ибо никто не хочет беречь старые раны?» – спрашивает Ульрика Аккерманн, описывая некоторые примеры блокировки памяти<sup>431</sup>. Отвечая на этот вопрос, надо сказать, что мы еще весьма далеки от мечты Эстерхази о «совместном европейском знании про нас самих».

Подобное знание еще не стало реальностью, но оно представляет собой огромный потенциал, содержащийся в проекте европейской интеграции. Он включает в себя возмож-

<sup>429</sup> <http://www.memorial.de/nachr.php?nid=50>.

<sup>430</sup> Theobald, *The Media*, Kap. 10: «The Longevity of Wartime Discourses and Identities. The Case of Britain and Europe». Теобальд цитирует «Observer» от 26.3.2000: «Парадоксально, но чем больше Вторая мировая война отстывает в прошлое, тем больше ее наследие отравляет современные взгляды», 153.

<sup>431</sup> Ackermann, *Vergessen zugunsten der Zukunft?*.

ность, как говорят американцы, «to face history and ourselves»<sup>432</sup>, чтобы взглянуть на наши национальные истории с транснациональной точки зрения. Сеть лагерей смерти и трудовых лагерей, покрывшая в годы нацизма густой сетью всю Европу, поля сражений обеих мировых войн от Марны до Сталинграда, разбомбленные города от Герники до Ковентри и Дрездена стали европейскими «местами памяти». Задача европейского масштаба – встроить память о них в транснациональные рамки коммеморации. Не менее важно, чтобы внешние национальные границы превратились во внутренние европейские границы, причем приграничные регионы должны служить парадигматическими зонами европейских контактов<sup>433</sup>.

Важную поддержку этим процессам дает работа историков, которые переориентируют свои исследования с национального масштаба на европейский. Место устойчивой национальной перспективы и легитимации национальных интересов занимает парадигма «истории взаимосвязей», представляющая собой диалогический, компаративистский, а главное, совместный проект. Миграция, миллионы беженцев – это доминанта в опыте Европы XX века, и проработка его возможна только с транснациональной точки зрения. Превращение внешних национальных границ во внутренние, внедрение европейской перспективы в научные исследования способствуют разминированию прежних минных полей, призванных ныне стать зонами активной коммуникации.

К сожалению, эти процессы обратимы. В 2002 году польский германист Кароль Зауэрланд, констатируя, что «тема насильственной депортации немцев лишилась своей остроты», добавил: «То обстоятельство, что она больше не вызывает споров, расценивается рядом историков как важнейший успех изучения польско-германских связей в период после 1989 года»<sup>434</sup>. Но всего год спустя Эрика Штайнбах, возглавляющая «Союз изгнанных», представила общественности проект, который предусматривал создание «Центра против изгнаний» в символически значимом месте Берлина, что разом повернуло вспять трудное пошаговое движение, которое раньше вело к успеху. У польских соседей сразу же появилась обеспокоенность, что память о пережитых немцами страданиях увязывается здесь с политическими притязаниями, будь то пересмотр существующих границ или реституция утраченного имущества.

Сегодня много говорится об исторической политике. Реже идет речь о правилах, которые необходимы для толерантного отношения к коллективной памяти. Но как могли бы выглядеть подобные правила? Динамика коллективной памяти проявляется в промежуточной зоне, где пересекаются политика и психология, поэтому необходимо сформулировать подлежащие всеобщему признанию принципы, которые будут учитывать как стратегические, так и терапевтические аспекты.

### *1. Различие между воспоминаниями и аргументами*

Следует проводить различие между воспоминаниями и аргументами, опирающимися на данные воспоминания. Это различие можно продемонстрировать на примере жителей Дрездена, где по случаю шестидесятилетней годовщины бомбардировки города некоторые граждане пронесли по улицам транспарант со словами «Холокост бомбардировки»; тем временем бургомистр и другие дрезденцы собрались вместе с англичанами, французами и американцами на церемонии официальной коммеморации; третья группа жителей выстроилась возле большого постера, на котором значились названия городов Дрезден, Нагасаки,

<sup>432</sup> «Facing History and Ourselves» – название организации, основанной в 1976 году; она занимается причинами и следствиями расизма и коллективного насилия. Важная предпосылка этого историко-педагогического проекта состоит в том, чтобы граждане страны знали не только триумфальные события национальной истории, но и ее темные страницы.

<sup>433</sup> Пим ден Боер (Pim den Boer) не исключает, что следствием общих воспоминаний может стать общее забвение: «Европе нужны “места памяти” не только в качестве мнемотехнического средства для опознания обезображенных трупов, но и для того, чтобы содействовать пониманию, прощению и забвению» – *de Boer, Lieux de mémoire*, 29.

<sup>434</sup> *Sauerland, Minenfelder*, 35.

Нью-Йорк и Багдад. Одно и то же событие – бомбардировка Дрездена – связывалось в траурных церемониях с тремя совершенно разными посланиями: агрессивно-реваншистским, дипломатично-примирительным и универсально-пацифистским. Воспоминания всегда служат основой для аргументов, однако они не являются заменой последних. Чтобы негативный потенциал воспоминаний не реализовывался в виде мести, ненависти, озлобления, необходимо проводить четкое разграничение между пережитым страданием и тем, что вытекает из пережитого страдания в форме толкования событий, их оценки, связанных с ними притязаний и последствий.

### *2. Запрет на оправдание одной вины за счет другой*

Существует довольно распространенная, однако абсолютно несостоятельная логика конфликтующих воспоминаний, согласно которой одна вина может быть оправдана за счет другой. Историческая ситуация превращается в игру с нулевой суммой, когда достаточно доказать вину противной стороны, чтобы тем самым автоматически уменьшить собственную вину. В споре аргументов воспоминания используются в качестве дубины, которую один противник обрушивает на другого. Единственно важным воспоминанием в подобной ситуации служит чужая вина, оправдывающая собственную вину. Если увязка воспоминания с аргументом приводит к инструментализации и политизации воспоминаний, то подобное оправдание ведет к релятивизации собственной вины.

### *3. Запрет на конкуренцию между жертвами*

Если взаимный зачет нанесенного ущерба ведется для того, чтобы уменьшить или сделать вовсе ничтожной собственную часть вины, то в конкурентной борьбе между жертвами речь идет о признании собственных страданий. Выстраивается некая иерархия соперничающих групп пострадавших. Напомним еще раз слова афроамериканской писательницы Тони Моррисон, предпосланные ее роману «Возлюбленная»: «Вас было более шестидесяти миллионов»; они устанавливают очевидную связь между травмой рабства и еврейскими жертвами Холокоста. Этими словами писательница хотела указать на тему, которая пользуется в США меньшим вниманием. Привилегии для одной травмы могут отвлечь внимание от другой по принципу «худшее – враг плохого». Поскольку существует худшее (Холокост), то плохое (ковровые бомбардировки, насильственные депортации) как бы не заслуживает признания. Такая позиция может даже вызвать подозрение, что кто-то хочет прикрыть худшее плохим, чтобы поставить это худшее под сомнение и вновь предать его забвению. Подобному выстраиванию иерархии жертв, что являлось безусловно важным переходным моментом в исторической проработке исторической травмы и ее признанию, следует противопоставить принцип, согласно которому каждый имеет право на память о пережитых страданиях и – в определенных рамках – на их признание. Нельзя допустить, чтобы долгий и скандальный отказ в сочувствии к еврейским жертвам повторился по отношению к другим жертвам.

### *4. От эксклюзивности воспоминаний к их инклюзивности*

Воспоминания, которые служат основанием для коллективной идентичности, не только селективны, они выполняют функцию защиты от других воспоминаний, особенно если те имеют тенденцию к экспансии и вытеснению прочих воспоминаний. Бывает, что одни воспоминания создают иммунитет от других воспоминаний. Поэтому правомерен вопрос: насколько инклюзивны или эксклюзивны коллективные воспоминания? Многие европейские нации устраивает послевоенная фиксация внимания на немецких преступлениях, благодаря чему теряются из виду их собственные преступления. Напротив, для Германии, как считает Гюнтер Грасс, «негативные привилегии» Холокоста не только отодвинули на задний план опыт страданий самих немцев, но и заслонили собой другие преступления, которые исчезли в тени Холокоста, на что указал Кристиан Майер. Поэтому он критически



задается вопросом: «Не исчезают ли в тени Холокоста... преступления, совершенные нами против поляков и русских?»<sup>435</sup>

*5. От разделяющих воспоминаний к объединяющим воспоминаниям*

Петер Эстерхази, выступая во франкфуртском соборе Святого Павла, дал отрицательную оценку Европе как сообществу, объединенному общей памятью: «то, что должно было объединиться, распалось на ненавидящих себя и лелеющих жалостливость к себе. <...> Наряду с неправдой об абсолютных преступниках существует неправда об абсолютных жертвах, и за обоими кроется невысказанное “мы” национальной памяти. <...> Общее знание европейцев о самих себе в качестве преступников и в качестве жертв еще далеко не пришло»<sup>436</sup>. Для Эстерхази путь к европейскому сообществу, объединенному общей памятью, ведет через память о собственной вине и через признание чужих страданий. Отказ от сопереживания сделал возможными войну и Холокост, и лишь память может отчасти помочь ослабить эту блокировку сочувствия. Разделяющие воспоминания оставляют память о страданиях самим группам пострадавших, в то время как потомки преступников продлевают то забвение, к которому стремились их предки, благодаря чему продолжает сохраняться изначальная убийственная асимметрия. Лишь сопереживание и признание чужой памяти о страдании могут преодолеть это фатальное размежевание, создавая общую и обязательную для всех коммеморацию.

