

**ВЛАСТЬ ВРЕМЕНИ:  
СОЦИАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ  
ПАМЯТИ**

*Под редакцией  
В.Н. Ярской и Е.Р. Ярской-Смирновой*

Москва  
2011

Предисловие редакторов.....	7
<i>Валентина Ярская</i> Инверсия времени как механизм памяти в контексте культуры.....	11
<i>Елена Трубина</i> Учась вспоминать: векторы исследований памяти.....	25
<i>Елена Петренко, Екатерина Кожевина, Вадим Каплун</i> Россия. Конец XX века. Представления наших современников.....	45
<i>Виктория Семенова</i> Травмированная память как ресурс формирования коллективной идентичности: случай бывших афганцев.....	63
<i>Елена Рождественская</i> «Обыкновенный» Холокост, или Биография выжившего.....	88
Интервью с бывшим узником концлагеря «Мертвая петля» Ароном Зусьманом.....	101
<i>Роман Абрамов</i> «Это был интеллигентский район...»: Ностальгические репрезентации прошлого в воспоминаниях жителей района Западная Поляна г. Пензы.....	122
<i>Ольга Лысикова</i> Путешествие в СССР: ностальгия по советскому в культурных практиках туризма.....	142
<i>Ростислав Кононенко, Евгения Карпова</i> «Связь с корнями»: социальный капитал фольклорного движения.....	157

Мария Абрамова, Ольга Мельникова  
Значение «традиционной русской» культуры  
для современных женских групп..... 174

Инара Захарян  
«Смирились с новой жизнью»:  
ретроспективная идентичность в жизненных историях  
двух поколений армянских мигрантов Саратовской области..... 193

Ольга Филиппова  
Школьные буквари: политика идентичности  
в советской и независимой Украине..... 206

**The Power of Time: social frames of memory  
edited by Valentina Yarskaya  
and Elena Iarskaia-Smirnova.  
Moscow: Variant, CSPGS, 2011.**

**TABLE OF CONTENTS**

Foreword .....	7
<i>Valentina Yarskaya</i> Inversion of time as a mechanism of memory in context of culture .....	11
<i>Elena Trubina</i> Learning to remember: the vectors of memory studies.....	25
<i>Elena Petrenko, Ekaterina Kozhevina, Vadim Kaplun</i> Russia. The end of XXth century. Imagery of our contemporaries.....	45
<i>Victoria Semenova</i> Traumatic memory as a resource of collective identity: the case of Afghanistan war veterans.....	63
<i>Elena Rozhdestvenskaya</i> “Ordinary” Holocaust, or a Biography of a survivor.....	88
Interview with Aron Zus’man, a former prisoner of the concentration camp “The Loop” .....	101
<i>Roman Abramov</i> “It was an intelligentsia district...” Nostalgic representations of the past in the memories of residents of the West Field district of Penza.....	122
<i>Olga Lysikova</i> Trip to the USSR: nostalgia for the soviet in cultural practices of tourism.....	142

<i>Rostislav Kononenko, Evgeniya Karpova</i> “Connection with the roots”: social capital of the folklore movement.....	157
<i>Maria Abramova, Olga Melnikova</i> The role of “traditional Russian” culture for contemporary women’s groups.....	174
<i>Inara Zakharyan</i> “Resigned themselves to a new life”: Retrospective identity in life stories of two generations of Armenian migrants in Saratov region .....	193
<i>Olga Filippova</i> School primers: politics of identity in Soviet and independent Ukraine.....	206

## Предисловие

---

**А**нтропологическая рефлексия времени (темпоральности) осуществляется в истории культуры, где важнейшим элементом выступает память, транслирующая ценности и смыслы от поколения к поколению. Модусы прошлого, настоящего и будущего переплетаются между собой в работе памяти, которую ведут индивиды, группы и сообщества. В постоянно ускоряющемся времени быстро изменяются субъекты, участвующие в практиках воспоминания и забывания, трансформируются их способы взаимодействия с хранилищами истории, отношения с прошлым как прожитым и рефлексивным, воображаемым опытом. Архивы и музеи становятся виртуальными и мобильными, помещаясь на крошечных картах памяти, но эмоциональная вовлеченность в прошлое от этого не снижается. Правда, помнят все по-разному и о разном. Кто, что, каким образом и о чем помнит, почему забывается одно и запоминается другое? Наши воспоминания – это вроде бы сугубо личное дело, особенно, если речь идет о личной или семейной биографии. Однако, практики, связанные с памятью, осуществляются нами в принятых социальных и культурных рамках. Государственная власть, СМИ, гражданские объединения, массовая культура, распространенные в обществе нормы – эти и другие силы движут политикой памяти.

Прошлое как основа организации символического пространства и ресурс конструирования идентичности все чаще выступает объектом творческого внимания организаторов и участников многих российских и международных конференций, авторов разнооб-

разных исследований и научных изданий. Эта книга подготовлена по результатам научной конференции «Социальное время культуры: культурная политика и социальная память», состоявшейся в апреле 2011 года в Саратове. Ее целью было обсуждение междисциплинарной перспективы развития теории социального времени, времени культуры, исторической, социальной и культурной памяти, теоретической и методологической рефлексии памяти поколений и феноменов темпоральной трансляции социокультурных смыслов. Мы выражаем признательность Галине Карповой за большую работу по проведению конференции и организацию рецензирования материалов этого сборника.

Представленные здесь материалы объединены главным исследовательским вопросом о том, как работает память, становясь ресурсом социального взаимодействия, источником самоопределения и культурного выбора для групп и сообществ. Пересмотр категориального аппарата исследований памяти и социального времени отражает разнообразную и сложную картину культурной политики памяти, переплетенной с социальным временем, наполненным разнообразными смыслами. Как подчеркивается в статье В. Ярской, именно культура инверсирует время в прошлые события, а социологическое исследование памяти оперирует концептами воспоминаний, поколения, жизненного пути, обращается к биографическому методу, обращая внимание на феномены забвения и фантазии, ускорения социального времени.

Извлекая уроки из опыта, мы стремимся понять и запомнить что-то важное, при этом в памяти переплетаются познавательное и нормативное измерение. Об этом размышляет в своей статье Е. Трубина, формулируя острые вопросы о привратниках прошлого, субъектах ответственности за события, которые следует или нельзя забыть, о том, ради чего происходит сегодня апроприация прошлого различными политическими и общественными силами. То, как представители разных поколений и социальных страт сегодня относятся к крупным событиям недавней отечественной истории, включая распад СССР, экономические и политические реформы, военные действия в Афганистане и Чечне, – стало предметом исследований Фонда Общественное мнение, результаты которых представлены в статье Е. Петренко, Е. Кожевина и В. Каплун. Разговор о чувствах разочарования, воодушевления, осуждающем и одобрительном отношении выводит на потенциал и эффекты мобилизации социальной памяти, которая позволяет сформировать и поддерживать коллективные идентичности. Процесс «переписывания» травмированной памяти рассмотрен в статье В. Семе-

новой на основе анализа нарративов бывших афганцев. В отличие от «истории», которая ассоциируется с государством и официальными хрониками, здесь используется понятие «народной», «живой» памяти участников событий. Е. Рождественская изучает экзистенциальную проблематику нарративизации пограничного опыта. Положенный в основу авторской рефлексии транскрипт интервью с бывшим узником концлагеря Ароном Зусьманом рассматривается как нарратив памяти поколений, прошедших жестокие испытания, который содержит мотивы контртраумы.

Мобилизация социальной памяти нередко катализируется чувством ностальгии, подпитываемым литературой, фотографиями, всевозможными коллективными практиками символического обмена в ретро-стиле. Анализируя материалы краеведческих биографических интервью жителей одного из районов Пензы, Р. Абрамов предложил нестандартный взгляд на коллективную память о шестидесятых, тесно переплетенную с интеллигентской мифологией и выходящую за пределы локальных сообществ. Советское прошлое в первое десятилетие XXI века превратилось в историческое и культурное наследие, став предметом потребительского спроса, при этом места социальной памяти и туристические достопримечательности приобретают новое культурное и политическое звучание, – об этом пишет О. Лыскова, обращаясь к тематике путешествий в СССР как нового вида туристических интересов, практик и услуг.

Коллективная память служит не столько сохранению прошлого, сколько поддержанию целостности группы, сообщества или общественного движения. Создание коллективных нарративов и коллективной истории необходимо для поддержания групповых идентичностей, для рекрутирования в группу новых членов, которые смогут использовать этот важный социальный капитал. Р. Кононенко и Е. Карпова анализируют характеристики сообщества любителей фольклора как социального движения, обращая внимание на способы использования его социального капитала. Обращение к народным традициям, а, вернее, к их творческому переосмыслению, понимается в статье М. Абрамовой и О. Мельниковой как стратегия групп традиционной культуры. Участницы этих групп – современные образованные и экономически состоятельные женщины, которые в ситуации разрыва между поколениями испытывают потребность в аккумулировании опыта материнства, ресурсах формирования своего нового статуса матери.

Память о прошлом и культурных традициях как ресурс социальной идентичности и фактор жизненного выбора анализируется

в статье И. Захарян о мигрантах. Здесь трактовка «мест» памяти дополняется рассмотрением вещной среды, артефактов и фотографий как «порталов» в прошлое и очагов меморизаторской активности в семье. Публичная память, опосредующая формирование национальной идентичности, сама является продуктом государственной политики, ресурсом и результатом властных решений. Это можно увидеть в том, как меняются привычные дискурсивные формации, включая содержание учебников для начальной школы. Сравнивая буквари трех поколений, О. Филиппова демонстрирует смену доминирующих ценностей в работе с памятью и национальной идентичностью в Украине.

Культурная политика, направленная на конструирование «удобной» картины прошлого, рассматривает историческую память как инструмент укрепления социальной солидарности в обществе. Но понимание того, что интерпретации и репрезентации прошлого осуществляются ради принятия тех или иных решений, приводит к невозможности говорить об истории или прошлом как о чем-то едином и определенном. Это способствует появлению исследовательского интереса к вариативному пониманию исторического процесса со стороны различных социальных групп и сообществ. Интерес авторов этой книги направлен не к официальной истории и объективным фактам, а к социальной памяти, размышлениям и переживаниям людей. В сферу интересов авторов книги вошли и применяемые респондентами средства запоминания – не только технические, но и культурные соглашения, и социальные институты. Надеемся, что это издание привлечет критически настроенных читателей, размышляющих о проблемах власти времени и политики памяти.

*Валентина Ярская, Елена Ярская-Смирнова*

## **Инверсия времени как механизм памяти в контексте культуры**

---

*Валентина Ярская*

*В нашей дальнейшей, взрослой жизни –  
в момент большой усталости мы говорим  
о нашем детстве, потому что это было  
время, когда мы надеялись, когда мы ждали.*  
[Делэ, 2009. С. 280]

Статья посвящена теоретическому обсуждению ключевых категорий социологического темпорализма – памяти, истории, времени, поколения. Мы рассмотрим память как продукт индивидуальной и коллективной символической деятельности, использующий дистанциацию и инверсию времени для рефлексии прошлого и настоящего. Кроме того, покажем, что память существует в модусе повествований, структурированных культурными кодами поколений и сообществ, а также в коммеморативных практиках, артефактах и мемориальных пространствах. В современной социальной ситуации, характеризующейся ускорением протекания всех социальных процессов, у индивидуальной памяти остается не так много времени и места, а разные проекты по реконструкции и поддержанию коллективной памяти соревнуются между собой за признание.

### Время и место памяти

Обращение к тематике памяти в социальных науках играет большую роль в оценке исторического прошлого, хотя «бум памяти», по мнению некоторых исследователей, сегодня уже ослабевает [Романовский, 2011. С. 13-23]. О памяти столько говорят потому, что «ее больше нет» [Нора П. 1999. 17-50]. Память напрямую подчиняется времени. Политика памяти влияет на форматы времени социальных изменений: традиционное сокращение рабочего дня, увеличение свободного времени расширяет возможность путешествия во времени и пространстве культуры, чтения, туризма, посещения сайтов, театра, кино, музеев. Социальные и политические группы постоянно соревнуются за нужную им модель времени, мы говорим о постоянном атрибуте жизни, но не о философской «величине» [Веселкова, 2001], так как измерение – удел положительных наук, а в нашем случае речь идет о времени как категории культуры, конструирующей память. Время влияет на социальное взаимодействие не только как ресурс, который затрачивается, но и как социальный смысл, культурный код социальной жизни, совершает инверсию, конструируя память, извлекая социальные факты в настоящее.

Но и пространство в этой комбинации никуда не исчезает, а в этом контексте представлено категорией «места памяти». Исследования фокусируются на приемах мемориализации, на тех способах, которыми в период празднования юбилеев победы государство пытается «поставить под контроль формы публично доступной памяти о войне» [См.: Ушакин, 2008]. Актеры и авторы разнообразных реинкарнаций прошлого преследуют цель – стать частью символического пространства, которое, может, и лишилось изначального смысла, но еще «не утратило узнаваемости очертаний» [Ушакин, 2009]. Культура наполняет смыслами новейшие формы социального времени и места как актуального, так и мемориального характера.

### Социальное ускорение времени – диагноз современности

Эффект ускорения времени открыт еще Пифагором, а теперь скорость течения времени увязывают с количеством реально новой (не рутинной) информации: чем больше, тем быстрее; воспоминания, наоборот, замедленны – всего несколько часов свидания с любимым пролетают быстро, но в воспоминании мы это время с удовольствием растягиваем. Если, однако, новой информации нет, минуты тянутся, как часы, а постфактум кажется, что время пролетело мгновенно, ушло в никуда. Так проявляется относительность отнюдь не релятивистского, но жизненного и переживаемого времени. В

этом состоит развитие нелинейного мира, когда время и инвариантный за цикл объем информации уплотнены до предела. Происходит сокращение диапазона памяти, нынешние поколения не воспринимают событий полувековой давности, довоенные и дореволюционные события в сознании молодежи отошли в давно прошедшее и навсегда ушедшее время. Как и Эйнштейн, Бергсон начал с субъективного времени и, отправляясь от него, двинулся к времени природы. Внутреннее экзистенциальное время утратило свои качественные отличительные свойства [Пригожин, Стенгерс, 2003. С. 275-276], и потребовалось различие между физическим временем и длительностью – понятием, относящимся исключительно к времени экзистенции. В такой парадигме мы стали замечать время и память человека.

Бытие определяется как присутствие через время [Хайдеггер, 1991. С. 81-82], но по-разному. В *макромире* темпоральность предстает как время макрособытий – линейное, равномерное, необратимое, оно может выступить как бюджет рабочего, свободного времени, время полета лайнера, затраты времени на профессиональную подготовку. Однако на уровне *микрособытий* в разные периоды жизни, детстве и старости, человек воспринимает время как неравномерное – замедленное либо ускоренное. Время, которые мы конструируем как жизненный путь, труднее форматировать в количественных измерениях, невозможно измерить в часах фрагменты биографий, не сводимые к хронологии прошлого. Исследование социального времени оказывается не просто одним из направлений социологии, а самой социологией, «игнорирование социального времени делает невозможным существование социологии» [Фомичев, 1993. С. 42-43]. Перед нами – вывод о фундаментальной значимости темпорализма и темпоральности.

В конце 70-х я встречалась с известным советским академиком, философом, чтобы получить его согласие быть моим оппонентом на докторской защите. На мое сообщение о многообразии форм времени он воскликнул: *Но это же не реальность, это – аллегория!* Я возвратилась домой и подготовила доклад: *Полифония времени – не аллегория, а реальность*. Жесткий авторитет ленинской критики эмпириокритицизма на многие десятилетия убрал из поля зрения советских обществоведов экзистенциальные и другие многообразные форматы времени, темпоральность жизненного пути и возможность ее конструирования. А в жизни время меняет направление, идет назад, повторяется, выступает полагаемой субъектом формой человеческой деятельности, приходит через будущее, обретая значимость жизненного проекта как «особое в бытии сущего» [Хайдеггер,

гер, 1998. С. 12]. Формируются практики конструирования свободного времени, а в дальнейшем – жизненного пути как важнейшей формы социального времени.

Социальное время может протекать с ускорением, но может и замедляться. Часть россиян существует в прошлом или уже в позапрошлом столетии – без газа, воды, Интернета, мобильной и телефонной связи. *«Идешь вдоль улицы – а на подоконниках примусы стоят»* (Анкетер, вернувшийся из области, 2011). Последние годы упорно говорят об ускорении социального, исторического времени, ускорении процессов жизни, *турбулентном* времени, которое бросает вызов и социологической подготовке и нашему воображению [O'Reilly, 2011]. Исторический процесс, который в средние века занимал сотни лет, сегодня практически определяется временем жизни человека, масштабом политических решений. Ускорение истории заставляет ощутить неизбежность нарушения равновесия, а ускорение времени заключается в том, что человечество и жить торопится, и чувствовать спешит, не поспевая за правилами жизни, им же созданным прогрессом. Сокращается мера исторического развития и ускоряется ход мировой истории [Капица, 2004], мы живем по законам линейного времени, но должны констатировать, что время постоянно увеличивает свой бег [Троицкий, 2002. С. 66-71]. Опыт ускорения связан с памятью, которая, казалось бы, должна расширять свой объем с возрастом, но это большая проблема. Коллективная память «оборачивается» вокруг индивидуальных, но не смешивается с ними [Хальбвакс, 2007].

В аспирантские и ассистентские годы я руководила университетским теоретическим семинаром по философии. Однажды мы повесили объявление о докладе нашей сотрудницы «Противоречия при социализме». Нас обеих вызвал заведующий кафедрой, топал ногами и кричал: *какие могут быть противоречия при социализме?! Но потом добавил уже спокойным тоном: ну, пусть будет доклад, но зачем же объявление вешать?*

Длительность каждого случая дискретна, структурна, неравномерна, – и собственное время индивидуально, субъективно, относительно, нелинейно и для отдельного исторического процесса необратимо [Хайдеггер, 1997. С. 17], а общая совокупность моментов теперь, уже-не-теперь и еще-не-теперь «являющая себя в такой актуализации есть время» [Хайдеггер, 1997. С. 421]. Время данного инцидента было поначалу конфликтным и напряженным, так как на него давило осевое время тоталитаризма. Профессор не мог от этого отвлечься с самого начала, а затем успокоился, решил, что в его собственном времени, прямо сейчас, ему ничего не угрожает.

В тоталитарной оси времени все события *окрашиваются* ее присутствием, бессознательной памятью, хотя индивидуально память о них могла быть *другого цвета*. Воспоминания могут выстраиваться двумя разными способами: или вокруг определенного человека, рассматривающего их со своей собственной точки зрения, или «по большому или малому сообществу, становясь его частичными отображениями» [Хальбвакс, 2005]. Так индивидуальная память может опереться на память коллективную, чтобы подтвердить или уточнить то или иное событие, случай, воспоминание.

Именно время раскрывает память, а пространство дает место памяти. Когда с приходом капитализма деньги становятся стандартным эквивалентом вещей, жизненное время, основа жизненного опыта, памяти, становится «бесформенным отрезком времени». Именно поэтому ускорение и замедление являются ключевыми терминами в современной перспективе, выступают составной частью социального развития, имея прочное воздействие на протяжении последних десятилетий. Наше внимание постоянно прерывается потоком входящих сообщений, телефонных звонков, телевидения и радио объявлений или внезапными разрывами в нашем сознании [См.: Rosa, Scheuerman, 2009]. Ход современной человеческой истории можно описать в терминах «ускорения», которое проявляется во всех формах социальной жизни.

### Реконструкция памяти в инверсии времени

Экзистенциальная модификация раскрывается как взаимопроникновение прошлого, будущего, настоящего. Индивидуальные воспоминания формируют темпоральность настоящего как биографическую нишу. Картины прошлого волнуют, их время переносится, дистанцирует: все только произошло.

Саратов в те годы был действительно волжским городом, Волга была доступна горожанам, мы вырастали волгарями, казалось – весь город стоит на берегу. Любила плавание, тогда на нашем саратовском берегу великой Волги было много бассейнов, водных станций, где можно было плавать в любое время суток, лодку можно было взять на прокат. ... мы катались на лодке и при луне, у нас сложилась замечательная компания, и мы все вместе плавали, в то время мы переплывали Волгу до пляжа, он находился близко, отдохнешь на нём и опять можно плыть: пока не сделали водохранилище, уровень воды в Волге оставался небольшим. В нашем случае потеря доступности Волги

для жителей Саратова – это урбанизированная месть большого города, изнанка технического прогресса. Многие города России, в том числе Поволжья, теперь выглядят намного приличнее нашего родного Саратова. Об этом говорят все чаще, но так обидно за город, где прошло детство и юность, укрепилась личность, произошел выбор увлечений и пристрастий [Ярская, 2007. С. 10-11].

Функционирование индивидуальной памяти невозможно без коллективных инструментов – слов и идей, не придуманных индивидом, а заимствованных из культуры. Прошлое как модус времени есть единственный материал для памяти, саморефлексии, но будущее втягивает в себя содержание прошлого и оживляет его. Память есть собрание мыслительных образов из чувственных впечатлений, «но с добавлением элемента времени», «мыслительные образы памяти порождаются восприятием не присутствующих в настоящем, а ушедших в прошлое вещей» [Йейтс, 1997. С. 50]. Понятие общественной дифференциации Гидденс заменяет понятием пространственно-временной дистанциации, отвергая универсальные социологические законы, независимые от времени и места [см.: Фурс, 2001]. Сама концепция структурирования исходит из временности, в каком-то смысле из истории, которая невозможна без памяти, отсюда вытекает дистанциация памяти. Мы осуществляем дистанциацию, чтобы вспомнить связанные с нами события прошлого. Поэтому «Вечерний звон» Томаса Мора – подлинный гимн памяти.

Хотя мои личные воспоминания целиком принадлежат мне и находятся во мне [Хальбвакс, 2005], важно, что различие между коллективной и исторической памятью остается равнозначным различием между индивидуальной и коллективной памятью [Рикёр, 2004. С. 167]. Любые наши «воспоминания являются реконструкцией прежнего опыта, а не его репродукцией» [Хальбвакс, 2007. С. 13]. Именно ради памяти время инверсирует, обращается в прошлое, накапливает, интегрирует, закрепощает и освобождает. Обращение заложено в определении предмета истории: это не прошлое и не время – это, по Броделю, «люди во времени» [Рикёр, 2004. С. 236-237]. В любом современном обществе есть люди во времени, они чтут память о своем историческом и семейном прошлом, свято соблюдают культурные традиции.

Культурная инверсия времени – это извлечение возможностей социальной и культурной памяти. В одном случае память открывает нашу гордость, в другом – глушость и стыд. Другая категория, связанная с памятью, *совесть*, содержит временность в свернутом виде,

выступая в качестве основы экзистенциальной инверсии времени, источника переживания прошлого, памяти о нем.

Сегодня мы наблюдаем бунт коллективной памяти против того, что предстает «попыткой овладения свойственным ей культом воспоминания» [Рикёр, 2004. С. 537]. Индивидуализация социальной памяти, стили взаимодействия, идентификаций отмечается у молодых, подростков, интенсивно включенных в современные информационные сети. Память – это хранительница времени, свидетель событий прошлого, а повествование позволяет структурировать память. Мы обращаемся к памяти, в прошлое, интерпретируем ушедшее событие в зависимости от культурного контекста.

С заботой и совестью согласуется дискурс гражданственности, на этой основе на грани тысячелетий усилился бум памяти в социальных науках, повлиял на прогресс социологии. Для этого культура входит в инверсию времени. Без внимания к проблеме исторической памяти невозможно построение гражданского общества [Тощенко, 2000].

Социальные проблемы памяти стали рассматриваться в единстве с забвением, «политикой памяти», факторами, формами проявления бум памяти, его ролью в современном социологическом знании [Романовский, 2011. С. 13-23]. Память, забвение и прощение определяют совокупно и по отдельности, поскольку они принадлежат к разным проблемным сферам: для забвения это память и верность прошлому; для прощения – виновность и примирение с прошлым [Рикёр П. 2004, 537], воспоминание и забвение тоже говорят о «политике памяти и работе памяти» [Рикёр, 2004. С. 208]. Иногда забвение для человека лекарство, если это память не радости, а грусти, боли, отвращения.

Военный синдром основан на памяти, забыть было бы проще для жизни бывшего солдата. Ведь травма – это не столько единовременное событие, резко изменившее жизнь человека, но и процесс, который продолжает влиять на отношение людей к их прошлому, настоящему и будущему [Травма: пункты, 2009]. Травмирующей оказывается тщетность попыток объяснения неожиданного разрыва ткани социальной жизни, которая распадается на несколько жизней. Для возникновения чувства прошлого должна была возникнуть трещина между настоящим и прошлым, чтобы появилось «до и после». Нора пишет о механизмах памяти и отношений с прошлым [Нора, 1999. С. 33], благодаря действию которых само настоящее становится повторенным, актуализированным прошлым. Люди учатся жить с травмой, не подавляя и не вытесняя ее, оставляя в судьбе, истории жизни. И «время остается общей ставкой и для

памяти-чувства, и для вспоминания-действия» [Рикёр, 2004. С. 39]. Человек проживает несколько этапов жизненного пути как *несколько отдельных жизней*, различающихся своим колоритом и содержанием, горестью или радостью. Да и сам он каждый раз другой – его конструирует время, жизненный путь, опыт-память.

Главная тема радикальной микросоциологии – так называемые ритуальные цепочки взаимодействия, или сплетения «индивидуальных цепей опыта взаимодействий, перехлестывающихся в пространстве и времени» [Ритцер, 2002. С. 425]. Время, воображенное в бинарных оппозициях, в постмодернистской темпоральности уже не имеет смысла. Важно понимание истории, исторического времени, наполняющего память, не как хронологического ряда, а в виде многих рядов, в каждом из которых существует темпоральный символ независимости, нелинейности, индивидуализации.

### Поколение – центральная категория темпорализма

Поколенческий контракт как модель, внедренная европейскими государствами всеобщего благоденствия для поддержки и защиты зависимых периодов жизненного цикла, детства, юности и пожилого возраста посредством труда активного населения, теперь оказывается под сильным давлением [Kohli, 2011]. Ведь данная модель задумана на принципах равноправия, достаточности и устойчивости. Здесь государственные пенсионные системы выступают институциональными единицами контракта, а семейная политика предоставляет заботу о юных и пожилых домочадцах. Это влияет на жизненные шансы поколений в условиях реформ, направленных на сокращение расходов.

Поколение как форма времени было представлено уже античными греками: из шести поколений пятое представляет собой царство Зевса. Гераклит из Эфеса (ныне экскурсионная достопримечательность в Турции) происходил из царского рода, был верховным жрецом. Необратимое течение времени он иллюстрирует метафорой – нельзя дважды войти в одну и ту же реку – река, изменяясь, покоится, и, покоясь, изменяется. Его представление о круговых пожарах через космический, мировой год, после которых колесо истории возобновляет цикл, дает продолжительность поколения в тридцать лет между дедом и внуком.

Проблема поколений постоянно вызывает интерес исследователей в перспективе от прошлого к настоящему и будущему [Семенова, 2009. С. 257]. Это направление успешно расшифровывает ряд форматов социального времени, заполняет нишу в социологии, которую

можно было бы назвать «социологический темпорализм», или социология времени.

Время жизни социального субъекта в определенном культурном контексте в некотором смысле подразумевает рефлекссию с помощью биографического метода, эта парадигма предполагает понимание времени как индивидуализированного, основанного на памяти социального проекта, возраст образует лишь внешнюю канву, а содержание конструируется социальными практиками. Рассказанное время и обитаемое пространство тесно переплетены, но это не означает слепо нанизывать бесконечные и бесполезные факты: человек широкой перспективы всегда предпочитает жить, а не воссоздавать свою жизнь [Харрис, 2010. С. 301-472].

Судьба, память, время – близки по смыслу, на первом месте – модус исторического прошлого, он значим в социальном конструировании памяти и темпоральности. Называть себя русским, немцем, чеченцем – значит принять и пропустить через себя социальную память, историю народа в темпоральной структуре поколений. Особую роль для коллективной идентичности сообщества играет представление об общем прошлом. У дискриминируемых групп это связано еще и с негативной, травматической, исторической памятью: унижением, страхом, депортацией, неравенством.

Когда поволжских немцев выселяли в одночасье, на левом берегу Волги, кроме всего страшного, на этом жутком фоне еще не просто мычали – выли – недоенные, брошенные коровы... И в это же время к брошенным домам приближались лодки с другого берега... (Информант – потомок депортированных немцев)

Именно историческим сознанием, памятью нации интересуются исследователи, которые занимаются национальными местами памяти, lieux de memoire нации. Коллективная память мы-группы, хотя и не стабильный феномен, но объект исторического процесса. Всем известно, например, что представление сегодняшних немцев о своем прошлом сильно отличается от того, которое было у их дедов или прадедов. Поскольку коллективная память – «основополагающее ядро представлений нации о самой себе, изменения в историческом дискурсе можно также считать показателями изменения национальной идентичности существующего поколения» [Шенк, 1998. С. 10].

При этом возможно выявление типов взаимосвязей между социальными ценностями, установками и социальной средой поколений, обусловленных историческим этапом культуры. Формы темпо-

ральности подчинены именно эволюции культуры, они усваивают и *вспоминают* уроки истории, формируют историческую память поколения. «История – это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет, репрезентация прошлого» [Хальбвакс, 2005]. Память же – актуальный феномен, переживаемая связь с настоящим, ее чувственная природа уживается с деталями, питается многоплановыми символическими воспоминаниями, укоренена в пространстве, жесте, образе и объекте. Память уникальна, эмоциональна и неповторима, порождается культурной инверсией времени индивида или социальной группы, которую объединяет, формируя социальную сплоченность.

### Память биографии

Жизненный путь, память социального субъекта приобретают форму биографии, хотя история запечатлена в сознании, но воспоминания вполне могут измениться. Применение биографического метода в социологии, начатое У. Хили, У. Томасом и Ф. Знанецким, в более поздний период включает идею межпоколенного понимания социальных связей, анализ возраста и жизненного пути. Автобиографическая память использует историческую память, поскольку история нашей жизни является частью истории. Но вторая, естественно, шире первой, «она представляет нам прошлое в сокращенной и схематичной форме, в то время как память о нашей жизни представляет непрерывную и густую картину» [Хальбвакс, 2005]. Автобиография – это рефлексия памяти в культурной ситуации, зачастую вызванная неудовлетворенностью настоящим и порой приукрашенное, но всегда индивидуализированное изложение этапов и событий жизни, жизненных случаев:

Приехав к отцу в июне 1941 года, мы удивились, что, в отличие от уральских городов – сурового Свердловска и страшных по своей экологии Березняков – здесь, в юго-западном приграничном городе Кишиневе было солнце, много ягод, фруктов, яркой зелени, вкусных булок и хлебов. Тогда мало кто осознавал, что центральные российские города и села жили намного беднее окраинных республик. Нарядные люди здесь гуляли на улице, чем-то торговали и – дешево, тепло, весело. Мама восторгалась непривычному изобилию, тому, что можно ходить во всем светлом, покупать в кулечках любые ягоды, ее восторг передавался мне, и новая жизнь казалась бесконечной, с ощущением беззаботности и счастья [Ярская, 2007. С. 12].

Действительно, профессиональная реализация тех, кто занимался социально окрашенной проблематикой – например, жизнью большого города, представляет собой непрерывное испытание на устойчивость [См.: Фрумкина, 2003]. Биографический метод в социологии основан на интерпретации воспоминаний как источника детальных и мотивированных описаний истории жизни отдельной личности в социальном контексте [Докторов, 2011; Козлова, 1994; Мещеркина, 2002; Семенова, 1998].

Нация-память оказалась последним воплощением истории-памяти [Нора, 1999. С. 24], ведь универсальной памяти не существует, носителем коллективной памяти является группа, ограниченная в пространстве и времени. А биография субъективна, оценивает прошедшие события сознательно, в авторской интерпретации выделяя ценное и затемняя ненужное, стыдное, болезненное. Начало любой биографии подобно времени мифа, которое замыкается на себя, не развернуто и не до конца рефлексивно. Чтобы прикоснуться к исторической реальности, стоящей за каждой такой картинкой индивидуальных воспоминаний, говорит Хальбвакс, необходимо выйти за пределы своего «я», усвоить точку зрения группы, «увидеть, как тот или иной факт стал памятной датой потому, что проник в круг национальных забот, интересов и пристрастий» [Хальбвакс, 2005. С. 16]. В общем массиве прошлых событий на жизненном пути бывают воспоминания, особенно так называемые переломные годы, которые занимают особую нишу памяти, где они не тускнеют, становятся яркими, выпуклыми, как будто это было вчера:

Война стала полной неожиданностью для нас, как, видимо, и для многих других детей и взрослых. Ничего не предвещало конца тихой радостной и размеренной жизни в южном городе, далеко не только от холодного Урала, но и родных волжских берегов. Но однажды ночью начались разрывы снарядов, папу вызвали якобы по учебной тревоге, после этого мы его не видели года два, в ту ночь началась война, немцы бомбили Кишинев – он ведь находился прямо на границе. А утром за нами пришел боец, сообщив, что мы должны идти в часть для эвакуации. Соседи, местные жители, уже к этому времени завели патефон, накрыли стол и открыто радовались началу войны. Мама вспоминала, что на заборе кто-то повесил рукописный плакат «Жён командиров – вешать» [Ярская, 2007. С. 14].

Ветераны разных войн связывают причины закрытости военного опыта с его спецификой, невыразимостью и непередаваемостью. Семиотика войны оказывается здесь неотделимой от эмоциональ-

ной памяти о войне: военный опыт нужно пережить. Однако опыт переломного военного времени не сводится к воспоминаниям самих ветеранов, свидетельства тех, кто жил тогда и помнит, как это было, не менее важны для культурной памяти. Изображая опыт войны и переживания, в том числе глазами ребенка, и советское кино, и повествовательный жанр дают возможность не только уйти от собственно военной проблематики героизма солдат и особенностей травмы [См.: Травма: пункты, 2009], но и представить картину сопутствующих фрагментов индивидуальной, биографической и коллективной памяти невоенных, гражданских лиц, в том числе детей.

По пути к месту эвакуации нам пришлось прижиматься к дому, так как в это время над нами низко летал самолет, и рядом сопровождавший боец пытался попасть в него из винтовки. Потом, во время бомбежки мы спрятались в подвале, где нас засыпало обломками разрушенного бомбой дома, некоторые дети заплакали, а я нет. Мама сказала, что у меня не было совсем испуга, а любопытство было, я интересовалась, что происходит, сочувствовала, но не плакала, детские нервы были крепкими. Когда нас откопали, вытащили из-под обломков, то сразу отвели на вокзал, где было много народу, паника – шла эвакуация. Мама меня все время держала за руку, чтобы не потерять. Потом мы погрузились в вагон, теплушку, и очень долго ехали до пересадки в Харькове, этот город мне не удалось рассмотреть даже бегло. Во время налетов все выскакивали из вагонов и разбегались по обе стороны от насыпи, в поле, кусты, лесные опушки, там пережидали тревогу, бог дал – наш поезд доехал целым и невредимым [Ярская, 2007. С. 15].

Нас интересует, как темпоральность участвует в социальном конструировании личности. Если в биографии интерпретированы значимые социальные связи, анализируются мотивы действий и получают убедительное объяснение важные с точки зрения автора события и процессы, это позволяет выявить культурную, историческую, социальную и даже географическую детерминированность события.

\*\*\*

Усиливающийся интерес к индивидуальным смыслам и паттернам использования времени влечет использование методов линии жизни, устной истории в переходе от поколения к поколению. В современном обществе время все более *ускоряется*, и серьезный темпоралистский анализ движущих сил современного общества мог бы

стать новым направлением критической социальной теории. Вина и прощение, совесть и забота – таковы модусы памяти, отмечаемые в биографических повествованиях, где фигурируют мотивы действий, значимые социальные связи, интерпретируются важные для субъекта события. Время наделяется социальным смыслом, и из прошлого извлекаются аффективные и когнитивные элементы, оцениваемые с тем или иным знаком сегодня.

## Литература

- Веселкова Н. В.* Существует ли социология времени? 2001 // [http://www.i-u.ru/biblio/archive/veselkova\\_susch\\_li\\_sociol\\_vremeni](http://www.i-u.ru/biblio/archive/veselkova_susch_li_sociol_vremeni).
- Делэ К.* Одинокая Chanel / Пер. с фр. Нины Кулиш. М.: Слово, 2009.
- Докторов Б.* Биографические интервью с коллегами-социологами. 2011 // [http://www.socioprognoz.ru/index.php?page\\_id=122](http://www.socioprognoz.ru/index.php?page_id=122).
- Йеймс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Капица С.П.* Об ускорении исторического времени // Об ускорении исторического времени // Новая и новейшая история. 2004. № 6. С. 3-16 // <http://vivovoco.rsl.ru/Vv/journal/newhist/kaptime.htm>.
- Козлова Н.* Крестьянский сын: опыт исследования биографии // Социологические исследования, 1994. № 6. С.112-123.
- Мещеркина Е.Ю.* Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий // Социологические исследования. № 7. 2002. С. 61-67.
- Нора П.* Проблематика мест памяти // П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюи-меж, М. Винок. Франция-память. СПб.: Изд. СПбГУ, 1999. С. 17-50.
- Пригожин И.Р., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М., 2003.
- Рикёр П.* Память, история, забвение. Французская философия XX века. Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
- Ритцер Дж.* Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002.
- Романовский Н.В.* Новое в социологии – «Бум памяти» // Социологические исследования. 2011. № 6. С. 13-23.
- Семенова В.В.* Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М.: Добросвет, 1998.
- Семенова В.* Социальная динамика поколений: проблема и реальность. М.: РОССПЭН, 2009.
- Тощенко Ж.Т.* Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. 2000. № 4 // <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/NEWHIST/NIMEM.HTM>.
- Травма: пункты* / Ред. и сост. Сергей Ушакин и Елена Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
- Троицкий С.А.* Ускорение времени // Философия старости: геронтология. Сб. материалов конференции. Серия “Symposium”, выпуск 24. СПб.:

Санкт-Петербургское философское общество, 2002. [http://anthropology.ru/ru/texts/trroitsky\\_sa/gerontos\\_24.html](http://anthropology.ru/ru/texts/trroitsky_sa/gerontos_24.html).

Ушакин С. Осколки военной памяти: «Все, что осталось от такого ужаса?» Рец. на кн.: Алексиевич С. Последние свидетели: соло для детского голоса. М., 2007 // Новое литературное обозрение. 2008. № 93.

Ушакин С. Бывшее в употреблении: Постсоветское состояние как форма афазии // Новое литературное обозрение, 2009, №100 // <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/ush55-pr.html>

Фомичев П.Н. Современные социологические теории социального времени: Научно-аналитический обзор / Отв. ред. Ю.А. Кимилев. М.: ИНИОН РАН, 1993.