*6. Контекстуализация*

Еще один способ нейтрализовать негативную энергетику памяти предполагает способность рассматривать пережитое и воспоминания о нем в более широком контексте. Но это возможно осуществить только задним числом посредством когнитивной работы исторического образования. Непосредственное переживание событий прошлого и воспоминание о них принадлежат иному контексту; человек, потерявший в 1945 году дом и имущество, вынужденный вместе с другими беженцами отправиться в полный неизвестности и опасностей путь на запад, вряд ли автоматически воспринимал свою участь как справедливую расплату за преступную войну, развязанную Гитлером. Бессмысленно не признавать экзистенциальный опыт лишь по той причине, что он не соответствует исторической трактовке событий, взятых в широком плане. Каждый человек имеет право на собственные воспоминания. Последующее осознание исторических причин и следствий не может отменить достоверность индивидуального, частного опыта. Но это не исключает того, что воспоминания, получив свое выражение и признание, могут и должны рассматриваться в более широкой перспективе. Лишь тогда они начинают утрачивать свой непримиримый солипсизм. Воспоминания, встраиваясь в расширенный событийный контекст, переосмыслиются и оказываются совместимыми с воспоминаниями других, и это не имеет ничего общего с фальсификацией истории.

*7. Создание рамок*

Проект европейской интеграции устанавливает общие рамки для внутреннего многообразия. Это подразумевает, с одной стороны, признание и консервацию разных воспоминаний, а с другой – преодоление тех из них, которые наносят психологический ущерб или ведут к политическому расколу. Общие рамки предполагают готовность выработать единый канон ценностей и целей. Внутри этого ценностного горизонта воспоминания не только упорядочиваются, но и приобретают определенные рамки, что целительным образом ограничивает тенденцию к их негативной экспансии или интенсификации. Здесь опять проявляется двойственная природа идентичности, которая основывается на памяти и ценностях. Воспоминания сохраняют свое неповторимое многообразие и разнородность, однако они перестают

---

<sup>435</sup> Meier, Vierzig Jahre nach Auschwitz, 14.

<sup>436</sup> Esterhazy, Alle Hände sind unsere Hände.

носить разделительный характер, который был раньше присущ этому многообразию и разнородности. Встроенные в общие идентификационные и ценностные рамки, разные воспоминания могут сосуществовать вместе, не разжигая новой горючей смесью старые конфликты. Именно так взаимодействуют преодоление прошлого и его сохранение.

Адольф Мушг назвал Европу «сообществом общей судьбы»<sup>437</sup>. Это сообщество общей судьбы может стать сообществом общей памяти, которое после немыслимых злодеяний и ужасов XX века будет помнить обо всех страданиях, включая те, которые каждая из наций больше всего хотела бы забыть. В таком мемориальном сообществе разные идентичности – субнациональные, национальные и наднациональные – отнюдь не исключают друг друга, а являют собой нередуцируемое многообразие различных перспектив, лояльностей и альянсов. Решающим фактором служит, разумеется, способность малых элементов интегрироваться в более крупные. Опасность партикуляризма, тем более мемориальных гражданских войн может быть ограничена, если Европа сумеет создать транснациональные рамки памяти, основанные на совместном историческом сознании. Такое историческое сознание, которое будет формировать и стабилизировать школа, должно поставить рядом с генерализированной «семантической» памятью соответствующую «эпизодическую» память, вмещающую в себя историю индивидуальной биографии, семьи, поколения или нации. Это и станет шагом на пути к осуществлению мечты Петера Эстерхази об общем европейском знании про нас самих в качестве преступников и их жертв.

Это «общее европейское знание про нас самих» перекрывает партикулярные форматы памяти. Будучи историческим знанием и осмыслением исторических событий в их *взаимосвязи*, оно возвышается над разделяющими воспоминаниями. Идентификация с историей порождает национальную память; историзация вновь растворяет ее. Над этим полем напряженности находится историческое сознание, которое не *растворяет* национальную память, а *интегрирует* ее. В таких рамках европейцы могут научиться критически воспринимать собственные воспоминания и сочувственно относиться к чужим воспоминаниям. Такая европейская память больше не служит пьедесталом для политической легитимации, вместо этого она помогает преодолевать амбициозные представления нации о самой себе и агрессивность «образов врага». Без проекта формирования общей европейской памяти, без исторического образования для будущих поколений перспективно бессодержательной останется и сама европейская идея<sup>438</sup>. Европейский союз, постоянно прирастая за счет новых стран, нуждается в процессе внутренней колонизации, чтобы противостоять этому чисто внешнему расширению. В своей речи на состоявшемся в марте 2002 года торжественном собрании Института имени Гете в Веймаре Петер Штайнбах, говоря о европейской интеграции, сказал: «Сегодня нам нужно не расширять Европу, а совершенствовать ее». Шестнадцатью годами ранее Сюзен Зонтаг высказала в эссе «Элегия для Европы» схожую мысль: «Новая идея Европы состоит не в расширении, а в ее собирании. Речь идет не о том, чтобы европеизировать остальной мир, а о том, чтобы европеизировать Европу»<sup>439</sup>.

<sup>437</sup> Muschg, Kerneuropa.

<sup>438</sup> Поначалу эта идея не увязывалась с Холокостом, а подразумевала в общем виде «полное устранение экономических и политических причин обеих мировых войн». По случаю Дня Европы 1985 года в Милане было принято решение закрепить эту идею учреждением Дня Европы, который должен ежегодно отмечаться 9 мая в память о знаменитой парижской речи Робера Шумана, произнесенной 9 мая 1950 года.

<sup>439</sup> Для Реми Брага (*Brague*, Еуропа, 40.) европейский проект состоит в «деварваризации» Европы.

## Заключение ДЛИННАЯ ТЕНЬ

Двадцать лет назад, когда отзвучали юбилейные речи 1985 года и затих спор историков 1986 года, Кристиан Майер опубликовал убедительную, вдумчиво-критичную работу под названием «Сорок лет после Аушвица»<sup>440</sup>. По прошествии двух десятилетий манифест Кристиана Майера в защиту памяти можно только поддержать. Но с тех пор произошли и перемены, а именно изменилось наше историческое местоположение. Удалились ли мы сегодня от Аушвица? Как смотрит на это молодое поколение? Вот слова человека, родившегося в 1962 году: «“Мы ничего не чувствуем” – такова обескураживающая реальность немецких эмоций по отношению к Холокосту, которую в 2005 году приходится принимать как данность. Время эмоциональной памяти безвозвратно прошло»<sup>441</sup>. Йоахим Ландкаммер ссылается на «неудержимое исчезновение прошлого», подчеркивая, что только «абстрактный идеализм» мешает увидеть реальность того, как время усиливает прогрессирующую эрозию памяти. Он называет «фактор времени» и «неудержимо увеличивающуюся дистанцию» наиболее эффективными формами преодоления немецкого прошлого<sup>442</sup>.

Впрочем, подобные утверждения опровергаются тем обстоятельством, что за истекшие два десятилетия возник национальный и транснациональный «мемориальный ландшафт», а Холокост сделался центральным ориентиром для общего исторического сознания, по крайней мере в западноевропейских странах. События, которые двадцать лет назад являлись предметом живой памяти, – а потому, в сущности, от индивидуальной готовности отдельного человека зависело его желание или нежелание вспоминать о них, – ныне вошли в потенциально весьма долгосрочную культурную память, привязавшую эти воспоминания к разнообразным формам и многочисленным локализациям. Долгий марш гражданских инициатив, начавшийся на исходе 1980-х годов и преодолевший множество препятствий, завершился в 2005 году созданием в Берлине и под эгидой германского правительства центрального мемориала, посвященного Холокосту. Но что оказалось потерянным на этом долгом пути? Прав ли Йоахим Ландкаммер, утверждающий, что при превращении коммуникативной памяти в память культурную якобы произошла утрата эмоционального восприятия истории? Не трансформировалась ли культура памяти, тесно связанная с гражданской ангажированностью поколения 1968 года, в абстрактную историческую политику?