Фрумкина Р. Роль истории в жизни личности, или Зачем писать биографии // Русский журнал. 11.03.2003 // [http://old.russ.ru/krug/period/20030311\\_fr.html](http://old.russ.ru/krug/period/20030311_fr.html).

Фурс В.Н. «Критическая теория позднего модерна» Энтони Гидденса // Социологический журнал. № 1. 2001. С. 44-73.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., Ad Marginem, 1997. 403 с.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Перевод Е. Борисова. Томск: Водолей, 1998, 384 с.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Неприкосновенный запас. № 2-3(40-41), М., 2005.

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. 348 с.

Харрис Р. Призрак // Избранные романы. М.: Изд. дом Ридер Дайджест. 2010. С. 301-472.

Шенк Ф.Б. Концепция "lieux de memoire". Берлин: Свободный университет, 1998. <http://www.main.vsu.ru/~cdh/Articles/02-11a.htm>.

Ярская В. Инверсия времени жизни: детская биография городского происхождения // Социальные ориентиры современного города: здоровье, спорт, активный туризм. Саратов: Изд. СГТУ, 2007. С. 10-26.

Kohli M. The generational contract: a social model under pressure // European Sociological Association University of Geneva & Swiss Sociological Association // Abstract Book / Geneva 2011 / ESA 10<sup>th</sup> Conference / Social Relations in Turbulent Times.

O'Reilly J. What kind of Pressure? What kind of Europe? Interdependency, conflict and control // Abstract Book / Geneva 2011 / ESA 10<sup>th</sup> Conference / Social Relations in Turbulent Times.

Rosa H. and Scheuerman W. (eds.) High speed society: Social acceleration, power and modernity. University Park: Pennsylvania State University Press, 2009.

## Учась вспоминать: векторы исследований памяти

---

Елена Трубина

Одна из причин устойчивого исследовательского интереса к памяти – тесная, парадоксальная переплетенность в этом феномене познавательного и нормативного измерений. Вопрос о том, что именно в огромном и противоречивом прошлом нашего общего мира нельзя забыть, связан, с одной стороны, с рациональным стремлением извлекать уроки из опыта [Casey, 1987]. С другой стороны, в нем, конечно же, присутствует и «это не должно быть забыто»: призыв историков, литераторов, публичных интеллектуалов, политиков, художников, преподавателей к публике, к той или другой общности (и с разными, подчас взаимоисключающими, целями). Рассмотрение многочисленных манипуляций, которым подвергается память в политических интересах, и масштаба, в каком замалчиваются альтернативные версии прошлого, составляет одно из серьезных достижений работы в этом поле [Gillis, 1994; Young, 2000; Rév, 2005; Коресек, 1997]. Историки, культурологи, философы, социологи – при всем различии их подходов – внесли разный, но существенный вклад в то, чтобы в отношении прошлого не просто расцвели «сотни интерпретативных цветов», но чтобы «случаи полномасштабной спланированной резни», нередко лежащие в основе больших исторических нарративов, были документированы и ос-

мыслены [Osiel, 1997. P. 265], чтобы недостающие куски исторических головоломок были если не возвращены на место, то хотя бы отмечены как недостающие.

Вопросы о том, кто контролирует доступ индивидов к прошлому, связаны с тем, кому в настоящем адресуется ответственность за события прошлого. Важно, что вопрос об ответственности за прошлые события и поступки, а также об обязанностях, налагаемых прошлыми событиями и поступками, встает и перед индивидами, обдумывающими собственное жительство, и перед этническими группами, и перед нациями, и перед государствами, включенными в процессы глобализации, и перед «глобальной публичной сферой» [Fraser, 2007]. Тем самым становятся очевидными два обстоятельства: условность границ, проводимых между всякого рода «неиндивидуальной» памятью и памятью индивидуальной, и необходимость учесть множество шкал, на которых сегодня ведется работа памяти. Последнее обстоятельство нуждается в пояснении. Шкалы (или масштабы), их разнообразие (от местного к глобальному) и противоречивое взаимодействие вошли в фокус социальной теории прежде всего в связи с вызовами глобализации. То, как именно «на местах», то есть не только в глобальном масштабе, воплощаются универсальные законы капитализма, заслуживает, по мнению ряда теоретиков, более точного анализа [Jessop 2001; Peck and Theodor 2007], а именно, характер влияния друг на друга таких масштабов разворачивания экономических и политических тенденций, как земной шар, континент, национальное государство, город и т.д. Для исследований памяти эта линия анализа очень важна: можно ли в наши дни ограничиваться исследованием того, как ведется работа памяти в том или ином национальном государстве, абстрагируясь от воздействия составляющих глобализацию потоков идей и ценностей [Pollock 2003, Sturken 2007, Trubina 2010]. При всей обоснованности многочисленных штудий национальной памяти, их концептуальные основания стоит пересмотреть в связи с вызовами глобализации [Levi and Sznajder, 2006; Barthel-Bouchier, Min Hui, 2007; Tzanelli, 2011; Trubina, 2011]. Транснациональные процессы и глобализация заставляют проблематизировать и понимание характера работы памяти и импульсов к ней. С одной стороны, она до сих пор по преимуществу ведется нацией и семьей – такими *этическими сообществами*, которые объединены «позитивными эмоциональными узами», основанными на эмоциональных воспоминаниях о трудных годах, о невзгодах, об испытаниях, которые были преодолены [Margalit, 2002, 144]. С другой стороны, по мере разворачивания культурной глобализации, одну нацию может призвать к осуществлению работы памяти другая нация. По словам Алейды Ассман (с поправкой на

сложности перевода), «культурная память перестала быть личным делом каждого народа» [Ассман, 2011].

Если в последние два десятилетия прошлого века была разнообразно и убедительно доказана социальная сконструированность памяти, то есть воздействие социальных условий на производство общих репрезентаций прошлого, то сегодня самым интересным в обсуждении памяти мне кажется постановка вопроса о том, до какой степени преодолено в понимании памяти жесткое противопоставление коллективного и индивидуального, осуществляемое нередко в пользу первого. Я исхожу из того, что связь с идентичностью, эмоциями, механизмами отделения главного от второстепенного, повествованием и моральной рефлексией присуща всем разновидностям памяти. Точно так же ко всем разновидностям памяти относится такая характеристика, как процессуальность, активность, перформативность. При этом, не отрицая, что помнят, прежде всего и главным образом, индивиды, современная теория памяти пытается разобраться в том, что же делает работу памяти «более чем индивидуальным актом» [Misztal, 2003. P. 6]. Самое здесь главное – в том, что участие индивидов в практиках воспоминаний и ритуалах увековечивания подкрепляется материальными объектами (от пресловутого новогоднего «Оливье» до «президентских» библиотек), делая их собственные воспоминания частью социальной работы памяти, а их – членами тех или других сообществ памяти.

В текстах основоположников исследований памяти обоснованное отличие между теми или иными видами надиндивидуальной памяти (к примеру, культурной и коллективной) проводится далеко не всегда [Marcuse, 2007; Misztal, 2003]. Тем не менее, исследователи разных стран проделали за последние несколько десятилетий серьезную работу, пытаясь с помощью концептуальных разграничений решить познавательные и этические задачи, которые ставила перед ними национальная и мировая история. Напряжение между разными школами и линиями осмысления памяти, проявляющее задействованное в них разнообразие традиций, в том числе национальных (политических и интеллектуальных), составляет одну из самых волнующих, на мой взгляд, черт этого исследовательского поля. Так, культурная память обсуждается по преимуществу немецкими историками Яном и Алейдой Ассманами, тогда как социальная и коллективная память – главным образом французскими философами и социологами Эмилем Дюркгеймом, Анри Бергсоном, Морисом Хальбваксом, Полем Рикером, Роже Бастидом, Рене Жираром, а также историками во главе с Пьером Нора. При всем отличии этих подходов и разной степени вовлеченности в современные мыслителям политические коллизии их

сторонники пытались создать концептуальный каркас анализа *динамики* социальной, коллективной и индивидуальной памяти. Ниже я кратко рассмотрю некоторые ключевые идеи исследований памяти, стараясь держать в поле зрения эту их общую задачу.

### Коллективная память: изобилие и утрата

Прошлое богато историями, артефактами, опытом и приключениями. Это изобилие, некогда и не сразу возникнув, накапливалось и кристаллизовалось в шедеврах искусства, духовных взлетах и подвигах. Оно скрепляло народы и общности. Оно укрепляло в вере. Оно вдохновляло. Это изобилие – под угрозой утраты. В 1930-е годы в очерке «Рассказчик: размышления о работах Николая Лескова» Вальтер Беньямин констатировал, что в век механической репродукции произведений искусства и торжества массмедиа традиционное искусство рассказывания историй – под угрозой. Жизнь общности, от века цементируемая историями, повествуемыми знатоками традиций, мифов и легенд, более невозможна. Личностно окрашенная, устная передача историй отступает перед мгновенной трансляцией анонимных сообщений. Беньямин и оплакивает исчезновение глубины и аутентичности традиции в становящемся потребительском обществе, и надеется, что новая эра принесет новые универсальные возможности, высвободив людей из плена, в который тех заключали частные истории локальных общностей. Общности были локальными, но, возможно, их локальность и была причиной того, что истории рассказывались добросовестно и ответственно. В отсутствие ответственных рассказчиков цементирующие общность истории становятся средством манипуляции, хорошо продаваемым товаром. Популярная культура, опираясь на хорошо знакомые зрителю образы и нарративные рамки, способна подавать память и историю как источник национальной гордости, удовольствия, осмысленной связности. Нарративы, как они фигурируют в составе массовой культуры, нередко либо «забалтывают» драматическое прошлое, о котором, возможно, лучше вообще ничего не рассказывать, чем пользоваться в его изложении теми схемами, которые ничего, кроме самоуспокоенности, самообмана, образа культуры как средоточия возвышенных ценностей и эмоций, породить не в состоянии. Это происходит, к примеру, когда травматические события завершившегося столетия помещают в историю типа «все к лучшему в этом лучшем из миров», отрицая тем самым их уникальность и неповторимость. Тем самым изобильное прошлое человечества утрачивается в забвении – или забалтывании.

Взгляд на память как образованную максимальным числом аутентичных опытов, которые нужно хранить, по возможности, до бесконечности, сочетается с признанием неизбежности ее утраты по мере того, как все новые поколения сменяют другие. Тезис о том, что память относится к чему-то возникшему в прошлом, полностью расцветшему, значимому, а потому подлежащему сохранению, но это сохранение без потерь и трансформаций невозможно – образует существо так называемого тропа «первоначального изобилия и последующей утраты» [Rigney, 2005. P. 12]. Морис Хальбвакс участвовал в создании и укреплении этой модели памяти:

Когда память о ряде событий больше не поддерживается причастной и задетой ими группой свидетелей либо тех, кто слышал о событиях от их участников, когда память становится проблемой разрозненных индивидов, включенных в новые социальные обстоятельства, где те события неуместны и кажутся чужими, тогда единственный способ спасти воспоминания – зафиксировать их в письме и в длинном повествовании; если слова и мысли исчезнут, письмо останется [Halbwachs, 1980. P. 134].

В «Коллективной памяти» Хальбвакс подробно разбирает «живую память», сожалеет о том, что ее носители обречены умереть, а ее богатство – исчезнуть.

Упорство, с каким такая рамка концептуализации памяти разрабатывается теоретиками памяти (ей отдают дань и Поль Рикер, и Ян Ассман, о чем речь ниже), можно объяснить тем, что сохранение прошлого, в традиционном обществе задаваемое самим его укладом, в обществе модерности становится специальной задачей. Ценность прошлого, культуры, традиции резко повышается по мере того, как становится источником легитимации тех или иных социальных групп. Вдумываясь в этот тезис в двадцатом веке, можно с уверенностью сказать, что и для современных социальных групп, включая национальные общности и государства, прошлое остается единственным надежным источником легитимации.

Древний образ памяти как архива и хранилища преобразуется Хальбваксом в идею коллективного «фонда воспоминаний», образующего основу социального порядка: религия и семья, профессиональные организации и социальные институты удерживаются вместе ничем иным, как коллективными воспоминаниями. Будучи последователем Э. Дюркгейма, М. Хальбвакс был убежден, что задача социолога – вносить вклад в общественную солидарность посредством понимания источников социального сцепления, социальной связи. Это социальная связь поддерживает одни воспоминания и

обрекает на исчезновение другие. Личные воспоминания склонны к исчезновению в случае, если они не соединяются с другими, подкрепленные коллективной функцией «социальной рамки памяти». Так, автобиографические воспоминания могут выжить лишь в случае, если они отвечают каким-то институциональным нуждам. Но, по Хальбваксу, те воспоминания, которые стали достоянием коллективного сознания, совсем не обязательно ненадежны в том, как они изображают события прошлого. Скорее дело заключается в том, что некоторые события, переработанные коллективной памятью, приобретают как бы вечное значение и в силу этого вспоминаются чаще и дольше по сравнению с огромными массивами происшествий, которые обречены на забвение, а отчасти – и за счет этого забвения. Память о некоторых событиях обладает «аурой трансцендентности», которая есть не эманация самих событий как воплощений каких-то вечных ценностей, но скорее результат того статуса, который эти события получают в отношении других в ходе совокупного процесса коллективных памяти/забывания. Иначе говоря, мыслитель допускал, что коллективное запоминание и забвение зависят друг от друга и взаимно друг друга конституируют.

Тема забвения, его значимости, неизбежности и разнообразия его причин, начатая Фридрихом Ницше в труде «О пользе и вреде истории» (1874), получает интересное развитие в литературе последних десятилетий. Если французский антрополог Марк Оже анализирует забвение, скорее, как философ, показывая неизбежность, с какой и социальные и индивидуальные воспоминания-истории многократно пересочиняются, так как предвосхищаемое человеком будущее влияет на интерпретацию им прошлого [Auge, 2004. P. 39], то английский патриарх исследований памяти Пол Коннертон строит типологию забвения. Эта типология включает семь вариантов забвения. Назовем некоторые из них. «Репрессивное стирание» памяти воплощает, по Коннертону, отнюдь не только мемориальное насилие тоталитарных режимов, но и целый ряд эпизодов истории европейских стран и культурной политики США. «Предписанное забывание» было реализовано в преследованиях нацистов в Германии к 1950-м годам и в целом в тех обществах, где демократия восстанавливается после недавнего недемократического прошлого или только что рождена и где создаваемые институты и принимаемые решения должны способствовать работе и памяти и забвения (последнее нужно, чтобы избежать паралича общественной жизни в силу чрезмерной фиксации на прошлых преступлениях). Коннертон выделяет в отдельный тип забвения и «запланированную бесполезность» бытовых предметов после весьма короткого периода их употребления, встроенную в

капиталистический цикл производства и потребления [Connerton, 2008. P. 59-71]. Для Поля Рикера забвение – часть фундаментальной триады «Память – история – забвение» (2000, рус. перевод 2004), мыслимое философом не только в упомянутом уже смысле угрозы памяти, но и как что-то, с чем память должна заключить договор [Рикер, 2004. С. 574]. Рикер демонстрирует, насколько многообразен, как и сама память, этот феномен, простираясь от повседневных нарушений (к примеру, забывание имен) до нравственно сомнительного «уклонения и лицемерия... стратегии избегания, где мотивом является смутное желание не получать сведений, не ведать о зле, совершаемом вокруг» [Рикер, 2004. С. 620]. Но если низкое «стратегически» забывается, а высокое помнится, то что же лежит в основе крайней избирательности коллективной памяти и что является причиной выделения памятью в прошлом лишь некоторых его моментов?

В основании размышлений Хальбвакса лежала не проблема фактичности прошлого, которую он, будучи представителем французского позитивизма, под вопрос не ставил, но скорее его интерес к привилегированному статусу особых моментов прошлого. Так, размышлял он, если мы рассмотрим различные компоненты христианского культа, мы обнаружим, что каждый из них есть по существу напоминание о периоде либо события жизни Христа. Он пытается показать, что ключевые моменты христианского календаря связаны с памятью об историческом Иисусе, и задается вопросом о способности христианской религии – сориентированной на прошлое, как и все религии – представлять себя в качестве постоянного института, заявляя о своем вневременном статусе. Хальбвакс предполагает, что вкус вечности, связанный с памятью о Христе, возникает в силу игры различий в рамках сознания времени, в силу изоляции религиозной памяти от общего потока постоянно меняющегося человеческого опыта. Каким образом предмет религии, кажется, избегает закона изменения? Каким образом религиозные репрезентации сохраняют устойчивость, в то время как все другие понятия и традиции, образующие содержание социальной мысли, развиваются и трансформируются? По Хальбваксу, это возможно не потому, что они находятся вне времени, но потому, что время, к которому они относятся, отстранено от всего, что за ним последовало [Хальбвакс, 2007. С. 233]. Эта рассуждение демонстрирует специфику метода мыслителя: он предлагает объяснение тому, каким образом конкретное событие в рамках социальной памяти приобретает статус вечного. Согласно его взглядам, память обладает способностью превращения «различия» в «радикальную противоположность» так, что в итоге в сознании субъекта памяти различные события приоб-

ретают различный онтологический статус. Но это различие восходит не к фактам об этих событиях, но есть дискурсивное и психологическое различие, не имеющее основания в прошлом.

Наиболее значимыми моментами теории Хальбвакса являются, с моей точки зрения, следующие. Во-первых, мыслитель обратил внимание на то, что коллективная память позволяет избежать неопределенности повседневного существования, рассматривая прошлое сквозь призму простых дихотомий, в частности, подразделяя в прошлом сакральное и профанное (сегодня такой дихотомией может быть «прошлое жертв» и «прошлое палачей»). Второй момент – включение нормативности в описание функционирования механизма памяти, превращающей то или иное событие в источник нравственной рефлексии, в средоточие нравственных уроков будущих поколений. Отрицая саму возможность сопоставления данного события с любыми другими историческими происшествиями, память наделяет это событие статусом позитивности и сакральности. Так, мемориалы сегодня становятся местом поклонения «беспрецедентному» и «неописуемому» ужасу, испытанному тем или иным народом. Другое дело, что претензия *многих* социальных и этнических групп на «беспрецедентность» и «неописуемость» процесса собственной виктимизации ставит под вопрос уникальность происшедших с ними событий [Трубина, 2009].

Динамика социального отношения к прошлому подчеркнута Хальбваксом, во-первых, посредством призыва «отказаться от мысли, что прошлое сохраняется неизменным в памяти индивидов» [Хальбвакс, 2007. С. 325], во-вторых, в его тезисе о том, что «прежде чем вызывать в памяти воспоминания, мы их проговариваем; реконструировать в любой момент наше прошлое нам позволяет речь и вся солидарная с нею система социальных конвенций» [Хальбвакс, 2007. С. 326]. Тем самым динамика памяти увязана Хальбваксом со сложными процессами дискурсивного опосредования содержаний индивидуальной памяти, невозможного без «социальных конвенций», которые в данном случае можно понимать в близком Л. Витгенштейну смысле – невозможности *полностью* приватных воспоминаний). С моей точки зрения, тезис о связи памяти и ее «проговаривания», объясняющий, почему индивидуальная память может претендовать на реальность только в качестве части коллективной памяти (для ее выражения просто нет приватного языка) – одно из самых главных достижений Хальбвакса. Дело поэтому не только в том, что рамки, «кадры» памяти индивида зависят от памяти его коллективов, но и в том, что коллективная память в индивидах и воплощается.

На этот момент обратил внимание другой французский социолог – Роже Бастид, подчеркнувший, что наряду со многими суждениями о первичности и внешности по отношению к индивидам коллективной памяти, Хальбвакс понимает память и как точку встречи индивидуальных сознаний. Социальность памяти поэтому – не столько главный модус ее функционирования, сколько следствие того, что люди – социальные, говорящие существа. Поскольку коллектив – результат взаимного влияния составляющих его индивидов, память – тоже результат интеракции индивидов и коллективна прежде всего в этом смысле. Иными словами, функционирование коллективной памяти отнюдь не всегда предполагает ее политическое использование институтами. Тем самым подход Хальбвакса, повлиявший на многие линии осмысления памяти во второй половине двадцатого века, оказывается насущным и для тех исследователей, кого – в самое последнее время – перестал устраивать чрезмерный, как им кажется, акцент на социальной, коллективной, культурной природе памяти и кто пытается доказать известную автономность памяти индивидуальной, с одной стороны, а с другой, принять во внимание возможность того, что человек может принадлежать к разным сообществам памяти в силу многообразия векторов его идентичности, принадлежности, лояльности.

### **Культурная память как «орган неповседневного воспоминания»**

Контраст между коммуникативной и культурной памятью, обсуждаемый Яном Ассманом, тесно связан с тезисом Хальбвакса о фундаментальной роли группы (семьи, прежде всего) в формировании воспоминаний индивида. Эта роль потому фундаментальна, что основана на эффективной коммуникации между членами, на «повседневном соприкосновении с другими» [Хальбвакс, 2007. С. 203]. Невозможность полноценной коммуникации между поколениями немцев, участвовавшими во Второй мировой войне, а затем в холодной, – и послевоенными поколениями убедила Ассмана в значимости культурной трансляции памяти посредством массмедиа, книг, музеев, фильмов. Назвав культурную память «органом неповседневного воспоминания», он, по сути, отказывает повседневному модусу людского существования в способности удерживать значимые воспоминания, наделяя этой способностью культурные институты и культурные презентации. Датировав начало отступления коммуникативной памяти 1980-ми годами [Assman, 1995], Ассман, с одной стороны, учитывает самый «свежий» пример (характер циркуляции памяти о Второй

мировой войне), а с другой, инициирует рассмотрение коллективной памяти с «точки зрения вечности». Иными словами, он кладет в основу своей теории идею о том, что *все* воспоминания являются продуктом опосредования, запечатления в текстах и коммуникации. Хальбвакс тоже допускал, что есть такие компоненты коллективной памяти, которые уходят в самое далекое прошлое, а потому сильнее зависят от фиксации в текстах. Он, однако, считал, что это характерно только для одного вида памяти – религиозной.

Коллективная память, по Ассману, предполагает две фазы. Первая – фаза *живой памяти* (когда соревнуются между собой альтернативные повествования свидетелей событий, когда еще неясно, что именно из неформально обсуждаемого неспециалистами осядет и составит главные темы и конвенции описания того или иного исторического этапа). Вторая – фаза *культурной памяти*, которая, как и живая, движима потребностью позитивной или негативной идентификации [Assmann, 1995. P. 130], но уже «мертва», или «холодна» (в смысле К. Леви-Стросса), то есть формализована, объективирована, производится и воспроизводится специалистами посредством воплощающих и передающих опыт текстов и артефактов. В самом деле, как без посредства тех или иных текстов можно представить, что чувствовали, как выживали граждане России в революцию 1917 года и в гражданскую войну? По Ассману, век является той временной дистанцией, в течение которой живая память неумолимо сменяется памятью культурной. Складывание культурной памяти «сильных» культур (египетской, греческой и израильской) Ассман рассматривает на основании четырех ключевых факторов: складывание традиции, обращение к прошлому, письменная культура и складывание идентичности. Гуру египтологии суммирует в целом хорошо известный культурной теории материал, не уставая подчеркивать, что «все общности живут под властью обосновывающих историй, из которых они черпают порядок и направление своей деятельности» [Ассман, 2004. С. 320]. Он исходит из того, что в древних культурах был выработан механизм самоопределения человека и общности посредством помещения своей истории в контекст некоей большой истории.

Идеи Ассмана не случайно подвергаются критике со стороны тех, кто работает с парадоксами современной памяти. Один из них – исследователь противоречий работы памяти современной Германии – иронически замечает, что, по сравнению с еврейской культурной памятью, Древний Египет представляет безвредную, но плодотворную тему исследования: что может служить лучшим случаем анализа коллективной памяти, чем культура, основанная на непрерывной последовательности правителей и монументальной архитектуре

[Mueller-Funk, 2003. P. 218]? Действительно, создаваемый Ассманом образ помнящей культуры, при всех отсылках к современности (параллели между египетскими пирамидами и мавзолеем Ленина [Ассман, 2004. С. 158], либо тезис о значимости мифа о враждебном окружении для сплочения группы [Ассман, 2004. С. 164]), кажется чересчур монументальным, статичным, существующим, пожалуй, лишь в воображении нескольких благополучных академических лидеров немецких исследований культуры. Тексты Ассмана, по сути, игнорируют осуществленную его современниками (прежде всего французскими философами) критику «обосновывающих историй», то есть универсалистских мировоззрений, и прежде всего универсалистских притязаний европейской цивилизации, и свойственной ей системе ценностей. Ассман прав, подчеркивая, что такие «обосновывающие истории», или «большие рассказы» (метанарративы) (Ж.Ф. Лиотар) имеют большее отношение к коллективным идентичностям, отражая их максимально чистым и непротиворечивым образом.

Но, как отмечается сегодня рядом исследователей, сила и влияние таких историй, будь они идеологического, метафизического или религиозного плана, определялись не столько истиной, которую они в себе несли, сколько обещанием подлинных стилей жизни, которые они содержали. Так, в нашей стране в период тотальной индоктринации господствующее мировоззрение предлагало достаточно согласованные ответы на коренные этические вопросы и было источником всеобщих, как казалось, норм и надежным основанием «советской» идентичности. Жизненный проект, предлагаемый официальным мировоззрением, предполагал преданность общему делу, примат общественного перед личным, «идейность». Теперь же не только добросовестный труд «на благо» стал неподлинным, но складывается впечатление, что сейчас почти невозможно следовать лишь какому-то из стилей жизни. В то же время, если большинством людей обнаруживается, что исповедуемое ими мировоззрение было неверным, то остается искать другое мировоззрение, что и происходит, к примеру, в обращении к христианству из соображений «от противного». Иными словами, прежней остается человеческая жажда найти такой вариант описания прошлого, в которую бы непротиворечиво вписывалась собственная биография данного человека, найти такой вариант памяти, которая утешала бы и ориентировала.

Однако, тот факт, что исторические нарративы и общие коллективные воспоминания не только фиксируют и объясняют прошлое, но и его оценивают, открывает возможность идеологического использования дискурса о прошлом, которое скрыто служит формированию и продвижению вполне определенных образов человека и

истории. Люди склонны обманываться и впадать в самообман, становиться жертвой недоразумений и оправдывать себя и свои общности так, чтобы финальные заключения были сделаны отнюдь не с нейтральной точки зрения. Так, «обосновывающие истории» сильно отличаются в зависимости от того, рассказаны они «Востоком» либо «Западом», «богатыми» либо «бедными», «ими» или «нами». Этому обстоятельству уделялось особое внимание постмодернистскими авторами, полагающими, что дискурс западной философии вкупе с корпусом ключевых документов либеральной демократии представлял собой гигантское логоцентрическое метаповествование, которое стремилось найти ответы на вопросы, имеющие смысл лишь в рамках его собственной системы значений.

В критике культурных и политических идеалов модерности главная претензия, адресуемая постмодернизмом «метанарративу либеральной демократии» (Р. Рорти), состоит в универсалистски-унификаторских его тенденциях. Последние проявлялись в прогрессистском видении истории, в том, что история западной цивилизации рисовалась и осуществлялась в единой, гомогенной и линейной форме с убеждением, что фрагментация, гетерогенность и различные скорости либо различные темпоральности, переживаемые различными людьми и группами, этническими общностями, могут не приниматься в расчет. М. Фуко, подчеркнув пластичность человеческой природы и прерывный характер истории, обратил внимание на те трудности, с которыми связано представление об историческом исследовании как культивировании субъективного воссоединения с прошлым. Под влиянием Фуко ученые занялись изучением «риторики» истории, что, по мнению ряда исследователей, отвлекло их внимание от фундаментальных проблем воссоздания прошлого. Тем не менее, критика со стороны Фуко понимания памяти как момента непрерывности между прошлым и настоящим, стимулировала целое поле фактических исследований, например, истории пенитенциарных заведений и лечения душевнобольных людей. Тем самым «контрпамять», в том числе голоса, не услышанные в прошлом, получила шанс на вхождение в публичное пространство.

Ассман, работая с материалом древних культур, ставит своей задачей сформулировать общие культурные механизмы работы памяти. Но насколько он принимает в расчет прерывность, дискретность развития культур? Ведь еще при переходе от классического к неклассическому типу культуры, еще до пресловутого кризиса культуры рубежа девятнадцатого и двадцатого веков такие главенствующие в прошлом «обосновывающие истории», как христианская или иудаистская, были оттеснены или вообще заменены историями на-

ции или культуры, человечества или пролетариата. Особенностью таких модифицированных историй было причудливое переплетение в них нарративных и рационально-дискурсивных компонентов. За счет последних они претендовали на статус рациональных теорий, но именно первые обуславливали их функционирование в качестве мировоззрений, их понятность и популярность. Так, со второй половины XIX века секулярным замещением еврейского или христианского больших повествований становится марксистская теория, влияние которой во многом объяснялось тем, что она претендовала на роль того, что Ассман называет «обосновывающей историей». Постмодернистская критика вывела на первый план то неопределенное качество этих модерных историй, как способность создавать аутентичные стили жизни и универсальные картины происходящего, задавать основания самопостижения личности и принципы мобилизации общества на реализацию фундаментального проекта. Но она подчеркнула и другое. Время таких метаповествований подошло к концу: редко какая культура сегодня строится на одной лишь версии происходящего и происшедшего. Заслуга проигнорированных Ассманом постмодернистских мыслителей состоит в акцентировании того обстоятельства, что современный мир есть мир переплетения многих повествований. Это мир, в котором мы вынуждены признать позитивную ценность и тех повествований, в которых сами не принимаем участия, тех воспоминаний, которые дороги для живущих рядом, но совсем непохожих на нас людей. Воспоминаниям, реализующим другое, немодерное видение происходящего – глазами женщин, расовых или сексуальных меньшинств, «других» культур, «эмпирических» индивидов.

Более тонкие различия, вводимые школой Ассманов, в частности, между «архивной памятью» и «рабочей памятью» [Assmann, 1999. P. 18–22] призваны учесть сложности современного функционирования памяти: первая – хранилище информации о прошлом, лишь часть содержимого которого используется для работы памяти, за которую ответственна вторая. Она потому «рабочая», что суммирует многочисленные и основанные на сознательной и бессознательной селекции акты воспоминания и вместе с ними становится общей системой взглядов. Культурная память является рабочей памятью в том смысле, что индивиды и группы используют различные медиа, включаются в разные виды увековечивания, будь то паломничества, празднования либо чтение. Задача селекции текстов и других культурных артефактов, количество которых все увеличивается, решается, по Алайде Ассман, тем, что от «рабочей памяти» отпочковывается «ссылочная память» [Assmann, 2008]. Только канон-

нические тексты входят в рабочую память, все прочие – в «ссылочную». Эта типология фиксирует грустный, но значимый факт: во многих культурных хранилищах (будь это собственно архивы, библиотеки, нередко музеи) замечены сегодня только их работники, так что вопрос о том, в целях памяти или забвения эти культурные институции работают, остается открытым, как и вопрос о том, есть ли еще тот субъект, на интерес которого и работу памяти которого эти институции были рассчитаны.

Ассман своим книгам и публичной деятельностью, безусловно, немало способствовали популяризации исследований памяти, но их стремление именно культурную память сделать «зонтичным» термином всех культурных исследований, заменяющим и текст и репрезентацию, встречает обоснованную критику коллег. Так, литературовед и философ Виттория Борсо подчеркивает, что любой жанр, или медиум, памяти – пространство возможности, реализуемой лишь в ходе напоминания, рассказывания и перерассказывания [Borso et al. 2001. P. 23-53]. Аполитичность теории Ассманов вызывает недовольство многих, в частности, сквозящая в их текстах уверенность, что создатели авторитетных текстов, стремятся ли они к укреплению этнической идентичности своей группы или претендуют на особую культурную идентичность, владеют памятью и формируют ее. Опять-таки, урок постструктуралистской философии, который Ассманам кажется неважным, состоит в том, что нередко дискурсы «говорят» людьми, как ими «вспоминает» коллективная память. Да, вспоминает индивид (если вернуться к одному из начальных моих тезисов), но контролирует ли он содержание и форму своих воспоминаний? Даже если он сам в этом убежден, это может быть лишь формой самообмана, точнее, спасительной для него иллюзией.

### **Память как связующее звено: между индивидом и обществом, между прошлым и настоящим**

Запечатление, интерпретация, рассказ, воспоминание – связанные с памятью активности сегодня сложно представить без медийного опосредования, без хранящихся в твоём компьютере папок с цифровыми фотографиями, тысяч писем в почтовых ящиках электронной почты, «френд-ленты» социальных сетей, коллекций, личных библиотек (в силу хронической занятости их обладателей, а также перенесения многих книг онлайн, по нарастающей приобретающих мемориальные функции). Социальные и культурные рамки индивидуального существования и побуждают нас к запечатлению и

коллекционированию, направляя по разным каналам события разной степени значимости и драматичности: мы редко сомневаемся, решая, что подлежит записи на видео, а что – в век поощряемой социальными сетями нарциссичности – все же стоит доверить лишь письму или дневнику.

Включение в рамки памяти и научение ее работе значимо для возникновения эмоциональной вовлеченности в прошлое. Так, культивируемое почти в каждом социуме широкое знакомство детей с такими компонентами коллективной памяти, как памятные места, религиозные ритуалы, фольклор, семейное древо, призвано пробудить в них чувства исторической укорененности, уважения к прошлому. Из эмпатии происходит любопытство, стремление больше узнать о тех или иных исторических фигурах либо событиях, и это любопытство становится основанием индивидуального интереса к истории, при этом неважно, насколько критическим может стать данный интерес в последующем. В то же время некритичное восприятие социальной памяти может блокировать самостоятельные исторические интересы, поскольку мифы, образующие фундаментальный компонент коллективной памяти, дают настолько полную и завершённую картину прошлого, что вряд ли могут побудить что-нибудь в нее привнести. Усилению интереса к коллективной памяти способствует сосуществование в социуме взаимоисключающих картин недавнего прошлого. Осознание глубины несоответствий между разными версиями прошлого приводит к пониманию того, что прошлое можно постигнуть только на основе критики наиболее доступных источников, а также через культивирование дистанции по отношению к «достоверным» воспоминаниям непосредственных участников тех или иных событий. Другим источником интереса может явиться несоответствие между теми версиями исторического прошлого какой-либо группы, которые фигурируют внутри и вне ее. Реальность прошлого, как она проявляется в индивидуальной памяти, не есть просто копия социально доступных описаний, но часто возникает внутри более или менее широких общностей и групп, объединенных памятью о тех или иных событиях.

Вопрос коллективной памяти тесно связан, повторим, с проблемой коллективной же, в частности национальной, идентичности, воплощаемой, как правило, непрерывной исторической традицией. В своем эссе 1993 года, Юрген Хабермас [Хабермас, 1993] с замечательной убежденностью напоминает согражданам, что, как бы ни были важны задачи легитимации национального государства с помощью исторической традиции, как бы важно не было использовать объединяющие нацию аспекты памяти (тезис об общей историче-

ской судьбе), она не может состоять только из славных дел и побед. Хабермас также здесь ставит важный вопрос о допустимости абстракции в работе национальной памяти, в частности, о правомерности убеждения его оппонентов, что коли только Богу дано судить о делах смертных, то можно вместе увековечить виновных и пострадавших. Его мысли настолько своевременны для коллизий вокруг памяти в современной России, что заслуживают пространного цитирования. Не лишённому цинизма стремлению уравнивать задним числом виновных и пострадавших, Хабермас противопоставляет следующее: «Страдание – всегда конкретное страдание, оно не может быть отделено от контекста. И именно из этого контекста взаимного переживания страдания рождаются традиции. Оплакивание и воспоминание хранят эти традиции» [Хабермас, 1993. С.26]. Что касается сложности увековечивания недавнего нацистского прошлого Германии, Хабермас подчеркивает, что

Чем меньше общности (communality) допускал коллективный контекст жизни внутри страны и чем больше он сохранялся ценой узурпации и разрушения жизней других, тем более двусмысленным становится бремя примирения, налагаемое на поставленную последующим поколениям задачу оплакивания. В таком случае не будет ли насильственное включение угнетенных и отверженных при жизни в недифференцированную форму увековечивания ничем иным, нежели продолжением узурпации – насильственным примирением? [Хабермас, 1993. С. 27].

Хабермас выделил два измерения процесса осмысления нацистского прошлого, которые, как мне кажется, значимы для осмысления прошлого и нашей страны: во-первых, коллективный процесс обсуждения, посредством которого общество стремится к более полному пониманию самого себя в контексте новейшей истории; во-вторых, необходимость осмыслить состояние индивидуальной виновности (в случае, если это вина преступника, ее надлежит обсуждать в ходе публичных судебных процессов; в случае, если это экзистенциальная вина, она является сутобо частным делом). Выделенные мыслителем коллективные и индивидуальные измерения памяти тесно связаны общей совокупностью понятий, символов и метафор, объединенных вокруг идей вины и ответственности, но разветвляются на индивидуальное и массово-психологическое осмысление индивидуальной и коллективной идентичности и интегрированности.

Связь памяти и «сакральных» для жизни социума событий обуславливает неоднозначное отношение общественности к тем, кто

деконструирует основные источники и механизмы сохранения памяти и скептически относится к ауре сакральности, которой, в восприятии немалого числа людей, и поныне обладают события, упомянутые в священных писаниях или очень значимые в национальной истории, как жизнь Иисуса либо Французская революция. Множество людей пожелало припасть к поясу Богородицы, когда святыню провезли по крупным российским городам осенью и зимой 2011 года, и пренебрежение социальными ритуалами (в частности, необходимостью постоять в очереди [Ширяев 2011]), которое было продемонстрировано в Москве обладателями «спецпропусков», было правомерно воспринято множеством верующих и как проявление общего равнодушия власти к людям, и как знак забвения "видами" божественных заповедей.

Тем не менее, именно для плодотворного осмысления «сложного» прошлого важна демифологизация национальной памяти. Ф. Фюре и П. Нора деконструировали «увековечивающий» характер французской национальной истории, показывая, в частности, что мифы, культивируемые историографией, фактически игнорировали прошлое, как оно реально переживалось (Фюре 1998, Нора 1999). Историки показали, что три-четыре столетия назад процесс создания позитивной национальной истории во Франции сопровождался идеализацией государства, что коллективная память была организована вокруг государства и нации. По словам Пьера Нора, если до 1930-х годов дело обстоит так: «История священна, поскольку священна нация. Это посредством нации наша память отстаивает свою священность», то «в кризисе 1930-х гг. пара государство-нация постепенно стала замещаться парой государство-общество» [Нора 1999. С.23]. Ф. Фюре показал, что историография французской революции, а также революционной традиции XIX и XX веков, в значительной мере была обусловлена революционной риторикой, и в результате этого в современности были увековечены и регулярно вспоминаются не факты, но идеалы французской революции, составившие основу соответствующей политической традиции. Историк считает необходимым разорвать «порочный круг» памяти, посредством которого «лефтистская» историография, прославляя 1789 год, онтологизирует фундаментальные категории революционного дискурса.