Тезис о неэмоциональном отношении к истории национал-социализма, похоже, выдает желаемое за действительное. Как мы могли убедиться, не только в Германии, но и повсюду в мире так называемый «*memory boom*» принес с собой значительное усиление эмоционального восприятия истории. История вышла за пределы узкого горизонта, актуального исключительно для профессиональных историков, чтобы во все большей мере стать темой дискуссий в СМИ, музейных и выставочных экспозиций, автобиографий и семейных романов, видеопродукции и художественных инсталляций, а также документальных шоу и игровых фильмов, что и обусловило усиление эмоционального восприятия истории. Возможно, растут группы тех людей, которых история не интересует, но это отнюдь не означает, что горячие зоны истории сделались холодными. Неверно предполагать, будто немецкая нация в качестве носителя коллективной памяти представляет собой единое целое; к памяти всегда

---

<sup>440</sup> *Meier*, *Vierzig Jahre nach Auschwitz*.

<sup>441</sup> *Landkammer*, *Anstößige Thesen*, 76.

<sup>442</sup> *Ibid.*, 55.

обращаются одиночки или группы, рассеянные в обществе по разным поколениям и социальным слоям.

Судя по манифесту Кристиана Майера, спустя двадцать лет Аушвиц для нас все еще не слишком далек, однако ныне мы воспринимаем Холокост в несравненно большей мере через призму СМИ. Мы уже не воспринимаем его как чистый опыт, ибо он всегда предстает перед нами в тех или иных формах репрезентации и актуализации. Мы оказываемся не лицом к лицу с этой непостижимой катастрофой, ибо являемся частью мира, для которого память о ней приобрела основополагающее значение. Воспоминание носит характер репрезентации и презентации, то есть оно всегда опосредовано и сформировано. Коммуницируются не сами непосредственные переживания, а результат их воплощения в вербальной или визуальной форме; и реагируем мы не на сами исторические факты, а на преподнесение, интерпретацию и оценку фактов. Поэтому данная книга и обращается к уровню медиализации как основе для проработки и дальнейшего развития исторической памяти.

Не случайно в подзаголовке этой книги названы два понятия, характеризующие уровень опосредованного обращения к прошлому: мемориальная культура и историческая политика. Взаимно пересекаясь, они охватывают широкий спектр разнообразных явлений – от неформальных, переменчивых и гетерогенных до стабильных и институционализованных форм памяти. Политологи Клаус Леггеве и Кристиан Майер ввели понятие «историческая политика», чтобы отделить собственные исследования от работ общегуманитарной и культурологической направленности, относящихся к теме «мемориальной культуры» (примером чего может служить гизеновский исследовательский проект)<sup>443</sup>. Говоря об «исторической политике», оба политолога подразумевают те аспекты, которые обычно игнорируются гуманитарными исследованиями: это вопросы организации, финансирования, управления, бюрократии и прежде всего процессы принятия политических решений, которыми определяются «мемориальные структуры и их работа, особенно в современном плюралистическом обществе, где мысли и воспоминания не декретируются сверху, а являются результатом самостоятельной рефлексии»<sup>444</sup>.

Понятия «мемориальная культура» и «историческая политика» нередко противопоставляются друг другу. При этом «мемориальная культура» приобретает положительный смысл, предполагая идущий снизу, независимый, гражданский характер обращения с памятью, а «историческая политика» ассоциируется со спускаемой сверху директивностью, принудительно гомогенным характером памяти. Подобное противопоставление, как показала Ютта Шеррер, вполне применимо для описания ситуации в России. Здесь мы имеем дело с государственной директивной исторической политикой, которая ориентирована на внутреннюю консолидацию и на «представление России в качестве великой державы»; ей противостоит независимая и подвергающаяся все большему давлению общественная организация «Мемориал», которая занимается проблемными воспоминаниями, изучая сталинский террор<sup>445</sup>.

Зачастую под «мемориальной культурой» понимается совокупность форм и средств культурной мнемотехники, с помощью которой группы или культуры выстраивают собственную коллективную идентичность и свою ориентацию во времени, а «историческая политика» отождествляется с «инструментализацией прошлого». Понятие «инструментализации» не является аналитическим, оно полемично и маркирует желание автоматически дистанцироваться от того, что считается «инструментализованным». Питер Новик критически отнесся к подобному употреблению этого понятия, указав, что не существует кол-

<sup>443</sup> Oesterle (Hg.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen.

<sup>444</sup> Leggewie, Meyer, Ein Ort, an den man gerne geht, 12.

<sup>445</sup> Scherrer, Russlands neue-alte Erinnerungsorte, 5.

лективных воспоминаний без их инструментализации. Ведь коллективные воспоминания избирательны, они оформляются тем или иным образом, с их помощью всегда преследуются определенные цели во имя настоящего или будущего<sup>446</sup>. Воспоминания обеспечивают легитимность, создают чувство общности, служат основой для более или менее критичного представления коллектива о самом себе и не в последнюю очередь препятствуют появлению иных воспоминаний. Поэтому неверно диффамировать какие-то формы использования воспоминаний как их «инструментализацию»; правильнее говорить о специфических злоупотреблениях воспоминаниями.

Явное злоупотребление – и на этот счет существует довольно широкий консенсус – происходит тогда, когда мертвых людей задним числом используют как агентов поддержки собственных интересов и как политический аргумент для решения собственных задач. Об инструментализации истории можно говорить в том случае, если собственные политические цели легитимируются за счет исторических фактов, искусственно (*ad hoc*) привязываемых к конкретной ситуации. Например, в феврале 2006 года, выступая на мюнхенской конференции по безопасности, Ангела Меркель предупредила о недопустимости «умиротворения» в ответ на угрозы со стороны иранского президента Ахмадинежада. Этим выражением она напомнила о французской и британской политике уступок по отношению к нацистской Германии в 1938 году, когда ей была отдана Судетская область тогдашней Чехословакии<sup>447</sup>. Отец и сын Буши легитимировали войну в Персидском заливе 1990 года и войну в Ираке 2002 года также ссылкой на политику «умиротворения» («*Appeasement*»). Тем самым проводилась параллель между иракским или иранским президентом и Гитлером, что делало невозможными дальнейшие дискуссии или переговоры и морально оправдывало войну как единственно возможное решение.

Ангела Меркель произнесла слово «умиротворение» с благими намерениями. Оно отражало стремление немецкой политики во всех своих шагах подчеркнута дистанцироваться от негативной предыстории ФРГ. Ее политический императив гласит: никогда больше не допускать «умиротворения», то есть потворства негативному сценарию из-за собственной наивности или оппортунизма. Императив «Никогда больше!» подразумевает, что история повторяется и что необходимо предотвращать эти повторы. «Никогда больше!» – это также моральный императив педагогической работы, связанной с памятью об Аушвице. При всей ясности этого посыла остается неопределенной его применимость к конкретным случаям, ибо история не позволяет извлекать из нее дистиллированно чистых уроков. Ссылка на Аушвиц служила немецким политикам аргументом как в пользу отправки солдат бундесвера в Косово, так и против нее: дескать, агрессия Германии во Второй мировой войне не позволяет немцам никаких военных акций, и наоборот, Аушвиц не позволяет немцам проявлять равнодушие к геноциду. Михаэль Йесманн трезво заметил по этому поводу, что твердая решимость «не допускать никогда больше» еще ни разу не сумела предотвратить историческую катастрофу<sup>448</sup>. В 1994 году, когда на экраны вышел фильм Стивена Спилберга «Список Шиндлера», весь мир, ужасаясь, следил за геноцидом народности тутси в Руанде; в 1995

<sup>446</sup> *Novick, Nach dem Holocaust*, 9.

<sup>447</sup> «Великобритания и Франция считали такое решение необходимым шагом для предотвращения войны (“*Appeasement*” – политика умиротворения), гарантируя при этом, что оставшаяся часть чехословацкого государства продолжит свое существование. Представители Чехословакии, которым не позволили участвовать в конференции, прежде всего тогдашний президент страны Эдуард Бенеш, чувствовали себя преданными. Поэтому население Чехословакии называло мюнхенский сговор предательским; иронически говорилось “решено про нас без нас”. Мюнхенское соглашение живет в сознании чехов как черная дата национальной истории». Это пример важного узла в глубинной сети европейских воспоминаний, поскольку оно тесно связано с декретами Бенеша, которые до сих пор являются острой проблемой внутриевропейской коммуникации. Ср.: *Coudenhove-Kalergi, Rathkorb* (Hg.), *Die Beneš-Dekrete*.

<sup>448</sup> *Jeismann, Die Holocaust-Erinnerung als Passetout*, 258.

году, когда открылась выставка «Преступления вермахта», в Сребренице боснийские сербы проводили геноцид мусульманских сербов.