Российская история последних двадцати лет была отмечена сначала всплеском памяти о доселе запретных страницах прошлого, а затем замораживанием одной, устраивающей авторитарный режим версии прошлого [Гудков, 2005; Фальсификация, 2011]. «Историческая политика» неоднократно была предметом правительственных директив, побудив к созданию мониторингового проекта Международного Мемориала [Уроки истории, 2011]. Недавние по-

пытки контроля памяти, воплотившись в деятельности пресловутой Комиссии по противодействию попыткам фальсификации истории [Захаров, 2009], сочетались с разговорами об инновациях и модернизации, включенными в нарратив прекрасного будущего страны. Привлекая внимание к крайностям апроприации прошлого различными политическими силами, будь то установка прижизненных памятников, празднование дня Героев Отечества, активисты проекта Международного Мемориала задались вопросом о том, «кто и как управляет нашим прошлым», пытаясь и в эту проблемную сферу российской жизни привлечь добровольных активистов. Неустрашимость из коллективного сознания иных, чем доминирующие, версий событий, сосуществование нескольких «образов» прошлого сочетается со стремлением государства «зачистить» и эту часть политического ландшафта, контролируя массмедиа, использующие разные этапы прошлого страны, по сути, с одной целью – легитимации политического режима. Необходимый в отношении к истории плюрализм должен быть предметом целенаправленного политического и интеллектуального усилия.

Все это побуждает в заключение кратко обратиться к идеям классиков о мобилизующем потенциале социальной памяти. Так, противопоставляя в работе «О понимании истории» («Тезисы о философии истории») марксистское и социал-демократическое понимание истории, Вальтер Беньямин упрекает социал-демократов в конформистском понимании прогресса, в приписывании ими рабочему классу роли «спасителя будущих поколений» и подчеркивает, что классовая ненависть и самопожертвование движимы не «идеалом освобожденных внуков», но «мыслью об угнетенных предках» [Беньямин, 2000. С. 232-233]. Реформаторские интенции социал-демократов были, по Беньямину, переплетены с их прогрессизмом, базирующимся, в свою очередь, на схематичном представлении о прогрессе, «однообразно» совершающемся в «пустом времени» [Беньямин, 2000. С. 234]. Прекраснодушная устремленность в будущее и культивирование фантазий о неизбежности прогресса предполагает узурпацию победителями истории побежденных, «тех, кто сегодня лежит на земле» [С. 231]. Время воспоминаний – «не монотонное и не пустое». Обучение воспоминаниям имеет значимую функцию – «лишает будущее волшебства» [С. 236]. Показательно, что на нынешнем витке развития российской истории (декабрь 2011), на массовых митингах в российских городах модернизированному будущему, в котором каждый будет играть в бадминтон, было противопоставлено недавнее (конец 1980-х-1990-е годы) прошлое страны – те его страницы, что были отмечены и реальным политическим плюрализмом и плюрализмом памяти.

## Список источников

- Ассман А. «Память стала передним краем в политической игре». Интервью 27 января 2011 // [http://www.gazeta.ru/culture/2011/01/27/a\\_3506234.shtml](http://www.gazeta.ru/culture/2011/01/27/a_3506234.shtml).
- Ассман Я. Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000.
- Гудков Л. "Память" о войне и массовая идентичность россиян // Неприкосновенный запас, 2005 № 2-3(40-41). С. 46-57.
- Захаров М. Комиссия против истории // Полит.ру от 19 мая 2009 // <http://www.polit.ru/article/2009/05/19/history>.
- Нора П. Проблематика мест памяти // Нора П., М. Озуф, Ж. де Пюи-меж, М. Винок. Франция-память / СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999, с. 17-50.
- Рикер П. Память, история, забвение / Пер. с франц. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004
- Трубина Е. Множественная травма // Травма: пункты / Под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 901-911.
- Уроки истории. XXI век // <http://urokiistorii.ru/2589>.
- Фюре Ф. Постигание Французской революции. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
- Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / Под ред. В. Шнирельмана, А. Петрова. М.: ИА РАН, 2011.
- Шуряев В. Двойная очередь. Размышления о современном русском человеке // Новая газета 05.12.2011 // <http://www.novayagazeta.ru/society/49864.html>.
- Assmann J. Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique*, 1995. № 65. P. 125–33.
- Assmann A. Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. Munich: Beck, 1999.
- Assmann A. Canon and Archive // A. Erll and A. Nünning (eds). *Cultural Memory Studies*. Berlin: de Gruyter, 2008. P. 97–107.
- Auge M. *Oblivion* / Marjolijn de Jager (trans.). Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2004.
- Barthel-Bouchier D., Min Hui M. Places of Cosmopolitan Memory // *Globality Studies Journal*, 2007. № 5 // <http://globality.cc.stonybrook.edu/wp-content/uploads/2011/03/no5.pdf>.
- Borso V., Krumeich, G., Bernd W. *Medialität und Gedächtnis: interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung europäischer Krisen*. Stuttgart: Metzler, 2001.
- Casey E. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Connerton P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Connerton P. Seven Types of Forgetting // *Memory Studies*. Vol. 1. № 1. 2008. P. 59–71.
- Foucault M. *Language, Counter-memory, Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- Fraser N. *Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World*// *Theory, Culture & Society*. 2007. Vol. 24. № 4. P. 7-30.

Gillis J.R. (ed.) *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Habermas, J. *A Kind of Settlement of Damages: On Apologetic Tendencies In German History Writing* // E. Piper (ed.) *Forever In the Shadow of Hitler? Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993, P. 34-44.*

Halbwachs M. *The Collective Memory*. New York, Harper & Row Colophon Books, 1980.

Jessop B. *Regulationist and Autopoietic Reflections on Polanyi's Account of Market Economies and the Market Society* // *New Political Economy*. 2001. № 6. P. 213-32.

Kopecek M. (ed.) *Past in the Making: Recent History Revisions and Historical Revisionism in Central Europe after 1989*. Budapest: Central European University Press, 2007.

Levy D. and N. Sznajder. *Holocaust and Memory in the Golden Age*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.

Marcuse M. *Collective Memory: Definitions*. 2007 // <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/201/CollectiveMemoryDefinitions.html>.

Margalit A. *The Ethics of Memory*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Misztal B.A. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead, Open University Press, 2003.

Mueller-Funk W. *On a Narratology of Cultural and Collective Memory* // *Journal of Narrative Theory*, Vol. 33. № 2 (Summer, 2003). P. 207-227.

Osiel M. *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.

Peck J. and N. Theodore. *Variiegated Capitalism* // *Progress in Human Geography*, 2007. Vol. 31. № 6. P. 731-772.

Pollock G. *Holocaust Tourism: Being There; Looking Back and the Ethics of Spatial Memory* // Crouch, D. and Liibren, N. (eds), *Visual Culture and Tourism*. Oxford, New York: Berg, 2003.

Trubina E. *The Reconstructed City as Rhetorical Space* // T. Fenster and H. Yacobi (eds.) *Remembering, Forgetting And City Builders*. L., Ashgate, 2010. P. 107-120.

Trubina E. *Past Wars in the Russian Blogosphere: On the Emergence of Cosmopolitan Memory* // *Digital Icons*. 2011. № 4 // <http://www.digitalicons.org/issue04/files/2010/11/Trubina-4.4.pdf>.

Tzanelli R. *Cosmopolitan Memory in Europe's 'Backwaters'*. Rethinking civil-ity. London: Routledge, 2011.

Rév I. *Retroactive Justice: Prehistory of Post-communism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

Rigney A. *Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory* // *Journal of European Studies*, 2005. Vol. 35. № 1. P. 209-226.

Sturken M. *Tourists of History: Memory, Kitsch, and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero*. Durham: Duke University Press, 2007.

Young J. *At Memory's Edge: After Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven, CT and London: Yale University Press, 2000.

## Россия. Конец XX века. Представления наших современников

Елена Петренко, Екатерина Кожевина, Вадим Каплун

Статья посвящена описанию результатов исследования, проведенного фондом «Общественное мнение» в 2010 году. Исследование было направлено на выявление отношения россиян к масштабным историческим событиям, произошедшим в 1985 – 1999 годы. Оно демонстрирует, какими образом историческая память респондентов конструируется в зависимости от различных социально-демографических характеристик. Среди них – возраст, тип населенного пункта, материальное положение, образование, род деятельности и принадлежность к электорату той или иной партии. В ходе исследования был комплексно использован ряд методов. Массовый количественный и телефонный опрос предварялся пилотажным исследованием, включающим нарративные интервью и анализ личных дневниковых записей. В ходе исследования авторами было выявлено, что распад СССР до сих пор воспринимается населением как негативное, нежелательное событие. Наблюдается общая разочарованность образованных слоев в попытках реформирования страны в конце 90-х гг. Однако сама идея реформ воспринималась с воодушевлением как необходимая мера для конструирования нового типа общества. Стремление к демократизации, становление рыночной системы экономики на идейном уровне вызывало поддержку. В целом можно отметить, что основной фактор, который опреде-

ляет историческую память согласно исследованию – это принадлежность респондентов к различным поколениям.

Сегодня в российском обществе заметно усиливается интерес к давнему и недавнему прошлому. Историческую память можно рассматривать как индивидуальную и коллективную. Первая есть отражение личного опыта человека и его представлений об окружающем мире. В этом случае память о прошлом связана с событиями, участником которых был сам индивид. Вторая форма памяти отражает коллективный опыт, а именно, опыт отдельных социальных групп и общества в целом. В отличие от первой, эта разновидность памяти формируется под воздействием социальных институтов, таких как образование, политика, СМИ. В этом случае у каждого индивида складываются представления об исторических событиях, в которых он лично мог принимать, а мог и не принимать участия.

Коллективная память, с одной стороны, складывается из отдельных индивидуальных жизненных историй, с другой – есть совокупность представлений, носящих надындивидуальный характер. Коллективная память является сознанием социальных общностей:

В самом деле, существуют основания различать две памяти, одну из которых можно, если угодно, назвать внутренней, а другую – внешней, или же первую – личной, а вторую – социальной. Говоря еще точнее (с только что указанной точки зрения): *автобиографическая память и историческая память* [Хальбвакс, 2005].

Развивая эту мысль М. Хальбвакса, Ж. Тоценко обозначил историческую память как «определенным образом сфокусированное сознание, которое отражает особую значимость и актуальность информации о прошлом в тесной связи с настоящим и будущим» [см.: Тоценко, 2000]. В качестве ключевого признака он выделяет связь информации о прошлом с потребностями современности. Иначе говоря, в сознании людей хранится только та информация, которая вписывается в контекст настоящего и объясняет его. Историческая память обладает свойством избирательности. Она актуализирована, при этом делаются акценты на отдельных исторических событиях, другие игнорируются. Ж. Тоценко отмечает, что

актуализация и избирательность в первую очередь связаны со значимостью исторического знания и исторического опыта для современности, для происходящих в настоящее время событий и процессов и возможного их влияния на будущее [см.: Тоценко, 2000].

За последние 20 лет вектор развития российского общества не единожды менял свое направление. Это позволяет тем или иным интерпретаторам использовать нить времени в политических целях, «разрезать» ее, «выбрасывать» одни отрезки и в тоже время возводить другие в ранг судьбоносных. Поэтому важно понимать, какие же исторические картины хранит коллективная память россиян. Именно этому было посвящено исследование, которое провел фонд «Общественное мнение» летом 2010 года на тему «История РФ: конец XX века в коллективной памяти россиян».

Объектом нашего исследования являлись воспоминания респондентов о российских событиях 1985 – 1999 годов. На подготовительной стадии были проведены разведывательные свободные интервью с двумя активными участниками событий конца 80-х – начала 90-х годов, проанализированы дневниковые записи того времени и два мемуарных нарратива. Эти материалы позволили разметить событийное поле исторических процессов и сформировать инструментарий исследования. Далее последовал общероссийский репрезентативный опрос, а вслед за ним телефонный опрос, нацеленный на изучение актуальной памяти россиян.

Блок вопросов, посвященный исторической памяти россиян, был включен в один из еженедельных общероссийских опросов ФОМ<sup>1</sup>. Респондентам была предложена карточка, на которой перечислялись 30 политических, экономических и культурных событий, произошедших в России за последние полтора десятилетия XX века<sup>2</sup>. Участники опроса, отвечая на первый из вопросов, могли назвать любое число выбранных из списка событий, о которых они слышали, помнят или знают. Далее им предлагалось, во-первых, указать те события, которые они считают важными, оказавшими существенное влияние на жизнь страны и людей, а во-вторых – те из перечисленных событий, которые оцениваются ими как безусловно отрицательные, вредные для страны по своим последствиям.

Очевидно, память о тех или иных событиях прошлого непосредственно связана с временной дистанцией, отделяющей от них респондентов, и с тем, были ли они непосредственными участниками или свидетелями рассматриваемых событий либо же знают о них только по рассказам, из книг, материалов СМИ, фильмов. Поэтому

<sup>1</sup> Общероссийский репрезентативный опрос был проведен в 44 субъектах РФ, 100 населенных пунктах и проходил с 3 по 4 июля 2010 года. Общая выборка составила 2000 респондентов. В опросе участвовали респонденты в возрасте 18 лет и старше.

<sup>2</sup> Список 30 событий был составлен профессиональными историками, специалистами по новейшей российской истории.

важно было проанализировать восприятие и оценку интересующих нас событий представителями разных возрастных когорт.

Для возрастной идентификации респондентов использовалось принятое в ФОМе деление участников опроса на поколения. Каждое поколение мы условно именуем по руководителям страны, на время пребывания которых у власти пришлась социализация данной возрастной когорты. Соответственно, мы будем далее называть представителями *сталинского* поколения тех, кто старше 74 лет, *хрущевского* поколения – тех, кому сейчас 67-74 года, *гагаринского* – людей в возрасте 59-66 лет, *брежневского* – 51-58 лет, *суловского* – 43-50 лет, *горбачевского* – 36-42 года, *ельцинского* – 28-35 лет, *путинского* – 21-27 лет, *медведевского* – 18-20 лет.

По результатам исследования оказалось, что среди россиян существуют три различающиеся между собой оценочные версии событий последнего пятнадцатилетия XX века. И каждая из этих версий имеет преобладающее распространение в одной из трех возрастных групп – старшей, средней и младшей.

Старшая группа объединяет *сталинское* и *хрущевское* поколения. Это те, кому сейчас 67 лет и старше, т. е. люди 1943 и более ранних годов рождения. К началу «горбачевско-ельцинского» периода им было 42 года и больше. Поэтому в период перемен они уже либо подошли к этапу завершения своей трудовой биографии, либо завершили ее.

Средняя группа: *гагаринское*, *брежневское*, *суловское*, *горбачевское* поколения. Это те, кому сейчас от 36 до 66 лет, т. е. люди 1944-1974 годов рождения. В 1985 году им было от 11 лет до 41 года. События последнего пятнадцатилетия XX века разворачивались на их глазах, именно из них рекрутировались основные акторы этих событий, именно они в первую очередь ощутили на себе все плюсы и минусы перестроечного пятнадцатилетия.

Младшая группа: *ельцинское*, *путинское*, *медведевское* поколения. Это те, кто сегодня моложе 36 лет, т. е. люди 1974 года рождения и позднее. К началу «горбачевско-ельцинского» периода им было не больше 10 лет, а к концу периода (к 1999 году) – не больше 24 лет. Для них XX век – это прошлое, это не их время. Их память о том периоде – уже «книжная», почти былинная.

Далее будем рассматривать результаты исследования не только по всем опрошенным в целом, но и для этих трех возрастных групп, выделяя внутри них поколенческие когорты лишь в тех случаях, когда оценки поколенческих когорт существенно различаются.

### Какие события сохранились в памяти россиян

В целом среди событий 1985-1999 годов, которые лучше всего сохранились в коллективной памяти россиян, можно выделить *аварию на Чернобыльской АЭС*: о ней помнят 84% россиян. От 75 до 70%% респондентов помнят о *второй чеченской войне, дефолте 1998 года, выводе советских войск из Афганистана* и о *первой чеченской кампании*. Почти столь же хорошо помнят (68-67%%) о *первых выборах президента России, об объявлении начала перестройки, об антиалкогольной кампании* и о *начале приватизации*.

Судя по всему, техногенные трагедии и катастрофы, а также войны и межнациональные конфликты, произошедшие за рассматриваемый период, в большей степени отложились в памяти россиян, нежели масштабные политические трансформации, в том числе и те, которые кардинальным образом повлияли на судьбу страны.

Последнее место в рейтинге запомнившихся событий занял *Все-союзный референдум о сохранении СССР*. Его отметили лишь 35% респондентов...Он занимает в предложенной респондентами иерархии событий последнее место, скорее всего, потому, что его результаты в конечном итоге не оказали влияния на исторический исход судьбы государства.

Следует отметить, что реже других смогли назвать те или иные события интересующего нас пятнадцатилетия представители младшей из трех выделенных нами возрастных групп.

Как и ожидалось, больше всего «помнящих» принадлежит к средней группе, к тем, «кто застал и видел» и при этом до сих пор сохраняет в памяти исторические перипетии нашего относительно недавнего прошлого.

Чаще других помнят события, о которых идет у нас речь, люди, привычные к восприятию и обработке большого количества информации: это респонденты с высшим и средним специальным образованием, жители столицы и крупных городов.

### События, оказавшие существенное влияние на жизнь страны

Самыми важными событиями периода 1985-1999 годов, оказавшими существенное влияние на нашу жизнь, участники опроса считают *вывод советских войск из Афганистана* (37%) и *переход к политике перестройки и гласности* (35%) (См. таблицу 1).

Предыдущий вопрос – о том, какие из событий помнят респонденты, – был направлен на выяснение объема их исторической памяти о периоде 1985-1999 годов. Второй вопрос, содержавший

просьбу указать *наиболее важные* события этого периода, включал в себя оценочную составляющую. В целом можно сказать, что при ответах на него срабатывал «эффект крайних дат». Проявился он в том, что первые строчки в рейтинге важнейших событий заняли либо те, с которых этот период начался (вывод войск из Афганистана, Чернобыльская катастрофа, начало перестройки), либо те, которыми он фактически закончился (дефолт 1998 года и начало второй чеченской войны). Обратим еще внимание на то, что респонденты довольно редко называли события важными, несмотря на то, что довольно часто хранили воспоминания об этих событиях.

Рассмотрим десять событий, чаще других упоминавшихся в качестве важных для страны и ее граждан, отмечая каждый раз долю респондентов, выбравших данную позицию.

1. *Вывод советских войск из Афганистана, 1989* (37%). Вполне естественным выглядит тот факт, что представители средней возрастной группы чаще придерживаются такой точки зрения, чем остальные (44%). Это объясняется достаточно очевидными вещами: в годы афганской войны представители данной возрастной страты были в призывном возрасте, могли сами попасть, а может быть, и попали в зону боевых действий, вполне вероятно, что у них есть раненные или погибшие в Афганистане друзья. Для них завершение афганской войны несомненно стало событием особенно актуальным.

2. *Объявление о переходе к политике перестройки и гласности, 1987* (35%). Для представителей старшей (36%) и средней (40%) возрастных групп это событие ознаменовало конец прежней жизни и начало перемен, которые продолжались на протяжении всего рассматриваемого периода и изменили лицо страны до неузнаваемости.

Младшая возрастная группа не склонна предавать столь большое значение началу перестройки (29%).

Неудивительно, что старшая часть средней группы (*гагаринское* и *брежневское* поколения) оценивает важность начала перестройки выше, чем младшая ее часть (*сусловское* и *горбачевское* поколения): здесь доля считающих перестройку важным событием составляет 42-46%. «*Гагаринцам*» и «*брежневцам*» на момент начала перестройки было 20-35 лет, и на них, в силу возраста, сильнее всего подействовал «пьянящий воздух свободы», который принесла с собой гласность.

Отметим также, что среди оценивших это событие как важное значительно больше людей с высоким на сегодняшний день достатком, чем с достатком низким (соответственно 41-47% и 30%). Кроме того, значимость начала перестройки высоко оценивают специалисты (44%). Можно предположить, что среди них много таких людей, на жизненные стратегии которых перестройка оказала существенное влияние.

3. *Дефолт, 1998* (30%). Несколько чаще отзываются о дефолте как о важном событии именно в средней возрастной группе (33%). Вероятно, это объясняется тем, что многие ее представители успели к тому моменту занять достаточно прочные жизненные позиции, и соответственно дефолт ударил по ним особенно сильно. И, разумеется, он сильно ударил по столице, где циркулировали основные денежные потоки. Поэтому процент москвичей, признавших данное событие важным, существенно превышает средние показатели (41%).

4. *Начало второй чеченской войны, 1999* (29%). Для младшей и средней возрастных групп (дети и отцы) эта война оказалась уже не фактом истории, а непосредственно воспринятой реальностью (30%). Старшая группа оценивает это событие несколько иначе: для них более важным событием стало начало первой чеченской войны, а не второй, поскольку они, в отличие от более молодых, были его непосредственными свидетелями и участниками.

5. *Первые выборы президента России, 1991* (29%). Здесь наблюдается единодушие в позициях младшей и средней возрастных групп (30% и 29%, соответственно). Особо отметим, что это событие было по важности поставлено на первое место представителями *медведевского* поколения (32%). Скорее всего, представители всех перечисленных возрастных когорт именно в выборах президента усматривают «точку отсчета» новой государственности в России. Особняком стоит старшая возрастная группа, у представителей которой рассматриваемое событие получило довольно низкий «рейтинг» (24%). Для этих людей, судя по полученным данным, новая Россия началась с таких событий, как принятие Декларации о государственном суверенитете, подписание «беловежских соглашений», принятие новой Конституции, ваучерная приватизация.

Если говорить не о возрастных группах, то чаще, чем в среднем, сочли важным событием первые выборы президента России люди с относительно высоким уровнем дохода (34-40%), а также руководители (37%).

6. *Чернобыльская авария, 1985* (28%). Стоит сказать об особо обостренной реакции на чернобыльскую аварию у людей *хрущевского* поколения (35%), которым исполнилось тогда 42-47 лет. Среди них было немало «ликвидаторов» аварии или родителей «ликвидаторов». Но более молодые восприняли это событие, по всей видимости, не столь драматично.

7. *Начало первой чеченской войны, 1994* (27%). Все, что касалось начала второй чеченской войны, можно сказать и о начале первой. Разница в том, что более важным это событие считают люди зрелого возраста – представители средней и старшей возрастных групп (по 30%).

Таблица 1

Какие из перечисленных событий Вы считаете важными, оказавшими существенное влияние на жизнь страны и людей? (Карточка, любое число ответов).	Все опрошенные	Возраст		
		«Молодежная группа» (18-34 года)	«Средняя группа» (35-64 года)	«Старшая группа» (65 лет и старше)
<i>Доли групп</i>	100	35	49	15
советские войска выведены из Афганистана - 15 февраля 1989 г.	37	28	44	36
руководство СССР объявило о переходе к политике «перестройки» и «гласности» - первая половина 1987 г.	35	29	40	36
финансовый кризис (дефолт) 1998 г. - август 1998 г.	30	26	33	30
началась вторая чеченская война - сентябрь 1999 г.	29	30	30	28
впервые прошли выборы президента России - 12 июня 1991 г.	29	30	29	24
произошла авария на Чернобыльской АЭС 26 - апреля 1986 г.	28	25	30	30
для борьбы с режимом Д. Дудаева были введены войска в Чечню, началась первая чеченская война - 11 декабря 1994 г.	27	23	30	30
началась массовая приватизация, появились ваучеры – июль 1992 г.	27	23	30	25
принята новая Конституция России - 12 декабря 1993 г.	23	24	23	22
начало вывода советских войск из Германии - 1990 г.	20	14	24	17

8. *Массовая приватизация, ваучеры, 1992 (27%)*. Чаще остальных выделяют важность приватизации люди с высоким уровнем дохода (34%), а особенно те, кто в настоящее время может позволить себе купить дом или квартиру (47%). К этому стоит также добавить, что важность приватизационных процессов относительно часто отмечали представители *брежневского* поколения (33%), которым на

тот период времени было 33-40 лет. Это самый активный, дееспособный возраст, и можно предположить, что именно для них, для их жизненных практик смена форм собственности имела особенно большое значение.

9. *Новая Конституция России, 1993 (23%)*. Прежде заметим, что события 3-4 октября 1993 года находятся по вспоминаемости на пятнадцатом месте. Судя по всему, в массовом сознании принятие Конституции 1993 года никак не связано с противостоянием президента Б. Ельцина и Верховного Совета и расценивается как событие самоценное.

Респонденты с высшим образованием чаще других считают его важным (30%). Это вполне объяснимо, поскольку, прежде всего, именно в этой среде существует представление о необходимости формирования и развития в нашей стране правового государства.

10. *Начало вывода советских войск из Германии, 1990 (20%)*. Это событие, как и вывод войск из Афганистана, ознаменовало собой смену советского внешнеполитического курса. Представители старшей и средней возрастных групп, т. е. непосредственные свидетели события, осознают важность произошедшего. А вот младшая группа, для которой это уже история, на выводе наших войск из Германии внимания не акцентирует (14%). Отметим, что другие события, которые рассматриваются опрошенными как важные, набрали меньше 20% каждое.

### Отрицательно оцениваемые события

Респондентам был задан вопрос о том, какие из событий последнего пятнадцатилетия минувшего века были, на их взгляд, безусловно *отрицательными* и нанесли *вред* стране и людям. Сама формулировка вопроса предполагала прямую оценочность в суждениях участников опроса.

Примечательно, что военная тема лидирует и в рейтинге событий, которые участники опроса расценили как отрицательные, вредные для страны: это *начало второй чеченской войны*.

Рассмотрим первую десятку безусловно отрицательных, по мнению респондентов, событий.

1. *Начало второй чеченской войны, 1999 (59%)*. Пик негативной оценки этого события приходится на среднюю возрастную группу (62%), причем особенно на *горбачевское* поколение (71%), на тех, кому в момент начала второй чеченской было 25-32 года (призывной возраст). Особо выделяют это событие как негативное люди со средним специальным образованием (64%), средним достатком (65%), живущие в средних городах с населением до 1 млн человек (64%). То есть те, кто потенциально мог быть, а возможно, и был, непосредственным участником боевых действий.

2. *Чернобыльская авария, 1985* (53%). В равной степени негативным это событие считают представители всех трех возрастных групп. Даже младшая возрастная группа здесь не отстает (50%). Возможно, это заслуга СМИ и культурных ретрансляторов. Например, не исключено, что многие из представителей младшей группы осведомлены о Чернобыльской аварии благодаря компьютерной игре «STALKER».

3. *Дефолт, 1998* (48%). Больше других пострадали от него, как уже было сказано ранее, представители наиболее активного, трудоспособного возраста, принадлежащие к средней возрастной группе. Они же наиболее отрицательно и оценили данное событие (52%). С уменьшением и увеличением возраста респондентов доля людей, считающих это событие безусловно негативным, снижается.

4. *Начало первой чеченской войны, 1994* (44%). У респондентов младшей группы (*медведевское* и *путинское* поколения) начало войны в Чечне вызывает меньше отрицательных эмоций (40%). Если брать население в целом, то различия в негативном отношении к первой и второй чеченским войнам (44% и 59% соответственно) обусловлены временем, прошедшим с начала каждой из них. Проще говоря, «время – хороший лекарь».

5. *Массовая приватизация, ваучеры, 1992* (31%). Здесь обратим внимание на контраст в оценках средней и младшей групп: от 46% у *гагаринского* поколения с обманутыми надеждами на ваучеры, до 11% у *медведевского* поколения, которое других экономических реалий и не ведало.

6. *Отпуск цен на розничные товары, 1992* (20%). Особенно негативно оценивают эти два события представители средней возрастной группы – те, кому в то время было 25-48 лет. Люди трудоспособного возраста в результате «шоковой терапии» лишились сбережений, доходов, а часто и работы. Наполнившиеся прилавки магазинов не очень утешали при отсутствии денег. Схематизируя, можно сказать, что это была для многих ситуация, в чем-то аналогичная дефолту 1998 года. Особенно болезненно либерализация цен воспринимаются по сей день в малых городах (40%). В то же время, жители поселков городского типа и сел реагируют на эти события более равнодушно (24% и 12% соответственно). Возможно, дело в том, что жителям ПГТ по сравнению с жителями городов было легче существовать в период отпуска цен на розничные товары: в поселке огород становился одним из главных подспорий и средств для выживания.

7. *Нагорно-Карабахский конфликт между Арменией и Азербайджаном, 1988* (18%). По сути это одно из событий, запустивших процесс дезинтеграции Советского Союза.

8. *Обмен 50-ти и 100-рублевых купюр («павловская реформа»), 1991* (18%). Естественно, что наиболее неодобрительно оценили этот эпизод представители *гагаринского* и *брежневского* поколений (25% и 27% соответственно), которым основательно «досталось» в морозном январе 1991 года. Респонденты из младшей возрастной группы денег советского образца уже не застали. Соответственно они не часто называют «павловскую реформу» в числе негативных событий (10%).

9. *Объявление о начале политики перестройки и гласности, 1987* (17%). Как легко догадаться, с неодобрением оценивают это событие главным образом те, кто критически воспринимает весь процесс перемен, начавшихся в нашей стране после 1985 года, кто склонен осуждающе говорить: «С Горбачева все и началось!». С точки зрения партийных предпочтений большинство этих людей входят в электорат КПРФ.

10. *Путч в августе 1991 года* (16%). Попытку государственного переворота... двадцатилетней давности несколько чаще отрицательно оценивают представители старшей и средней возрастных групп. Младшая группа в меньшей степени склонна к таким оценкам. Вероятно, августовские события 1991 года отодвинуты для них в достаточно далекое прошлое, а кроме того, сама попытка переворота не удалась и потому не имела прямых, непосредственных последствий (о косвенных, более отдаленных последствиях мы сейчас не говорим).

### Особенности актуальной исторической памяти россиян

Полученную картину и композицию исторической памяти россиян конкретизируют результаты телефонного опроса<sup>1</sup>. Следует подчеркнуть, что при проведении телефонных интервью вопросы были открытыми: участники опроса сами формулировали свои ответы. Тем самым, респонденты обращались к своей актуальной памяти о временах последнего пятнадцатилетия XX века.

Вопросы вновь касались того, какие события этого периода остались в памяти респондентов. Отметим, что в своих ответах респонденты, как правило, называли не столько конкретные события, сколько исторические процессы, происходившие после 1985 года.

Среди событий и процессов этого периода, серьезно изменивших жизнь общества, участники телефонного опроса чаще всего называли «*распад СССР*» (32%), «*переход к капитализму*» (19%) и «*путч в августе 1991 года*» (19%). При этом «*распад СССР*» и «*путч в августе*

<sup>1</sup> Опрос проходил в 5 городах России (Москва, Калининград, Казань, Новосибирск, Владивосток) с 22 июля по 2 августа 2010 года. Общее количество опрошиваемых составило 350 (по 70 респондентов в каждом городе).

1991 года» чаще других событий оцениваются как негативные (так их определили 19% и 18% респондентов соответственно). Однако лидирует среди негативных событий все же «дефолт» 1998 года (22%).

Среди того положительного, что принесла с собой перестройка, опрошенные говорили о процессах «демократизации, гласности» (18%), «становления частного бизнеса, предпринимательства» (13%), о «возможности выезжать за границу» (12%), т. е. те процессы и явления, которые в комплексе способствуют формированию гражданского общества в России.

Примечателен тот факт, что среди событий, о которых хотелось бы забыть (об этом задавался отдельный вопрос), респонденты называли, чаще всего, «чеченскую войну» (26%), «путч 1991 года» (11%) и «распад СССР» (10%).

Первое место в этом перечне заняла, как видим, «чеченская война» (здесь респонденты не разделяли первую и вторую), при том, что среди событий, которые произвели на респондентов «тяжелое, негативное впечатление» (такова была формулировка вопроса), «Чечня» занимает только пятое место. Это пятое место в рейтинге негативных событий, возможно, отчасти говорит о личной отстраненности участников опроса от кровопролития, которое на протяжении длительного времени продолжалось в Чечне и стало восприниматься как некий привычный фон их жизни.

### Ключевые фигуры в актуальной исторической памяти россиян

Другой задачей телефонного опроса было выявление тех исторических фигур перестроечных и постперестроечных лет, которые больше всего запомнились россиянам. Среди деятелей периода 1985-1999 годы в актуальной памяти сохранились прежде всего образы Б.Ельцина (55%), М. Горбачева (54%), Е. Гайдара (22%), А. Сахарова (16%), А. Чубайса (14%).

Рейтинг общественно значимых фигур, которые принесли пользу России, возглавляет М. Горбачев: его в этом качестве упомянули 13% опрошенных. Второе и третье места делят Б. Ельцин и А. Сахаров (по 11%). Четвертое место у А. Солженицына (6%).

Как видим, в этом списке доминируют известные политические персонажи (оцениваемые, надо полагать, как с одобрением, так и с неодобрением). Но заслуживает внимания тот факт, что наряду с ними, пусть не слишком часто, а позитивном контексте упоминаются имена людей, значимость которых определяется, прежде всего, их духовной, моральной позицией.

### Конец эпохи: взгляд интеллигенции

На стадии пилотажа были проведены качественные исследования, включающие в себя анализ результатов разведывательных свободных интервью с двумя активными участниками событий времен перестройки, дневниковых записей 1989 – 1993 годы и двух мемуарных нарративов (воспоминаний) о последнем пятнадцатилетии XX века.

Предметом разведывательных интервью являлись воспоминания двух активных участников событий 1985-1995 годов, а также их субъективные оценки отношения к этим событиям в те годы и сегодня. Проведенные интервью позволили определить важнейшие, с точки зрения респондентов, процессы, происходившие в стране в тот период, события, которые стали индикаторами этих процессов, а также наблюдать изменение оценок этих событий и процессов.

Важнейшим процессом в истории страны начиная с 1985 года, по мнению одного из интервьюируемых (политолог либеральной ориентации, ныне руководитель некоммерческой организации, далее будем называть его Эксперт 1), стала предпринятая тогда попытка модернизации институтов власти. Событие-маркер для этого процесса – объявленный руководством СССР переход к политике «перестройки» и «гласности».

Руководство СССР объявило политику перестройки и гласности – в историческом плане событие положительное, если за позитив взять неизбежность смены коммунистического режима.

Эксперт 1 предлагает специфическую классификацию событий, которые произошли в период с 1985 по 1999 годы. Он говорит о формально-правовых событиях и событиях, не лежащих в формально-правовой плоскости, но ощутимо повлиявших на исторические процессы в стране. К первой группе событий он относит, в частности, распад СССР, формирование СНГ, ко второй – такие, как экономические реформы, включая развитие системы кооперативов.

Массовая приватизация и так далее как начало этих экономических реформ. В целом я воспринимаю эти события как принципиально новые, новый виток развития.

Помимо экономических изменений Эксперт 1 отмечает, как важные, изменения внутривластного характера, а именно – появившуюся в это время открытость политического процесса.

Первые выборы народных депутатов – безусловно важное событие <...>, не в смысле мотивов тогдашних деятелей и публики даже, а в историческом смысле.

Аналогичный смысловой акцент мы находим в другом интервью с активным участником демократического движения конца 80-х – начала 90-х годов (далее – Эксперт 2).

Еще конечно историческое событие для меня - это май 89-го года, первый съезд народных депутатов СССР, когда по телевизору это все звучало, когда страна перестала работать и все сидели и слушали, и обсуждали, когда политика началась уже не в журналах, не в газетах, а в прямом эфире.

Но вернемся к суждениям Эксперт 1. Наряду с внутривнутриполитическими он характеризует как особо значимые и некоторые внешнеполитические события. К их числу относятся визит М. Горбачева в США и вывод советских войск из Афганистана.

Вывод советских войск из Афганистана – важное событие, которое практически означало начало конца политических притязаний СССР.

В целом Эксперт 1 оценивает политику перестройки, попытку коренным образом трансформировать существующую социальную систему как неудавшуюся.

Не видно демократического исхода. Не видно модернизационного исхода, в смысле модернизации системы. Вот так я драматизирую эту ситуацию в историческом контексте.

Он говорит о том, что Конституция 1993 года закрепила недемократический вектор развития общества, предоставляя возможность Президенту как главе государства определять направления развития внутренней и внешней политики, а значит, вверяя ему неограниченный объем власти. Поэтому с точки зрения становления демократии в стране Конституция 1993 года – это, по мнению Эксперта 1, «к сожалению – историческое событие обратного порядка».

Оценки исторического прошлого Эксперт 2 созвучны идеям М. Хальбвакса о вариативности истории [Хальбвакс, 2005]:

Есть разные истории – история людей, история событий, история идей. На самом деле это разные фокусировки зрения, разные способы вычленять какие-то линии из единой ткани.

Далее он выделяет важнейший для него критерий, по которому событие определяется как «историческое»: это необратимость его последствий. Если результат того или иного политического либо экономического решения, действия нельзя свести на нет, если они кардинально меняют общественную систему, то такие события, по

мнению Эксперта 2, можно назвать историческими – это августовский путч 1991 года и события 3-4 октября 1993 года.

Причем это настолько историческое, что холодеет все, и ощущаешь, что <это> – как когда с тобой что-то происходит, что твою жизнь меняет необратимо.

В целом оба участника интервью характеризуют перестройку как попытку модернизации нашего государства в конце XX века по следующей схеме:

1. Неизбежность кардинальных изменений советской общественной системы вследствие ее неэффективности.
2. Политические и экономические реформы как необходимые меры, направленные на демократизацию и либерализацию общества.
3. Путч 1991 года как бесперспективная попытка вернуть прежний политический режим.
4. Распад СССР как формально-правовое событие.
5. Крушение надежд на формирование в России здорового демократического общества.

Обратимся теперь к дневниковым записям «Зарисовки времен перестройки», относящихся к 1989 – 1993 годам. Автор записей – независимый исследователь, его нынешний возраст – 50 лет. Дневник дал нам возможность как бы непосредственно наблюдать оценки, отношение автора к событиям и в момент их свершения, и несколько лет спустя. Это важно, поскольку известно, что чем дальше на временном континууме находится событие от точки его описания, тем сильнее процесс его конъюнктурного переосмысления [Тощенко, 2000].

Для нас этот дневник представляют интерес как документальный источник, в сопоставлении с которым дальше будут рассмотрены мемуарные тексты, отразившие тот же период времени, но уже с определенной исторической дистанции.

Обращаясь к дневниковым записям, мы можем констатировать, что автор поддержал перемены, связанные с перестройкой. В целом он оценил происходившие в то время события как неизбежно ведущие к кардинальным изменениям, но вместе с тем бессистемные:

29.08.91. Чего у нас всегда хватает и с чем у нас никогда не будет перебоев – это с бардаком. Это, пожалуй, самая главная мораль минувшего года.