Использование слова «Appeasement» – идеально-типический пример исторической политики. Многие нации находятся в плену ключевых событий своей истории, через призму которых страна воспринимает современные вызовы и которые диктуют нормативные установки ее поведения. Под воздействием таких исторических воспоминаний, глубоко засевших в памяти и надолго определяющих сознание, формируются культурные парадигмы, посредством которых более или менее принудительным образом осваивается реальность. Понятие «инструментализация» сбивает с толку, ибо вызывает ассоциативные рефлексы, задающие определенную ориентацию, если в дело не вмешивается дистанцирующееся историческое просвещение. Нация, которая постоянно трактует вызовы будущего в свете невралгических ключевых событий прошлого, остается в плену (или в тени) собственной истории. Чтобы выйти из этого плена, нужно не забыть их, но преобразовать воспоминания о них так, чтобы прошлое утратило характер все заглушающей апелляции, а следовательно, и свое господство над настоящим. Иными словами, в воспоминаниях присутствует как активный формирующий элемент, так и пассивный элемент наложенной печати. Понятие «инструментализация» внушает мысль, будто прошлое надежно контролируется настоящим, но на самом деле именно прошлое, особенно травматическое, не выпускает будущее из своей хватки. Не мы владеем прошлым – это оно владеет нами.

Воспоминания как на индивидуальном, так и на коллективном уровне – не всегда благо; они могут служить и материалом, из которого возникают конфликты и агрессивные мифы. Они опасны и одновременно жизненно необходимы; они могут использоваться как средство для провокации насилия и как средство его предотвращения<sup>449</sup>. Если задача психотерапии состоит в том, чтобы нейтрализовать воспоминания, мешающие развитию личности, и преобразовать их в позитивные импульсы, то задача культурологических исследований – и это также тема данной книги – заключается в раскрытии опасной динамики коллективных конструктов памяти и разработке критериев для объективной оценки негативных факторов. Вот некоторые из вопросов, посредством которых должен оцениваться конструкт памяти:

– Закрытость или открытость: принимает ли он историческую правду или остается закрытым для нее?

– Односторонность или инклюзивность: сколько противоречий он способен вместить в себя?

– Эгоцентричность или толерантность: какие взаимоотношения с соседями он предусматривает?

– Героизация или виктимизация: является ли для него абсолютной доминантой понятие чести, или же важна исключительно роль жертвы?

– Экстернализация или интернализация: отвергается вина или принимается?

Мы не раз говорили о мемориальном этическом повороте, который одновременно является поворотом от героической памяти к памяти постгероической. «Постгероическое» подразумевает представление о травме, которое впервые после долгой фазы автоглорифицированной памяти выдвинуло на передний план беззащитную и пассивную фигуру жертвы. Память о Холокосте ознаменовала собой начало новой мемориальной фазы – аурагизации жертвы, которая открыла новый подход к насильственным аспектам истории (достаточно вспомнить о рабах, вывезенных из Африки, или о колонизации местного населения разных континентов) и в конце концов привела к конкуренции среди жертв. Возможно, апогей этой фазы уже пройден. Но понятие «постгероическое» употребляется и в тех случаях, когда

---

<sup>449</sup> Wolfrum. Geschichte als Waffe.

речь идет о возможности мемориального дискурса вне его морального содержания. Сюда же относится понятие «мемориальный менеджмент», носящее чисто прагматический характер холодного (cool) и внеидеологического обращения с конструктами памяти, отличающего более молодое поколение от поколения 1968 года с его мемориальной стилистикой, которая основана на сострадании и сознании вины: «Чтобы справиться с неприятными аспектами истории, необходим определенный “менеджмент”; решение этой проблемы должно ориентироваться не на будущее состояние коллективного сознания, а на конкретные насущные задачи предотвращения конфликтов и на нормализацию условий общественной коммуникации и социальной миграции»<sup>450</sup>.

Этот бодрый прагматизм не может отрицать того обстоятельства, что в памяти о национал-социализме сохраняется «беспокоящий остаток». Как писал Кристиан Майер, «обычно не бывает, чтобы по истечении сорока лет настоящее все еще находилось в плену у прошлого»<sup>451</sup>. Подобная аномалия, сбившая привычное соотношение прошлого и настоящего, объясняется уникальностью того преступления, символом которого стал Аушвиц. Универсальной метафорой плена, который не кончается и из которого нельзя вырваться, является тень. Ни одна метафора не появляется в немецком мемориальном дискурсе так часто, как образ тени, что не в последнюю очередь оправдывает количество книг, в названии которых фигурирует это слово<sup>452</sup>. Тень означает не только устойчивое присутствие – она затемняет и омрачает. Еще раз процитируем Кристиана Майера: «Насколько Аушвиц никак не может считаться целью немецкой истории, настолько сильна его тень, которая продолжает лежать на этой истории»<sup>453</sup>.

Когда же мы сумеем выйти из тени национал-социализма и Холокоста? Тем, кто задает этот вопрос, Кристиан Майер уже двадцать лет назад ответил: «Нет, непредвзятого отношения к нашей истории нам не обрести. Даже сознание ее богатства навсегда останется омраченным»<sup>454</sup>. Если под «тенью» понимать непрекращающееся присутствие травматического прошлого, то с ней нам придется жить и дальше. Холокост был своего рода квантовым скачком во всемирной истории зла, поэтому мы будем вынуждены жить с сознанием необратимости того, что наше представление о человеке навсегда будет омрачено и мы, немцы, должны принять историческую ответственность за это. Подобный квантовый скачок в истории ставит задачи перед системой политического образования, не имеющие ничего общего со «службой памяти о жутком прошлом», о которой говорил Мартин Вальзер. Все, «кто постоянно поражается реальными масштабами существующей мерзости, кто ужасается (не веря) при столкновении с ужасной жестокостью, творимой одними людьми по отношению к другим, еще не достигли стадии моральной или психологической зрелости», – пишет Сьюзен Зонтаг<sup>455</sup>.

Но «тень» нельзя, однако, трактовать как совершенно беспросветное будущее, мрачную меланхолию или даже ненависть к самому себе. «Негативные воспоминания» не следует отождествлять с негативным представлением о самом себе. Негативные воспоминания выжжены клеймом на фундаменте немецкого государства. Но эта стигма может быть конвертирована в положительные ценности, открывающие горизонты будущего: в утверждение

<sup>450</sup> Landkammer et al., *Erinnerungsmanagement*, 279.

<sup>451</sup> Ibid., 19.

<sup>452</sup> Приведу лишь несколько примеров: *Kielmannsegg*, *Lange Schatten*; *Backes*, *Die Schatten der Vergangenheit*; *Backes*, *Drei Generationen im Schatten der NS-Vergangenheit*; *Foschepoth*, *Im Schatten der Vergangenheit*; *Daxner*, *An der Schwelle zum Neuen – im Schatten der Vergangenheit*; *Hartman*, *Der längste Schatten*; *Paris*, *Long Shadows*; *Aust*, *Die Gegenwart der Vergangenheit*. *Der lange Schatten des Dritten Reichs*; *Radebold*, *Die dunklen Schatten unserer Vergangenheit*.

<sup>453</sup> *Meier*, *Vierzig Jahre nach Auschwitz*, 10.

<sup>454</sup> *Meier*, *Vierzig Jahre nach Auschwitz*, 73.

<sup>455</sup> *Sontag*, *Regarding the Pain of Others*, 114.

прав человека, как они провозглашаются основным законом ФРГ. Произошедший чудовищный отказ от человеческой солидарности переведен в позитивные ценности признания прав другого человека. Эти базовые ценности (а не только добродетели вроде трудолюбия, усердия и высокой производительности труда) позволили нашей стране вновь войти в сообщество цивилизованных наций и служат критериями для оценки нашего будущего.

«То, что было радостями и горестями, должно теперь стать знанием», – писал Якоб Буркхардт в середине XIX века, надеясь, что рациональная историческая наука сумеет преодолеть эмоции действующих лиц истории<sup>456</sup>. В начале XXI столетия мы переживаем скорее нечто противоположное: возрастающий интерес к истории сопровождается новым эмоциональным насыщением истории, которым (если отвлечься от эйфории в связи с чемпионатом мира по футболу) более присущи горести, нежели радости. Мы задаемся вопросом, сколь долго еще будет удерживаться эта тень, и на него следует ответ другого мыслителя XIX века: «Лишь то, что не перестает причинять боль, остается в памяти»<sup>457</sup>. Таков, по словам Ницше, древнейший закон культурной мнемотехники. Эта мысль Ницше особенно справедлива по отношению к жертвам, а именно в их руках находится мерило памяти. То, чего *не могут* забыть жертвы, *обязаны* не забывать потомки преступников. Поэтому еще на какое-то время будет верно то, о чем сказал художник Хорст Хоайзель в своем интервью, процитированном в начале книги: «Когда проходишь через Бранденбургские ворота, когда туда приводят государственных деятелей, приезжающих со всего мира, когда эти ворота используются для того, чтобы выстраивать новую национальную идентичность, необходимо помнить о тех самых других воротах, которые находятся далеко-далеко в Польше; но о них нужно помнить, нужно видеть их здесь и чувствовать их присутствие».

---

<sup>456</sup> Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, 51.

<sup>457</sup> Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 802.



## Литература

- Ackermann Ulrike, Vergessen zugunsten der Zukunft? // Merkur 643 (56. Jahrgang, November 2002), 992 – 1001.
- Adorno Theodor W., Negative Dialektik, Frankfurt 1971.
- Agamben Giorgio, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt 2002.
- Akademie der Künste Berlin (Hg.), Denkmale und kulturelles Gedächtnis nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation, Berlin 2000.
- Alexander Jeffrey, On the Social Construction of Moral Universals: The «Holocaust» from War Crime to Trauma Drama // Jeffrey Alexander et al. (Hg.), Cultural Trauma and Collective Identity, Berkeley 2004, 196 – 263.
- Anders Günter, Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann, München 2002.
- Anderson Benedict, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1985.
- Annette Leo (Hg.), Die wiedergefundene Erinnerung. Verdrängte Geschichte in Osteuropa, Berlin 1992.
- Arendt Hannah, Organisierte Schuld // Die Wandlung 1 (1946), 333 – 344.
- Assmann Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, 3. Aufl., München 2006.
- Assmann Aleida, Fiktion als Differenz // Poetica 21 (1989), 239 – 260.
- Assmann Aleida, History, Memory, and the Genre of Testimony // Poetics Today 27:2 (2006), 261 – 273.
- Assmann Aleida, Persönliche Erinnerung und kollektives Gedächtnis in Deutschland nach 1945 // Hans Erler (Hg.), Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen, Frankfurt 2003, 126 – 138.
- Assmann Aleida, Vier Formen von Erinnerung // Forum Ethik Streitkultur, 13 (2002), 183 – 190.
- Assmann Aleida, Ute Frevert, Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart 1999.
- Assmann Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- Assmann Jan, Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit // Kristin Platt, Mihran Dabag (Hg.), Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, 51 – 75.
- Assmann Jan, Frühe Formen politischer Mythomotorik. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen // Dietrich Harth, Jan Assmann (Hg.), Revolution und Mythos, Frankfurt 1992, 39 – 61.
- Assmann Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.
- Assmann Jan, Assmann Aleida, Christoph Hardmeier (Hg.), Schrift und Gedächtnis, München 1983.
- Aust Stefan (Hg.), Die Gegenwart der Vergangenheit. Der lange Schatten des Dritten Reichs, München 2004.
- Backes Uwe (Hg.), Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 1990.
- Baddeley Alan, So denkt der Mensch. Unser Gedächtnis und wie es funktioniert, München 1986.
- Baecker Dirk, Kluge Alexander, Vom Nutzen ungelöster Probleme, Berlin 2003.

- Baer Ulrich (Hg.), *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000.
- Bar-On Dan, *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von NS-Tätern*, Hamburg 2003.
- Bauman Zygmunt, *Liquid Modernity*, Oxford 2000.
- Becker Annette, Maurice Halbwachs. *Un intellectuel en guerres mondiales 1914 – 1945*, Paris 2003.
- Becker Henk A., *Discontinuous Change and Generational Contracts* // Sara Arber and Claudine Attias-Donfurt (Hg.), *The Myth of Generational Conflict. The Family and State in Ageing Societies*, London 2000, 114 – 132.
- Begley Louis, *Wartime Lies*, New York 1991.
- Benjamin Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, VII // *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, Bd. 1 – 2, 696f.
- Beradt Charlotte, *Das Dritte Reich des Traums*, Frankfurt/M. 1994.
- Bergson Henry, *Matière et mémoire*, Paris 1896.
- Bhabha Homi, *Nation and Narration*, London 1990.
- Binder Beate, *Jahrestag* // *Lexikon Gedächtnis und Erinnerung*, hg. v. Jens Ruchatz und Nicolas Pethes, Reinbek 2001, 290 – 291.
- Bloch Marc, *Mémoire collective, tradition et coutume* // *Révue de Synthèse Historique* 40 (1925), 78 – 83.
- Boer Pim de, *Lieux de mémoire et identité de l'Europe* // Willem Frijhoff (Hg.), *Lieux de mémoire et identités nationales*, Amsterdam 1993, 29.
- Bohleber Werner, *Die Entwicklung der Traumtheorie in der Psychoanalyse* // *Psyche* 9/10 (2000), 797 – 839.
- Bohleber Werner, *Trauma, Trauer und Geschichte* // Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen, *Trauer und Geschichte*, Köln 2001, 131 – 145.
- Bohrer Karl Heinz, *Historische Trauer und poetische Trauer* // *Merkur* 12 (1999), 53. Jahrgang, 1127 – 1141, wiederabgedr. in Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen, *Trauer und Geschichte*, Köln 2001, 111 – 127.
- Borland John, *Graffiti, Paraden und Alltagskultur in Nordirland* // Harald Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis*, a.a.O., 276 – 295.
- Braembussche Antoon van den, *The Silence of Belgium: Taboo and Trauma in Belgian Memory* // Catherine Labio (Hg.), *Belgian Memories*, *Yale French Studies*, 102 (2002), 35 – 52.
- Brague Rémi, *Europa – eine exzentrische Identität*, Frankfurt 1993.
- Brendler Konrad (Hg.), *Drei Generationen im Schatten der NS-Vergangenheit. Beiträge zum Internationalen Forschungskolloquium Lernen und Pseudo-Lernen in der Aufarbeitung des Holocaust*, Wuppertal 1991.
- Brown R., J. Kulik, *Flashbulb Memories* // *Cognition* 11 (1977), 629 – 654.
- Browne Thomas, *Hydriotaphia – Urne Burial, or, A brief Discourse of the Sepulchral Urnes Lately Found in Norfolk (1658)* // *Selected Prose of Thomas Browne*, New York 1968.
- Bude Heinz, *Generationen im sozialen Wandel* // Annette Lepenies (Hg.), *Alt und Jung. Das Abenteuer der Generationen*, Deutsches Hygiene Museum Dresden, Frankfurt/M., Basel 1997.
- Burger Rudolf, *Kleine Geschichte der Vergangenheit. Eine pyrrhonische Skizze der historischen Vernunft*, Styria 2004.
- Burke Peter, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca 2001.
- Burke Peter, *Geschichte als soziales Gedächtnis* // Aleida Assmann, Dietrich Harth (Hg.), *Mnemosyne*, Frankfurt 1993, 289 – 304.
- Burke Peter, *History as Social Memory* // Thomas Butler (Hg.), *Memory, History, Culture and the Mind*, Oxford 1989, 97 – 113.

- Burckhardt Jacob, *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Bern 1947.
- Buruma Ian, *Erbschaft der Schuld. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland und Japan*, München 1994.
- Butler Samuel, *Life and Habit*, 1877; Neuausg. London 1923.
- Carus Carl Gustav, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, Leipzig 1865/66, Bd. 1.
- Caruth Cathy, *Unclaimed Experience, Trauma, Narrative, and History*, Baltimore 1996.
- Celan Paul, *Atemwende*, Frankfurt/M. 1967.
- Celan Paul, *Gedichte in zwei Bänden*, Frankfurt/M. 1985.
- Chaumont Jean-Michel, *Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung*, Lüneburg 2001.
- Cicero, *De finibus bonorum et malorum*. Über das höchste Gut und das größte Übel, übers. und hg. v. Harald Merklin, Stuttgart 1989, Bd. 1 – 2.
- Connerton Paul, *How Societies Remember*, Cambridge 1989.
- Conway Martin A., *Flashbulb Memories*, Hillsdale, New Jersey 1995.
- Conway Martin A., *The Inventory of Experience: Memory and Identity* // James W. Pennebaker, Dario Paez, Bernard Rime (Hg.), *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, Mahwah, New Jersey 1997, 21 – 43.
- Coundenhove-Kalergi Barbara, Rathkorb Oliver (Hg.), *Die Beneš-Dekrete*. Czernin 2002.
- Csáky Moritz, Peter Stachel (Hg.), *Die Verortung von Gedächtnis*, Wien 2001.
- Dabag Mirhan, *Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich* // Volkhard Knigge, Norbert Frei, *Verbrechen erinnern*, 33 – 55.
- Danyel Jürgen und Philipp Ther (Hg.), *Flucht und Vertreibung in europäischer Perspektive* // *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 51 (2003).
- Daxner Michael, *An der Schwelle zum Neuen – im Schatten der Vergangenheit. Jüdische Kultur in Deutschland heute*, Oldenburg 1997.
- Derrida Jacques, «A Self-Unsealing Poetic Text» – *Poetics and Politics of Witnessing* // Michael Clark (Hg.), *Revenge of the Aesthetic*, Berkeley 2000, 180 – 207.
- Diner Dan, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*, Berkeley 2000.
- Dubiel Helmut, *Niemand ist frei von Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages*, München 1999.
- Dückers Tanja, *Himmelskörper. Roman*, Berlin 2003.
- Echterhoff Gerald, Martin Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2003.
- Elkana Yehuda, *The Need to Forget* // *Ha'aretz*, 2. März 1988.
- Emmerich Wolfgang (Hg.), *Der Bremer Literaturpreis 1954 – 1987. Eine Dokumentation*, Bremerhaven 1988.
- Erikson Erik, *Identitätskrise in autobiographischer Sicht* // *Idem. Lebensgeschichte und historischer Augenblick*, Frankfurt/M. 1977.
- Erlil Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart 2005.
- Escudier Alexandre (Hg.), *Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns*, Göttingen 2001.
- Esterhazy Peter, *Alle Hände sind unsere Hände* // *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 236 11. Oktober 2004, 16.
- Felman Shoshana, *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, Mass. 2002.
- Felman Shoshana, Dori Laub (Hg.), *Testimony. The Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York 1992.