Как и опрошенные эксперты, автор дневника резко критически отзывался об августовском путче 1991 года:

19 августа в Москве совершен военный переворот. Красная сволочь опять пытается навязать нам свой "социализм с человеческим лицом". Глядя на танки, ясно, каким он будет.

Однако к осени 1993 года (дневниковые записи обрываются на дате 15.10.1993) у автора складывается уже негативное восприятие происходящих в обществе процессов, заметно разочарование от несбывшихся надежд:

Адаптируешься, живешь в новой реальности. И лишь изредка, словно пелена с глаз спадает, видишь все как оно есть – жуткое, обосранное, со страшной харей.

Как можно видеть по приведенным цитатам, дневниковые записи автора полны не столько объективных, отстраненных оценок событий, сколько эмоциональных всплесков и выражения личного отношения к происходящему. Однако эти эмоции имеют схожую с приведенными выше свободными интервью суждениями динамику: ожидание неизбежных перемен, надежды, эмоциональный подъем, эмоциональный спад, разочарование.

Мемуарные нарративы в целом вписываются в ту же схему анализа событий. Мемуары представляют собой описание общественно-политической жизни советского общества начала 80-х годов, но главным образом – последовавшего за ними пятнадцатилетия М. Горбачева и Б. Ельцина и рефлексию авторов по поводу судьбоносных исторических событий этого периода. Особенно много внимания в мемуарных нарративах уделено первой чеченской войне, криминализации жизни в 90-е годы, дефолте 1998 года, началу второй чеченской войны.

Первый нарратив носит название «Теперь об этом можно рассказать» (автору 61 год, независимый исследователь). Название второго нарратива – «1985 – 1999. Записки москвича» (автору 70 лет, редактор). В отличие от дневниковых записей, мемуарные нарративы подвержены законам памяти – из временного континуума выхватываются определенные события, которые вписываются для авторов в их сегодняшнюю картину мира. При этом личная память (автобиографическая) смешивается с памятью коллективной.

Автор первого нарратива отмечает значимость политических фигур Б. Ельцина и М. Горбачева. Заметим, что их роль акцентировалась и в телефонном опросе, посвященном событиям интересующего нас периода. Автор мемуаров отмечает:

Я отношусь к ним, и к Горбачёву, и к Ельцину, с громадным уважением именно потому, что они были избраны для такого поворота: первый из них - для демонтажа нашей страны, второй – для отстранения идеологической организации от управления страной, впервые за последнюю тысячу лет.

Среди негативных событий рассматриваемого периода автор выделяет чеченскую войну. А решение о ее прекращении и заключении мира он интерпретирует как исключительно верное:

Удивительным, особым событием для меня было хасавюртовское перемирие 1996 года, вернее, его предпосылки и причины. Это была отчаянная, удавшаяся в последний момент попытка вывести из боя совершенно деморализованную и разложившуюся российскую армию.

Мемуарный нарратив «1985–1999. Заметки москвича» является ярким примером компиляции личного и коллективного опыта. Автор пишет о восприятии перестройки представителями своей социальной группы – интеллигенции.

Перестройка, объявленная... в 1986 году, вызвала в интеллигентской среде большие надежды. По крайней мере, в моем окружении немало людей сочли ее началом далеко идущих перемен.

Но вместе с тем автор мемуаров отделяет свои личные ожидания и ощущения от настроений, преобладавших в интеллигентской среде:

Я был, особенно первое время, настроен куда более скептически. Я ведь помнил не только хрущевскую "оттепель", но и "пражскую весну", за которой, как надеялись многие, у нас наступит московское лето, а наступила зима, хотя и без магаданских морозов.

Возвращаясь к схеме изложения событий, представленной в анализе свободных интервью, мы находим в рассматриваемом мемуарном нарративе очевидные с ней сходства. В частности, это проявляется в отношении к путчу 1991 года:

Весть о ГКЧП, конечно, вызвала у меня тошноту. Я вовсе не исключал того, что старые порядки будут реставрированы.

Далее в воспоминаниях автора, как и в рассмотренных выше текстах, прослеживается надежда на продолжение позитивных изменений: «Победу Ельцина я воспринял с огромным облегчением». На фоне этих ожиданий в негативном ключе фиксируется распад СССР: «А потом кончился Советский Союз. Для меня это было продолжением начавшегося много раньше хаоса и кавардака». Постепенно надежды сменяются разочарованием, причем негативное отношение к дальнейшему ходу дел нарастает и закрепляется из-за таких негативных, по мнению автора, событий и обстоятельств, как конфликт двух ветвей власти, завершившийся их силовым столкновением в октябре 1993 года, чеченская война и дальнейшая деятельность Б. Ельцина на посту президента России. Автор пишет: «1994-й. Ужас Первой

чеченской». И дальше – о второй половине 90-х годов: «Второй срок Ельцина я воспринял, коротко говоря, как маразматический».

Как видим, и участники разведывательных интервью, и автор дневника, и авторы нарративов схожим образом выделяют и интерпретируют ключевые точки изучаемого исторического периода. Здесь нужно сделать одну оговорку. Бесспорно, есть много людей, критически воспринявших те перемены в стране, которые начались в стране после 1985 года и получили на официальном языке того времени название «переход к политике перестройки и гласности». Но те авторы, чьи суждения приводились нами, были людьми, которые первоначально отнеслись к этим переменам с энтузиазмом. И тем значимее их последующее разочарование в том, как развивались события нашей истории дальше. Путь от надежд к разочарованию – отчетливо просматриваемый тренд их исторической памяти, обращенной к периоду с середины 80-х до конца 90-х годов.

\*\*\*

Завершая экспозицию результатов исследования, обратим внимание, что распад СССР остался в коллективной памяти как негативное событие. Однако сами формально-политические события, которые сопровождали распад СССР, респондентам не запомнились. Такие события, как чеченская война (и первая, и вторая) и августовский путч 1991 года часть россиян предпочли бы забыть, вытеснить из коллективной памяти. Следует особо отметить разочарованность интеллигенции в результатах той волны модернизации, что припала на конец XX века.

Тем не менее, демократизация общества и становление рыночной экономики чаще оцениваются респондентами все же как положительные тенденции. Свидетельство тому – рейтинг сохранившихся в актуальной памяти россиян политиков, которые принесли пользу России. Среди событий, которые оказали существенное влияние на жизнь страны, респонденты, прежде всего, выделяют «вывод войск из Афганистана», а среди отрицательно воспринимаемых событий первое место занимает «начало второй чеченской кампании». Это может говорить о том, что так или иначе, события, связанные с безопасностью жизни населения выделяются как значимые в большей степени, нежели события экономические или общеполитические.

#### Список источников

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. №2-3 (40-41). 2005 г. // <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.

Тоценко Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. №4. 2000. С. 3-14 // <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/NEWHIST/HIMEM.NTM>.

## Травмированная память как ресурс формирования коллективной идентичности: случай бывших афганцев

Виктория Семенова

«Работа памяти» включает в себя различные культурные и политические практики, которые делают возможным осмысление значения прошлого в свете настоящего. О месте и роли памяти в воспроизводстве прошлого для нужд настоящего написано уже немало, но сложным и недостаточно осмысленным остается вопрос о социальных практиках, «технологиях работы памяти»: как эти практики обретают социальную жизнь в объективированных образах, представлениях, устных и письменных повествованиях, коллективных ритуалах.

Приступая к рассмотрению проблематики памяти, необходимо первоначально уточнить, о каком уровне функционирования памяти здесь идет речь. Исследователи различают три уровня памяти, предлагаемые методологии и ракурсы изучения памяти непосредственно связаны с тем или иным уровнем рассмотрения: социальная (или память на уровне нации), коллективная и индивидуальная память (П. Нора, М. Хальбвакс, З. Фрейд, Дж. Ассман). История, как правило, ассоциируется с государством и официальными хрониками, но существует и понятие об общественной или коллективной истории, «народной памяти», прежде всего, о «живой» памяти участников

определенных событий. Такая коллективная память не есть совокупность отдельных памятей, но, как утверждал М. Хальбвакс [Хальбвакс, 2005], обусловлена обществом и формирует ее рамки, исходя из общественных доминант: люди переписывают свои воспоминания в поле социального в соответствии с воспоминаниями других: одни аспекты из памяти исчезают или приглушаются, в то время как другие становятся более значимыми и остаются в памяти. Этот же процесс «переписывания» памяти по-разному происходит, если память рассматривать как временной феномен, в зависимости от степени временной удаленности от событий: со временем одни аспекты прошлого, значимые сразу или в первые годы после «свершившегося» (постпамять), впоследствии, с отдалением во времени переходят на периферию, другие приобретают новую значимость.

Наиболее интересным для социологов и наименее изученным является феномен «работы памяти»<sup>1</sup>: каковы технологии запоминания и забвения, через какие механизмы она осуществляется и какими методами возможно изучение коллективных форм по «работе памяти». Такое изучение невозможно вне концентрации внимания на конкретном событии или процессе, которое становится объектом «вспоминания» со стороны отдельных акторов. Только тогда становится возможным говорить о конкретном дискурсе памяти и субъектах меморизаторской деятельности.

В данном случае это будет рассматриваться на примере сообщества бывших афганцев на основе дискурсивного анализа текстов и языка бывших афганцев, поскольку в их коллективной памяти происходило и происходит постоянное «переписывание» одного общего травматического события прошлого — участия в войне в Афганистане в 1979-1989 годах. Переосмысление событий прошлого в воспоминаниях бывших афганцев происходит на фоне неустойчивого общественного дискурса по отношению к этой войне. Анализ осуществляется в основном на базе нарративной формы их воспоминаний в процессе глубинных биографических интервью. Основные направления риторики воспоминаний бывших афганцев рассматриваются на фоне общей официальной риторики относительно участников Афганской войны.

<sup>1</sup> Понятие «работа памяти» ассоциируется прежде всего с психологическим рассмотрением памяти в концепциях психоанализа (З. Фрейд). В парадигме коллективной памяти (П. Рикер) такая «работа» понимается как проблема преодоления травматической памяти в результате мер терапевтического воздействия: здесь речь идет об социальном диалоге относительно болевых точек памяти, о критическом осмыслении травмы, о скорби и процессе примирения (П. Рикер).

Привлечение воспоминаний бывших афганцев представляет интерес как случай травматических воспоминаний, когда совместно пережитая травма стала базой для формирования их коллективной идентичности.

### Память и коллективная идентичность

Если говорить о связи коллективной идентичности и памяти, то можно сказать, что память как прошлое, пережитое сообществом, является сердцевинной идентичности, понимаемой как единение во временной протяженности, в том числе на базе прошлого. Поль Рикер, характеризуя идентичность, подчеркивал, что с памятью связаны определенные амбиции, претензия на то, чтобы хранить верность прошлому [Рикер, 2004. С. 43]. Память выступает критерием идентичности, она мобилизует, привлекает прошлое для подтверждения общности теперешней позиции по принципу: «*помнишь, как мы вместе...*». Более глубоко рассуждая о способе конструирования коллективной памяти как основы идентичности и выстраивании «коллективного» на основе индивидуальных воспоминаний, Ассман разводит два способа и смысла коллективных интеракций: коммуникации относительно образа «прошлого» в повседневных неорганизованных разговорах (как повседневное общение, например, долгие беседы попутчиков в транспорте по поводу «былого») — это он называет коммуникативной памятью — и коммуникации, которые являются основой общей культуры сообщества, где память приобретает статус компонента общей культуры — культурную память [Ассман, 2004]. При этом Ассман, как и Рикер, обращается к анализу мобилизационной составляющей коммуникаций второго типа, где память превращается в активный инструмент при конструировании коллективного образа «себя». Здесь память *используют*, может быть даже ею *манипулируют* как ресурсом для достижения других, коллективных целей единения.

Идентичность, построенная на едином «нормативе» воспоминаний, превращает, таким образом, память в механизм регуляции: тогда вспоминающие эмоционально окрашивают прошлое в позитивные или негативные цвета, подразумевая под этим «что хорошо» и «что плохо» для престижа данной группы; память становится инструментом реконструированное прошлых событий в угоду интересам настоящего; она привносит некоторые регулятивные правила при выстраивании повествований и образов прошлого (как надо и что не надо вспоминать); и, наконец, такая память не монологична, она все время изменяется и формируется в диалоге с «другими»,

внешними по отношению к сообществу, социальными обстоятельствами и акторами [Ассман, 2004]. Таким образом, коллективная память становится организованной «нормативной» структурой, вписанной в общую матрицу коллективной идентичности, подтверждающей ее при помощи аргументов «прошлого».

Если обратиться к памяти как составляющей в структуре идентичности, то последнее ее свойство, свойство к изменению, перепиыванию в диалоге с «другими» происходит, по мнению Рикера, вследствие той же причины: страха перед вторжением, насилием со стороны «другого», страхом враждебного вмешательства, отсюда — процессы манипулирования, злоупотребления памятью, забвение одних аспектов и увековечивание других [П. Рикер, 2004]. Такие манипулирования являются следствием напряжений между двумя силами: претензией на идентичность сообщества и публичными проявлениями памяти, как внешними факторами, провоцирующими коллективную тревогу. В этом отношении изъяны памяти (забвение, умалчивание, недоговоренности) должны восприниматься не как патология, но как теневая сторона освещенного пространства памяти [Рикер, 2004. С. 43].

В отношении дискурса памяти бывших афганцев из этого следует, что первичной точкой их коллективной идентичности является воспоминание об участии в Афганской войне как жизненный опыт, пережитый совместно и вписанный в их общий биографический проект. Но каким образом воспроизводится эта память в нарративах их жизненного повествования? Можем ли мы говорить о структурировании этой памяти как основания их коллективной идентификации? И являются ли эти презентированные воспоминания памятью собственно о событиях того времени, или же этот нарратив является эпизодом, встроенным в их теперешнюю нарративно-презентированную идентичность? Как формируется коллективный дискурс памяти? Эти вопросы и обсуждаются в данной статье.

### Воспоминания как нарратив

В нашем исследовании воспоминания бывших афганцев исследовались в рамках глубоких биографических интервью, где вовлеченность в войну присутствовала только как эпизод биографического пути. Заметим, что *вовлеченность* скорее как пассивная форма «призыва» по приказу, чем как добровольное участие в войне — поскольку это произошло в большинстве случаев не по собственной воле бывших афганцев: «*пришла разнарядка*», «*пришел приказ*», «*вызвали*», «*мне было объявлено*», хотя, как известно из других ис-

точников, встречались и добровольцы. В общей преамбуле нарратива респондентам предлагалось рассказать о своей биографии, а также достаточно последовательно описать свой военный опыт (как призывали, первые впечатления, наиболее яркие эпизоды, возвращение домой и послевоенная адаптация). Кроме того, в последней, полуструктурированной части интервью их также просили рассказать о том, когда, где и как они со своими бывшими сослуживцами обсуждают тему Афганской войны и обмениваются воспоминаниями. Таким образом, в интервью <sup>1</sup> нарративная память о прошлых событиях, воспоминания о военном опыте были приписаны к тематике «биографического», по принципу их встроенности в общий жизненный мир того или иного респондента. То есть вереница воспоминаний выстраивалась на основе значимости того или иного аспекта военного опыта для общей жизненной судьбы человека, и нарратив о конкретных событиях обрастал обобщениями и личными переживаниями по принципу «плотного описания», эмоциональное иногда перекрывало событийное.

Этот тип «военной» нарративации в рамках биографического интервью интересно сравнить с аналогичным типом рассказов о тех же событиях Афганской войны, которые публикуются на Интернет-сайтах бывших афганцев, где они выстраиваются в совсем иные структуры. Интернет, скорее, воспринимается как пространство публичного (в отличие от персонифицированной интеракции интервьюер-респондент), и на «военизированных» сайтах, посвященных скорее истории, чем памяти, рассказы в большей степени выражали нормативную модель военных воспоминаний: память о событиях, отдельных военных операциях и отношениях начальник-подчиненный.

В нашем случае нарративы воинов-ветеранов были больше сконцентрированы на военной повседневности: где жили, с кем, условия жизни и бытовые трудности, болезни, о друзьях, о погибших, об опыте повседневности — о значении военных эпизодов для своей биографии в целом.

В целом дискурс памяти начинается со слов: «*помню*», «*я вспоминаю*», «*я помню*», «*мы вспоминаем*». Часто употребляется безлично-субъектный дискурс: «*вспоминается*», как некое отстранение своей субъектности от событийности (роль стороннего наблюдателя). К тому же, такая форма вхождения в дискурс памяти свидетельствует о некой неопределенности, непредписанности «вспоминаемого» по отноше-

<sup>1</sup> Глубинные интервью (N=16) собраны в Москве, в основном в рамках мемориального общества бывших афганцев «Паншер», в рамках проекта «Историческая память как механизм идентификации и социализации: сравнение России и Польши» 2009-2011 гг. (рук. В.В. Семенова).

нию к фактологической основе и событийно-последовательному свидетельству очевидца. Эти рассказы, скорее, ближе к полюсу памяти-воспоминания, чем к формату военных мемуаров. Естественно, они фрагментарны: что-то вспоминается, а что-то уже забыто, что-то лежит на поверхности, другое запрятано глубоко, и лучше не «раскапывать» этот слой памяти. Такое сопоставление возможных разновидностей меморизаторских рассказов является свидетельством тезиса о множественности и неустойчивости памяти: в разных ситуациях можно получить одну из версий мемориальной наррации. Тактика нарраций о прошлом, об одном и том же эпизоде (событии) может находиться где-то в промежутке между двумя полюсами: полюс изложения событий и полюс обобщений, которые можно назвать «состоянием» (что сделали и что испытали, узнали нового в том или ином конкретном событии) [Рикер, 2004].

При соприкосновении с тематикой памяти достаточно сложным является момент «погружения», вхождения в дискурс памяти, особенно драматической или травматичной памяти — метафорически это можно назвать «скачком» в другую лингвистическую зону. В этом отношении различают два вида памяти: «непроизвольно пришедшее» воспоминание и «воскрешение» в памяти, последнее понимается как определенная духовная работа, которая сопряжена с напряжением, сильными эмоциями и переживаниями. «Вызывание в памяти» можно считать моментальным припоминанием почти на уровне автоматического знания, тогда как «трудное» воспоминание травматических событий требует определенной работы, особенно если память «сопротивляется» «воскрешению» забытого.

В наших интервью с бывшими афганцами мы столкнулись как раз с такой ситуацией сложного «воскрешения» в памяти травматически-непроговоренного опыта, который восстанавливался в рассказе постепенно, с усилиями; такую память можно назвать «закрытой»<sup>1</sup>. Субъективное восприятие респондентами этой непривычной для них ситуации «погружения в память» травматического повествования было озвучено нашими респондентами достаточно развернуто:

<sup>1</sup> Аналогичные ситуации непроговоренной «закрытой» памяти характерны для российского контекста. С аналогичной ситуацией мы уже сталкивались раньше, в международном проекте «Рабский труд в Германии», когда интервьюировали женщин Псковской области, угнанных в годы ВОВ в трудовые лагеря в Германию. После возвращения домой в течение долгих десятилетий они, естественно, ни с кем не обсуждали свой травматический опыт. Встреча с интервьюером была, возможно, одной из первых таких возможностей «озвучить» свои воспоминания в коммуникации с другими [см. Nikitina, Rozhdestvenskaya, Semenova, 2010].

...вот, сподвигла ты меня на воспоминания, приходится включать эту память, а она как что-то святое, сокровенное (Интервью И.К.С.);

...вот ты пришла...а так бы и не вспоминал никогда, как-будто не я там был;

...я даже не знаю почему, это со мной впервые... я с вами с первой так разоткровенничался, обычно я это не говорю (Интервью А.С.Г.).