- Fiedler Leslie, *Cross the Border, Close the Gap*, New York 1972.
- Fisher Philip, *Local Meanings and Portable Objects: National Collections, Literatures, Music and Architecture* // Gwendolyn Wright (Hg.), *The Formation of National Collections of Art and Archaeology*, Hanover, London 1996.
- Forte Dieter, *Schweigen oder Sprechen*, Frankfurt 2002.
- Foschepoth Josef, *Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993.
- François Etienne, Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bände, München 2001.
- François Etienne und Monika Flagge, *Ausstellungskatalog, Germania – Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen*, Berlin 2004.
- Frank Niklas, *Der Vater. Eine Abrechnung*, München 2001.
- Frei Norbert, *Identitätswechsel in der Nachkriegszeit. Die «Illegalen» in der Nachkriegszeit* // Helmut König et al. (Hg.), *Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen*, München 1997, 207 – 222.
- Frei Norbert, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, München 2003.
- Frei Norbert, *Von deutscher Erfindungskraft, oder: Die Kollektivschuldthese in der Nachkriegszeit* // Idem. *1945 und Wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen*, München 2005.
- Freud Sigmund, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* // *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. v. Anna Freud et al. Frankfurt/M. 1969, 126 – 136.
- Frevert Ute, *Braucht Europa eine kulturelle Identität? Zehn kritische Anmerkungen* // *Transit. Europäische Revue* 28 (2005), 109 – 114.
- Frevert Ute, *Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
- Fried Johannes, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorie*, München 2004.
- Friedländer Saul, *Im Angesicht der «Endlösung»: Die Entwicklung des öffentlichen Gedächtnisses und die Verantwortung des Historikers* // Dieter Borchmeyer, Helmut Kiesel (Hg.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer*, Neckargemünd 2002, 207 – 223.
- Friedländer Saul, *When Memory Comes*, New York 1979.
- Friedrich Jörg, *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940 – 1945*, Berlin 2002.
- Frisch Max, *Wilhelm Tell für die Schule*, Frankfurt/M. 1971.
- Gadamer Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- Ganzfried Daniel, *...alias Wilkomirski. Die Holocaust-Travestie. Enthüllung und Dokumentation eines literarischen Skandals*, Berlin 2002.
- Gellately Robert, *Hingeschaut und weggesehen. Hitler und sein Volk*, Stuttgart, München 2002.
- Giesen Bernhard, *Triumph and Trauma*, London 2004.
- Giesen Bernhard, Christoph Schneider (Hg.), *Tätertrauma. Nationale Erinnerungen im öffentlichen Diskurs*, Konstanz 2004.
- Ginzburg Carlo, *Der Richter und der Historiker. Überlegungen zum Fall Sofri*, Berlin 1991.
- Gourevitch Philip, *The Memory Thief* // *The New Yorker* 24, 14. Juni 1999, 48 – 68.
- Grass Günter, *Die Blechtrommel*, Darmstadt 1959.
- Grass Günter, *Ich erinnere mich* // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. Oktober 2000.
- Grass Günter, *Im Krebsgang*, Göttingen 2002.
- Grass Günter et al., *Die Zukunft der Erinnerung*, hg. v. Martin Wälde, Göttingen 2001, 27 – 34.

- Groebner Valentin, *Der Schein der Person*, München 2004.
- Haarer Johanna, *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind*, München 1936.
- Halbwachs Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (frz. Erstausgabe 1925), übers. L. Geldsetzer, 1966, Ndr. Frankfurt 1985.
- Halbwachs Maurice, *Das kollektive Gedächtnis* (frz. Ausgabe posthum 1950, Neuausgabe von G. Namer, Paris 1997), Frankfurt 1985.
- Hartman Geoffrey (Hg.), *Bitburg in a Moral and Political Perspective*, Bloomington 1986.
- Hartman Geoffrey, *Der längste Schatten. Erinnern und Vergessen nach dem Holocaust*, Berlin 1999.
- Hartman Geoffrey, *Scars of the Spirit*, New York 2002.
- Heer Hannes, *Hitler war's. Die Befreiung der Deutschen von ihrer Vergangenheit*, Berlin 2005.
- Heer Hannes, *Vom Verschwinden der Täter. Der Vernichtungskrieg fand statt, aber keiner war dabei*, Berlin 2004.
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967.
- Heimrod U., G. Schlusche und H. Seferens, *Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das «Denkmal für die ermordeten Juden Europas»*. Eine Dokumentation, Berlin 1999.
- Herf Jeffrey, *Divided Memory. The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge, Mass. 1997.
- Herodot, *Historien, Erstes Buch*, hg. v. H.W. Haussig, Stuttgart 1955.
- Hirsch Marianne, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge, Mass. 1997.
- Honneth Axel, *Kampf der Anerkennung*, Frankfurt 2003.
- Huizinga Johan, *A Definition of the Concept of History* // R. Klibansky, H.J. Paton (Hg.), *Philosophy & History. Essays presented to Ernst Cassirer*, New York 1963 [zuerst 1936], 1 – 10.
- Illich Ivan, *Fortschrittsmythen*, Reinbek 1978.
- Ivanji Ivan, *Die Macht der Erinnerung, die Ohnmacht der Worte* // Volkhard Knigge, Norbert Frei, *Verbrechen erinnern*, a.a.O., 1 – 20.
- Jäger Ludwig, *Germanistik – eine deutsche Wissenschaft. Das Kapitel Hans Ernst Schneider* // Helmut König et al. (Hg.), *Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen*, München 1997; zuerst in: *Sprache und Literatur* 77 (1996), 5 – 47.
- Jäger Ludwig, *Seitenwechsel. Der Fall Schneider/Schwerte und die Diskretion der Germanistik*, München 1998.
- Janeczka Helena, *Die Lektionen des Verborgenen*, Köln 1999.
- Jaworski Rudolf, *Geschichtsdenken im Umbruch* // Idem. et al. (Hg.), *Umbruch im östlichen Europa. Die nationale Wende und das kollektive Gedächtnis*, Wien 2004.
- Jeismann Michael, *Voodoo Child. Die verhexten Kinder* // *Literaturen*, Mai (2005), 15.
- Jirgl Reinhard, *Die Unvollendeten*, München 2002.
- Judt Tony, *The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe* // *Daedalus* 121 (Fall 1992), 83 – 119.
- Jünger Friedrich Georg, *Gedächtnis und Erinnerung*, Frankfurt/M. 1957.
- Kerby Anthony Paul, *The Language of the Self* // *Philosophy Today*, Fall 1986, 210 – 223.
- Kettenacker Lothar (Hg.), *Ein Volk von Opfern? Die neue Debatte um den Bombenkrieg 1940 – 45*, Berlin 2003.
- Kielmannsegg Peter Graf, *Lange Schatten. Vom Umgang der Deutschen mit der nationalsozialistischen Vergangenheit*, Berlin 1989.
- Klüger Ruth, *Weiter leben*. Göttingen 1992, Neuausg. München 1994.
- Knigge Volkhard, Jürgen Maria Pietsch, Thomas A. Seidel, *Versteinertes Gedenken. Das Buchenwalder Mahnmahl von 1958*, Leipzig 1997, Bd. 1.

Knigge Volkhard, Norbert Frei (Hg.), *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*, München 2002.

Knittel Anton Philipp, *Bilder-Bücher der Erinnerung. «Jugenderinnerungen eines alten Mannes» im Kontext ihrer Zeit // Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 42 (1996, 4), 545 – 560.

Knopp Guido (Hg.), *Geschichte im Fernsehen. Ein Handbuch*, Darmstadt 1988.

Kobylinska Ewa, Andreas Lawaty, *Erinnern, Vergessen, Verdrängen. Polnische und deutsche Erfahrungen*, Wiesbaden 1998.

Kocka Jürgen, *Erinnern – Lernen – Geschichte. Sechzig Jahre nach 1945 // ÖZG* 16 (2005), 64 – 78.

König Helmut (Hg.), *Der Fall Schwerte im Kontext*, Opladen, Wiesbaden 1998.

König Helmut et al. (Hg.), *Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen*, München 1997.

Koselleck Reinhart, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze // Christian Meier, Jörn Rüsen (Hg.), Historische Methode (Theorie der Geschichte, Bd. 5)*, München 1988, 13 – 61.

Koselleck Reinhart, *Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses // Volkhard Knigge, Norbert Frei (Hg.), Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*, München 2002.

Koselleck Reinhart, *Gebrochene Erinnerungen? Deutsche und polnische Vergangenheiten // Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, Göttingen 2000, 19 – 32.

Koselleck Reinhart, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden // O. Marquard, K.H. Stierle (Hg.), Identität. Poetik und Hermeneutik* 8, München 1979, 255 – 276.

Koselleck Reinhart, *Nachwort zu: Charlotte Beradt, Das Dritte Reich des Traums*, Frankfurt/M. 1994.

Koselleck Reinhart, *Vielerlei Abschied vom Krieg // Brigitte Sauzay et. al., Vom Vergessen, vom Gedenken. Erinnerungen und Erwartungen in Europa zum 8. Mai 1945*, Göttingen 1995, 19 – 25.

Kracauer Siegfried, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt 1977.

Krystal Henry, *Oral History and Echoes of Cataclysms Past*, Paper read to the Social Science History Association, Nov. 17, 1998, Chicago (modified Sept. 9, 2000), 4 – 5.

Kulturamt der Stadt Marburg (Hg.), *Formen von Erinnerung. Eine Diskussion mit C.L. Ein anderer Blick auf Gedenken, Erinnern und Erleben*, Marburg 1998.

Laak Dirk van, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin 1993.

Landkammer Joachim, *«Wir spüren nichts». Anstößige Thesen zum zukünftigen Umgang mit der NS-Vergangenheit // Joachim Landkammer, Thomas Noetzel, Walter Ch. Zimmerli (Hg.). Erinnerungsmanagement. Systemtransformation und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich*, München: Fink 2006.

Lanzmann Claude, *Ihr sollt nicht weinen // Christoph Weiss (Hg.), Der gute Deutsche. Dokumentation des Presseechos von «Schindlers Liste»*, St. Ingbert 1995.

Lanzmann Claude, *Shoah, Frankreich, Schweiz* 1985, Dokumentarfilm, 566 Minuten.

Lappin Elena, *Der Mann mit zwei Köpfen*, Zürich 2000.

Lappin Elena, *The Man with Two Heads // Granta* 66 (1999), 7 – 65.

Ledig Gert, *Vergeltung*, Frankfurt 1999.

Leggewie Claus, *Von Schneider zu Schwerte. Das ungewöhnliche Leben eines Mannes, der aus der Geschichte lernen wollte*, München: Hanser 1998.

Leggewie Claus, Erik Meyer, *«Ein Ort, an den man gerne geht». Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, München 2005.

- Lepsius Rainer M., Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des «Großdeutschen Reiches» // Max Haller et al. (Hg.), Kultur und Gesellschaft, Frankfurt/M., New York 1989, 247 – 264.
- Lerchenmueller Joachim, Gerd Simon (Hg.), Maskenwechsel, Tübingen 1999.
- Leupold Dagmar, Nach den Kriegen. Roman eines Lebens, München 2004.
- Levi Primo, Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht, München 2003.
- Levy Daniel, Natan Sznaider, Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Frankfurt/M. 2001.
- Lewis Bernard, History – Remembered, Recovered, Invented, Princeton 1975.
- Leys Ruth, Trauma. A Genealogy, Chicago 2000.
- Liebsch Burkhard, Trauer als Gewissen der Geschichte? // Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen (Hg.), Trauer und Geschichte, Köln usw. 2001, 15 – 62.
- Locke John, Of Identity and Diversity // Idem. Essay Concerning Human Understanding, II, hg. v. P.H. Nidditch, Oxford 1975.
- Loreaux Nicole, La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes, Paris 1997.
- Lübbe Hermann, Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Gegenwart // Martin Broszat et al. (Hg.), Deutschlands Weg in die Diktatur, Berlin 1983, 329 – 349.
- Lübbe Hermann, Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual, Berlin 2001.
- Ludin Malte, 2 oder 3 Dinge die ich von ihm weiß, Dokumentarfilm 2005.
- Luhmann Niklas, Gleichzeitigkeit und Synchronisation // Idem. Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 95 – 130.
- Mächler Stefan, Der Fall Wilkomirski. Über die Wahrheit einer Biographie, Zürich 2000.
- Mächler Stefan, Wilkomirski als Opfer // Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hg.), Das Wilkomirski Syndrom – Eingebildete Erinnerung oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein, Zürich 2002, 42 – 43.
- MacIntyre Alasdair, Der Verlust der Tugend, Frankfurt/M. 1999.
- Maier Charles S., A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial // History and Memory 5, no. 2 (1993), 136 – 151.
- Mannheim Karl, Das Problem der Generationen // Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, hg. v. Kurt H. Wolff, Berlin und Neuwied 1964, 509 – 565.
- Margalit Avishai, The Ethics of Memory, Cambridge, Mass. 2002.
- Marias Javier, Das Leben der Gespenster, Berlin 2001.
- Markowitsch Hans J., Harald Welzer, Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung, Stuttgart 2005.
- Mead George Herbert, Philosophie der Sozialität, Frankfurt/M. 1969.
- Meier Christian, Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerungen heute, München 1987.
- Meier Christian, Von Athen bis Auschwitz. Betrachtungen zur Lage der Geschichte, München 2002.
- Meyer Erik und Claus Leggewie, «Collecting Today for Tomorrow» – Medien des kollektiven Gedächtnisses am Beispiel des «Elften September» // Astrid Erll, Ansgar Nünning (Hg.), Medien des kollektiven Gedächtnisses: Konstruktivität, Historizität, Kulturspezifität, Berlin und New York 2004, 277 – 291.
- Meyer Kurt, Geweint wird, wenn der Kopf ab ist. Annäherungen an meinen Vater – «Pantermeyer», Generalmajor der Waffen-SS, Freiburg 1998.
- Mintz Alan, Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America, Seattle 2001.
- Mitscherlich Alexander und Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1997.

- Münkler Herfried, Opfer der Geschichte? Das Jahr 1945 im Gedenken und Erinnern der Deutschen // Die Zeit, 16. Mai 2000.
- Muschg Adolf, Kerneuropa. Gedanken zur europäischen Identität // Neue Zürcher Zeitung, 31. Mai 2003.
- Muschg Adolf, Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil, München 2005.
- Namer Gérard, Halbwachs et la mémoire sociale, Paris 2000.
- Naumann Klaus, Der Krieg als Text. Das Jahr 1945 im kulturellen Gedächtnis der Presse, Hamburg 1998.
- Naumann Michael (Hg.), Erzählte Identitäten, München 2000.
- Niethammer Lutz, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2000.
- Niethammer Lutz (Hg.), Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der «Oral History», Frankfurt/M. 1985.
- Nietzsche Friedrich, Jenseits von Gut und Böse // Sämtliche Werke, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin, New York 1988, Bd. V.
- Nietzsche Friedrich, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 2. Unzeitgemäße Betrachtung // Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, München 1960, 209 – 285.
- Nietzsche Friedrich, Zur Genealogie der Moral // Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, München 1960, 761 – 900.
- Nora Pierre, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990.
- Novick Peter, Nach dem Holocaust, Frankfurt/M. 2003.
- Novick Peter, That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession, Cambridge, Mass. 1988.
- Oesterle Günter (Hg.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- Padover Saul K., Lügendetektor. Vernehmungen im besiegten Deutschland 1944/45. Frankfurt/M. 1999; Originalausgabe: The Experiment in Germany. The Story of an American Intelligence Officer, New York 1946.
- Paris Erna, Long Shadows. Truth, Lies and History, Toronto 2000.
- Paris Erna, Vergangenheit verstehen. Wahrheit, Lügen und Erinnerung, Berlin, München 2000.
- Pennebaker James W., Becky L. Banasik, On the Creation and Maintenance of Collective Memories: History as Social Psychology // James W. Pennebaker et al. (Hg.), Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives, Mahwah, New Jersey 1997.
- Perz Bertrand, Die KZ-Gedenkstätte Mauthausen. 1945 bis zur Gegenwart, Innsbruck 2006.
- Plumb John H., Die Zukunft der Geschichte. Vergangenheit ohne Mythos, München 1971.
- Plutarch, De Malignitate Herodoti.
- Proust Marcel, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, übers. v. Eva Rechel-Mertens, Frankfurt 1957, Bd. 7.
- Quecke Hans, Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien // Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, hg. v. Jan Assmann et al., Wiesbaden 1977, 399 – 416.
- Radebold Hartmut, Die dunklen Schatten unserer Vergangenheit. Ältere Menschen in Beratung, Psychotherapie, Seelsorge und Pflege, Stuttgart 2005.
- Randall William Lowell, The Stories We Are: An Essay on Self-Creation, Toronto 1995.
- Reichel Peter, Erfundene Erinnerung. Weltkrieg und Judenmord in Film und Theater, München 2004.
- Renan Ernest, Was ist eine Nation? Vortrag gehalten an der Sorbonne am 11. März 1882 // Was ist eine Nation? und andere politische Schriften, Wien, Bozen 1995.



- Ricœur Paul, Das Rätsel der Vergangenheit, Göttingen 1998.
- Ricœur Paul, Das Selbst als Anderer, München 1966.
- Rödl Sebastian, Selbstbezug und Normativität, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997.
- Röhl Klaus Rainer, Verbotene Trauer. Ende der deutschen Tabus, München 2002.
- Rouso Henry, Das Dilemma eines europäischen Gedächtnisses // Zeithistorische Forschungen, Online-Ausgabe 1 (2004).
- Ruchatz Jens und Nicolas Pethes (Hg.), Lexikon Gedächtnis und Erinnerung, Reinbek 2001.
- Rupnow Dirk, Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik, Göttingen 2005.
- Rüsen Jörn, Historisch trauern – Skizze einer Zumutung // Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen (Hg.), Trauer und Geschichte, 63 – 84.
- Rusinek Bernd-A., Schneider/Schwerte. Die Karriere eines Spagatakteurs 1936 – 1995 // Helmut König (Hg.), Der Fall Schwerte im Kontext, Opladen, Wiesbaden 1998, 34 – 41.
- Safranski Rüdiger, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1995.
- Sartre Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, Reinbek 1991.
- Sauerland Karol, Minenfelder. Schwieriger Dialog: Deutsche und polnische Historiker // Frankfurter Allgemeine Zeitung 300, 27. Dezember 2002, 35.
- Schacter Daniel (Hg.), Memory Distortion. How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past, Cambridge, Mass. 1995.
- Schacter Daniel, The Seven Sins of Memory. Insights From Psychology and Cognitive Neuroscience // American Psychologist 54, no. 3 (March 1999), 182 – 203.
- Schacter Daniel, Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit, Reinbek 1999.
- Schelsky Helmut, Die Generationen der Bundesrepublik // Die andere deutsche Frage, hg. v. Walter Scheel, Stuttgart 1981, 178 – 198.
- Scherrer Jutta, Russlands neue-alte Erinnerungsorte // Bundeszentrale für Politische Bildung, 10.3.2006 (<http://www.bpb.de/apuz/29874/russlands-neue-alte-erinnerungsorte?p=all>).
- Schivelbusch Wolfgang, Die Kultur der Niederlage, Frankfurt 2003.
- Schreitmüller Andreas, Alle Bilder lügen, Konstanz 2005.
- Schuhmann Howard and Jacqueline Scott, Generations and Collective Memory // American Sociological Review 54 (June 1989), 359 – 381.
- Sebald W.G., Luftkrieg und Literatur, München 1999.
- Seibt Gustav, Das Brandenburger Tor // Etienne Francois, Hagen Schulze (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte, München 2001, Bd. 2, 67 – 85.
- Semprun Jorge, In den Wind gestreut // Volkhard Knigge, Jürgen Maria Pietsch, Thomas A. Seidel (Hg.), Versteinertes Gedenken. Das Buchenwalder Mahnmal von 1958 (Photo) Bd 2.
- Semprun Jorge, Schreiben oder Leben, Frankfurt 1995.
- Shils Edward A., Tradition, Chicago 1981.
- Singer Wolf, Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen // Frankfurter Allgemeine Zeitung 226, 28. September 2000.
- Smith Gary, Avishai Margalit (Hg.), Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie, Frankfurt/M. 1997.
- Sontag Susan, Regarding the Pain of Others, New York: Farrar, Straus and Giroux 2003.
- Spiegel Gabrielle M., Memory and History: Liturgical Time and Historical Time // History and Theory 41 (2002), 149 – 162.
- Staffa Christian, Jochen Spielmann (Hg.), Nachträgliche Wirksamkeit. Vom Aufheben der Taten im Gedenken, Berlin 1998.
- Stegemann Wolfgang, Zur Metaphorik des Opfers // Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, hg. v. Bernd Janowski und Michael Welker, Frankfurt/M. 2000, 191 – 216.

- Steiner George, *After Babel. Language and Silence. Aspects of Language and Translation*, London 1975.
- Stephan Cora, *Der Betroffenheitskult. Eine politische Sittengeschichte*, Berlin 1993.
- Stuchtey Benedikt, Bericht zur Tagung «European Lieux de Mémoire», German Historical Institute London, 5. – 7. Juli 2002 // *GHILBulletin* 24 (2002), H. 2, 121 – 125.
- Svevo Italo, Zeno Cosini, Reinbek 1959.
- Taylor Charles et al., *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton 1992.
- Teichert Dieter, *Erinnerte Einbildungen und eingebildete Erinnerungen. Erinnerung und Imagination in epistemologischer Perspektive* // Andris Breitling, Stefan Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 89 – 100.
- Teichert Dieter, *Personen und Identitäten*, Berlin 1999.
- Thalmaier Bettina, *Die zukünftige Gestalt der Europäischen Union*, Baden-Baden 2005.
- Theobald John, *The Media and the Making of History*, Burlington 2004.
- Theunissen Michael, *Reichweite und Grenzen der Erinnerung*, Tübingen 2001.
- Tibi Bassam, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, 1998; 2. Aufl. München 2001.
- Timm Uwe, *Am Beispiel meines Bruders*, Köln 2003.
- Tomasello Michael, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt/M. 2002.
- Trabant Jürgen, *Wissen als Handeln und die Vermittlung der Zeichen* // *Rechtshistorisches Journal* 18 (1999), 260 – 269.
- Trollope Anthony, *On English Prose Fiction as a Rational Amusement (1870)* // *Idem. On English Prose Fiction, Four Lectures*, London 1978.
- Uhl Heidemarie, *Vom Opfermythos zur Mitverantwortungsthese: NS-Herrschaft, Krieg und Holocaust im «Österreichischen Gedächtnis»* // Christian Gerbel et al. (Hg.), *Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur Gedächtnisgeschichte der Zweiten Republik*, Wien 2005, 50 – 85.
- Vaget Hans Rudolf, *Saul Friedländer und die Zukunft der Erinnerung* // Dieter Borchmeyer et al. (Hg.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten*, Neckargemünd 2002, 11 – 32.
- Volkan Vamik D., *Großgruppenidentität und auserwähltes Trauma* // *Psyche* 9/10 (Sept./Okt. 2000), 931 – 953.
- Wackwitz Stefan, *Ein unsichtbares Land. Familienroman*, Frankfurt/M. 2003.
- Walser Martin, *Ein springender Brunnen*, Frankfurt/M. 1998.
- Walser Martin, *Über Deutschland reden*, Frankfurt/M. 1989.
- Warner Susan, *The Wide, Wide World (1850)*, Afterword by Jane Tompkins, New York 1987.
- Wehler Hans-Ulrich, *Vergleichen – nicht moralisieren. Spiegel-Gespräch mit Hans-Ulrich Wehler* // *Der Spiegel* 2 (2003), 51.
- Weigel Sigrid, *Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage* // *Zeugnis und Zeugenschaft, Jahrbuch des Einsteinforums*, Berlin 1999, 120 – 123.
- Weinrich Harald, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1998.
- Welzer Harald, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2002.
- Welzer Harald (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001.
- Welzer Harald, *Der Holocaust im deutschen Familiengedächtnis* // Norbert Frei, Volkhard Knigge (Hg.), *Verbrechen erinnern*, München 2002, 342 – 358.
- Welzer Harald, *Opa war kein Nazi*, Frankfurt/M. 2002.

White Hayden, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/M. 1991.

Wiesel Elie, *Trivializing the Holocaust* // *New York Times*, 16. April 1978.

Wieviorka Annette, *On Testimony* // Geoffrey Hartman, *Holocaust Remembrance*, Oxford u. Cambridge, Mass. 1994, 24 – 27.

Wilkomirski Benjamin, *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939 – 1948*, Frankfurt 1998.

Williams C.K., *Das symbolische Volk der Täter* // *Die Zeit* 46, 7. November 2002.

Winter Jay, *Remembering War. The Great War between Memory and History in the Twentieth Century*, New Haven, London 2006.

Winter Jay, *The Arts of Remembrance in the Century of Total War*, Yale University 2003.

Wojak Irmtrud, *Eichmanns Memoiren. Ein kritischer Essay*, Frankfurt 2001.

Wolf Christa, *Kein Ort. Nirgends*, Berlin, Weimar 1980.

Wolf Christa, *Lesen und Schreiben* // *Die Dimension des Autors*, Darmstadt, Neuwied 1987, 479 – 480.

Wolf Hubert, *Index. Der Vatikan und die Verbotenen Bücher*, München 2006.

Wolfrum Edgar, *Geschichte als Waffe. Vom Keiserrieich bis zur Wiedervereinigung*, Göttingen 2001.