Здесь момент погружения в воспоминания, особенно в те слои, которые обычно не затрагиваются в межличностном общении, предстает как трудоемкое, психически тяжелая «работа» по «поднятию со дна» сознания таких пластов, которые обычно лежат на самой глубине в качестве тяжелого, но очень значимого для респондента груза («святое», «сокровенное») и поднятие таких тяжестей соразмерно для респондентов с подвигом («сподвигла»). Такие ситуации случаются в их жизни нечасто («впервые, вот ты пришла») и являются моментом погружения в иные, несвойственные обыденной жизни пласты общения («разоткровенничался», «включить память», «и не вспоминал бы никогда»). Как следствие, можно задуматься здесь о методологических аспектах этой ситуации общения респондента-интервьюера: интервьюер воспринимается как активно-сопереживающий, которому можно доверить то, что обычно не становится достоянием даже близких людей (эффект заинтересованного внимания со стороны интервьюера). С другой стороны, какова же должна быть ответственность интервьюера как сосредоточия такого доверия со стороны рассказчика, насколько велико значение терапевтического эффекта глубинных интервью!

Еще один аспект воспоминаний, с которым мы столкнулись в ситуации интервью, — это момент временной дистанции эпизода, события от момента воспоминания о нем. В нашем случае — это ситуация отдаленной во времени памяти, которая наверняка отличалась бы от постстрессовой памяти. Ситуация постстрессовой памяти достаточно хорошо в настоящее время описана на примере событий 11 сентября в США [Hess, 2007]. В отдаленной памяти (а события Афганской войны случились для наших информантов в период их молодости, 25-30 лет назад) нет той горечи посттравматического синдрома, горечи возвращения и неприятия себя своей страной, психологических стрессов в общении с семьей и всеми, не бывшими на войне: всего того, что в свое время называлось «афганским синдромом» и хорошо описано на примере как Афганской, так и Вьетнамской войны [Сенявская, 1999]. Но здесь, в ситуации отдаленных

воспоминаний, при активизации воспоминаний участниками исследования закладывался другой скрытый смысл: «есть опасность забыть, уходят участники, страна молчит, забываются имена и события». В результате данная социальная ситуация относительно этой памяти такова, что переход от «живой» коллективной памяти к мемориально-культурной, внесубъектной, с уходом представителей этого поколения как носителей памяти может оказаться потерей уже исторической памяти. Отсюда у бывших афганцев появляется желание публично высказаться, писать мемуары создавать и другие материальные памятники под общим лозунгом «Кто, если не мы», в чем раньше они потребности совсем не испытывали, предпочитая общение в кругу «своих».

Отдаленная память проявляется и лингвистически в другом ключе: память о далеком болезненном опыте всплывает в рассказах респондентов как спокойный, эмоционально-нейтральный нормализованный дискурс: секвенционно-последовательный, как бы объективированный рассказ, разложенный на эпизоды, в основном сконцентрированный на событиях повседневности. Однако законченные эпизоды, связанные с наиболее травматическими моментами, со смертью и потерями товарищей почти не всплывают в рассказах как самостоятельные сюжеты, о них рассказывают опосредовано, только упоминая в ходе других сюжетов и тем. К этому аспекту мы вернемся в статье позднее.

### Память и коллективная травма

Как мы можем судить о «травматизме» памяти и насколько правомочны говорить о «коллективной травме» в случае бывших Афганцев? Коллективная, так же как и индивидуальная травма, связывается с понятием утраты. Следствием такой психологической «потери» является скачкообразный переход из состояния «нормальности» в нестабильное, неустойчивое состояние, связанное с психологическим стрессом (З. Фрейд, С. Ушакин). Это понятие, выработанное Фрейдом для психоаналитических целей, можно перенести и в поле коллективной памяти [см. Травма: пункты, 2009].

В понятиях коллективной идентичности или общности можно говорить о коллективном травматизме или «раненой» коллективной памяти. Трактовка «утраты» в этом случае может касаться «утрат», связанных со властью, территорией, населением, образующих субстрат государства. Образы коллективной скорби могут иллюстрироваться траурными церемониями, вокруг которых спланируется народ, здесь переплетаются частные и публичные выражения социальной утраты и скорби. Именно таким образом в архивах коллек-

тивной памяти накапливаются и демонстрируются символические раны, рубцы, требующие исцеления [Рикер, 2004]. Продолжая мысль Рикера, можно сказать, что утрата и скорбь может иметь (и зачастую имеет) более локальный, не-национальный характер, где «утраты» одной группы, скажем, социальным или национальным меньшинством, не воспринимается в терминах утраты другой частью населения или большинством (например, репрессии в отношении одной национальности или гибель лидера определенного локального общественного движения).

Есть ли представление об утрате, травме в памяти и рассказах самих афганцев? Не навязываем ли мы как исследователи свои стереотипы на их представления в процессе интерпретации? Что можно характеризовать как следы травмы в случае афганского опыта? Сразу надо сказать, что прямых высказываний о травме мы в процессе исследования не получили. Как было уже сказано, рассказы носили достаточно спокойный, повествовательный характер.

Опосредованными, косвенными доказательствами наличия травмы можно назвать следующие. Во-первых, хорошо известно, что большинство бывших афганцев после возвращения прошло через этап посттравматического психологического стресса. «Через так называемый «афганский синдром» прошло около 70% офицеров. Кроме этого, около 75% имели сложности в семье и разводы после возвращения в СССР, 60% прошли через приобщение к наркотикам и попытки самоубийства» [Сенявская, 1999. С. 38].

Однако, такое состояние как жизненный этап большинством уже пройдено, теперь мы ведем речь только о теперешнем состоянии их памяти. Для травматической памяти характерны наличие навязчивых идей (как и для индивидуальной памяти, так и коллективной), что является патологической формой внедрения прошлого в сердцевину настоящего, – то, что неотступно преследует, терзает память [Сартр, 2001].

Как мы уже говорили, полновесных эпизодов описания войны в воспоминаниях наших респондентов почти не было. Из их рассказов следует, что и при их теперешних встречах тема Афганской войны также обсуждается напрямую редко, только по определенным поводам или поминальным датам:

...Мы когда встречаемся, мы редко говорим о войне. Но это то, что всегда витает в воздухе и объединяет все другие темы (Интервью И.Т.С.).

Видимо, следует ожидать только скрытые, неявные нарративные формы проявления этой «вытесненной» травматической памя-

ти, своеобразные «ловушки» больной или раненой памяти, которые проявляют непроизвольно то, что хотел бы скрыть или о чем хотел бы умолчать рассказчик.

В их биографических рассказах и рассказе о периоде войны центральным риторическим приемом повествования является противопоставление, столкновение двух миров – войны и мира, столкновение с ситуациями смерти и страдания, боли, которые недоступны опыту «остальных», не бывших на войне, а это большинство населения страны того же поколения. Естественно, в обыденной речи об этом сопоставлении войны/мира не говорится напрямую. В речи респондентов такие термины «высокого» стиля заменяются нейтральными местоимениями, лишёнными каких-либо эмоциональных или других территориальных или социальных признаков: противопоставление «здесь и там»: «кто там был», «кто это видел», «кто имел такой опыт, только тот поймет» и, с другой стороны: «здесь потом много предательства было», «потому что там друг другу помогли, а здесь одно кидалово стало».

Но эти качественные характеристики «того», военного мира, присутствуют имплицитно, зачастую далеко разбросаны по разным эпизодам, но они составляют то поле наиболее значимых понятий, которое позволяет воссоздать образ «того» мира в глазах респондентов, а соответственно, и мир его отличий от мира «этого». Эта терминологическая вереница и позволяет восстановить основную ось противопоставления двух миров, в свою очередь, эта ось содержательно определяет понимание «утраты» в глазах бывших афганцев:

...Вот, кто прошел войну, он по-другому смотрит на мир, вот. Когда смерть<sup>1</sup> ребят, все это то, что он был только что живой, а тут уже... Все вот это, вот, вся эта шелуха, она соскакивает, вот (Интервью А.М.Н.).

Мы все, кто прошел Афган, нездоровые, ненормальные люди.

Мы ведь все помним, как у тех, кто попадал в Афган, сразу башню сносило.

Потому что большинство из нас потеряло своих друзей, своих товарищей, которые были вместе, и беречь эти раны никто не хочет (Интервью Д.Е.Г.).

<sup>1</sup> Здесь и далее по тексту: подчеркивание отдельных словосочетаний в цитируемых отрывках из интервью означает выделение морфем, наиболее важных для последующего анализа текстового источника — В.В.С.

...и подрывались.. кто-то видел смерть.. Это война.. это война. От этого никуда не уйдешь. То есть...она же будет постоянно преследовать» (Интервью А.С.Р.).

...веселое, беспашабное, такое какое-то там, раздолбайство! (Смех). Вот это всё вспоминается... Об этом говорим. Эээ, а именно о боевых действиях – нет. Фактически нет...» (Интервью А.С.Г.).

...то, что мы там убивали, стреляли – это не наша вина, это вина нашего государства (Интервью В.С.Д.).

Государству мы нужны до тех пор, пока здоровые... которые могут держать оружие и убивать (Интервью В.С.Д.).

Здесь намеренно приведены отрывки из разных интервью. Об этих аспектах не говорится напрямую, они только отдельными, случайно вырвавшимися фразами, говорят о скрываемом, запрятанном. Убивать, стрелять, терять друзей, смерть, война, боевые действия, «грязное дело» — этот скрытый, рассеянный по отдельным нарративам, прямо не называемый центр дискурса памяти бывших афганцев, который составляет то сокровенное в памяти, что редко проговаривается в законченных эпизодах, но является травмой и противостоит миру тех, кто там не был. Это то, что оказало серьезное воздействие на дальнейший жизненный путь и поломало привычные до того жизненные установки. Общее ощущение, выраженное словами одного из респондентов — «я стал другим», — произошла «утрата» себя предыдущего, утрата того способа существования в «мирной жизни», который свойственен большинству сверстников и который стал водоразделом в их жизненных опытах (хотя и не всеми эта «утрата» воспринимается одинаково негативно):

Не знаю, (...) вот, я, по моему, стал лучше, вот лично я, вот, не то, что, вот, я как-то лучше, (с усмешкой) звучит совсем непонятно, но, как бы это сформулировать-то это, (...) стал, ну, другим стал, я, прям, просто переосмыслил все ценности, они совершенно другие – действительно (Интервью А.С.Р.).

Опыт войны, неизвестный большинству населения, можно сказать, стал неким процессом лишения «социальной невинности», грязным делом, куда они были втянуты по воле государства, пославшего их на эту войну. Но это тот центральный фокус тематизации памяти, который почти не проговаривается даже в коммуникативных взаимодействиях самих афганцев, это то, что «витают в воздухе» и объединяет их другие темы общения. Именно этот опыт и стал основой коллективной травмы и предопределил их отстраненность от мира «других». Сопротивление вытесненных переживаний

и воспоминаний находит свое отражение в завуалированной форме, в проскальзывающих высказываниях, поскольку процесс нормализации травмированной памяти так и не состоялся.

### Последствия для идентичности: «мы» и «другие»

Именно по этому водоразделу войны и мира проходит конструирование границ их коллективной идентичности. Как мы уже говорили, коллективная идентичность выстраивается в диалоге с внешними, «чужими» по отношению к данной группе, по отношению к тем, кто представляет внешнюю угрозу, по мнению сообщества. В данном случае — это те, кто не имел опыт войны, то есть большинство, остальная часть мирного населения, те, кто не в состоянии понять пережитого бывшими афганцами<sup>1</sup>. Поэтому их идентичность цепко формируется вокруг этой памяти и достаточно агрессивно настроена против мира «других» — публичному и официальному дискурсу по отношению к афганской войне.

В данном случае это нежелание делиться своими воспоминаниями или «переписывать» свою идентичность, доказывая какую-то свою точку зрения на прошлые события. В случае с афганцами, это отказ выходить на открытый диалог с другими, желание инкапсулировать свою память.

Границы их идентичности обозначены в нарративном ключе: как нежелание и невозможность говорить и рассказывать о своем опыте «другим». Общее отношение к «не-своим» выражается формулами: «не хотят слышать» и «не могут понять»:

Ну а с гражданскими никогда эту тему не поднимаешь. Вообще. И никто не знает. Ну вот я домой приезжаю, знают там одноклассники, ребята, друзья. Ну никогда я... Даже не хотелось заговаривать на эту тему (Интервью Д.Е.Г.).

...Тем более афишировать, ни в коем случае. Потому что никому это не нужно, и в первую очередь я считаю, что мне не надо: «Да я там воевал!». Ну и что, что воевал (Интервью А.М.Н.).

Никто не спрашивает, а чего рассказывать. Я имею в виду тем, кто не служил. Многие знакомые даже не знают, что я служил. Про войну (...) не каждый любит это слушать (Интервью А.С.Р.)

<sup>1</sup> Это является спецификой локальных войн, когда большинство населения продолжает вести мирную жизнь, а в военных действиях участвует меньшинство населения и война происходит на чужой территории, в отличие, например, от опыта ветеранов Великой Отечественной войны.

Вот, ну, может желание есть, но, я не знаю, поймут ли меня, а вернее, захотят ли услышать, вот. Понять-то, может быть, и поймут кому нужно, а так, захотят ли услышать, вот (Интервью А.М.К.).

«Не могут понять» является важным акцентом в этом разграничении на своих и чужих, о котором уже упоминалось ранее: в мирное время, когда вся нация находится в условиях долговременного мира, представляя себе войну только как образ победной, Великой Отечественной войны, *понять* их опыт «грязной войны» достаточно сложно: «*что говорить, они все равно не поймут*»:

На самом деле особого желания я не испытываю, потому что очень часто просто стену непонимания вижу. Ну что? Кто вас туда отправлял? Такие фразы... (Интервью В.С.Д.).

Это нежелание вступать в диалог вызвано определенными, в том числе социальными причинами: отношением к Афганской войне в публичном и официальном дискурсе, к этой проблеме мы вернемся в следующих разделах статьи.

Внутренне-групповой нарратив по поводу памяти также выстраивается по определенным нормативам и состоит из отдельных неписанных ограничений: о чем можно и о чем не следует говорить в разных ситуациях межличностного общения внутри своего сообщества.

В целом это нормативы можно разложить на три части: открыто проговариваемые сюжеты и типы повествований, скрытые, редко проговариваемые темы и сюжеты (только в особых случаях), а также внутренний монолог как память умолчания.

### Открыто проговариваемые темы и сюжеты

Это повествовательные, хронологически-последовательные житейские рассказы о войне, особенно «как начиналось событие». Первичный шок в рассказах обычно связывается с попаданием на незнакомую территорию, другую страну и другие географические условия: «*Другой мир*», «*как будто на другую планету прилетел*», «*дышится по другому*», «*запах другой*», «*красивая страна*», «*я удивился, какие горы там великопные*».

По типу повествования такой рассказ напоминает первые впечатления любопытного туриста, вышедшего в поход и впервые попавшего в другие широты и другой климат, впечатление особенно понятное с позиции молодых ребят, наверняка до этого никогда не бывавших за границей. Затем происходит привыкание, переход к обыденности, т.е. нормализация образа новой страны, а также и боевого образа жизни в сознании респондентов:

Стреляют. Реакция какая? Вот ты бы, наверно, испугался - сейчас убьют, туда-сюда, а мы: ребята, давайте спустимся. Спустились, и дальше ничего, сидим курим. Понимаешь? никакой реакции у нас нету (Интервью А.М.Н.).

Далее следуют описания войны как обычной работы:

И то же каждый день... как работа... Свистят пули — значит нормально.

И природа там красивая, и все, нормально было (Интервью Д.Е.Г.).

Фактически это описание мира повседневности, но повседневности мира войны и военных действий, где каждое действие описывается как рутинное, повторяющееся изо дня в день, когда привыкаешь к свисту пуль. Тенденция к норматизации нарратива о военном опыте проявляет себя и в другом виде — как стремление снизить общий накал повествований с трагичного, травматического на обычный, повседневный и даже комедийный. На вопрос, «а что вы с друзьями обычно вспоминаете, когда собираетесь?», следуют комментарии респондентов, связанные с их собственными объяснениями относительно памяти:

Да, вот всякие такие вот курьезные случаи, смешные вспоминаем. (...) Потому, что это — трагедия это, все это трагично, ну, на кой нам нужно вспоминать его? Вот. (с грустью). Оно, наверное, как-то... память блокирует в свое время, в смысле своевременно, вот, ну, а так, ну, вот, всякие хохмы (Интервью Д.Е.Г.).

Ну, вообще, это в принципе, грязное дело. Вспоминать это тоже не хочется, стараюсь вспоминать что-то смешное, веселое потому, что как-то дети спрашивают свои же. В школах когда что-то рассказываешь, ну, стараешься вспоминать что-нибудь (...) такое, более нейтральное (Интервью А.М.К.).

Потому, что, может, это было не так смешно тогда, когда это происходило с тобой, но рассказываем мы это очень смешно (Интервью А.С.Г.).

Ну, стараешься вспоминать что-то такое шебутное, веселое (Интервью И.Т.Д.).

Самое важное здесь замечание, пожалуй, последнее: не так смешно было тогда (тогда, говорит другой респондент, это была трагедия), но теперь, в воспоминаниях и рассказах о прошлом стараются рассказывать смешно, в виде анекдотов. Свойство травматиче-

ской памяти забыть, опустить на дно страдание и воспоминание о трагедийном, травматическом. Память сопротивляется попыткам вывести наружу и постоянно воспроизводить моменты травматического — сходная общая договоренность не говорить о трагедийном [Hornans, 1989].

### **Редко проговариваемые темы и сюжеты**

К таким сюжетам относятся темы и сюжеты, редко обсуждаемые между ветеранами:

Мы когда встречаемся, мы редко говорим о войне (Интервью В.С.Д.)/

Нет такого, чтобы мы циклились на этом, «вот, вот», это вспоминали постоянно...

Просто... часто, знаешь прошлое вспоминать не надо, надо сегодняшним днем жить. Это можно вспомнить.. да, конечно, когда собираешься. Надо жить сегодняшним днем, жизнь тяжелая (усмехается), нелегкая (Интервью А.С.Р.).

Моменты памяти по П. Нора (*lueis*) оживления или концентрации памяти среди афганцев обычно связаны с определенными датами поминовения погибших. Коллективными ритуальными датами в мемориальных сообществах бывших афганцев как моментами активизации и кристаллизации памяти, своеобразными календарными «местами памяти» все респонденты указывали несколько: день ввода войск, день вывода войск, день ВДВ, и еще локально для Москвы — день взрыва на Котляковском кладбище.

Эти даты и места поминовения (в основном кладбища) как концентрации сути коллективной памяти позволяют вычлнить ценностное ядро и традиции этого меморизаторского сообщества:

Двадцать седьмое, например — это день ввода войск в Афганистан, двадцать седьмого декабря как раз день траура, и пятнадцатого — вывод войск из Афганистана, пятнадцатое февраля. И второе августа, день десантуры, ВДВ. Вот эти даты отмечаем (Интервью А.С.Г.).

Вот, пятнадцатое — это святой день. Ну, а в свое время, мы и с супругой ходили на Серафимовское, где есть памятник воинам в Афганистане, интернационалистам. Конечно, он достаточно такой... Ну, и там есть часовенка, ставим, соответственно, свечки (Интервью И.Т.Д.).

Едем кому-нибудь на дачу. На природу, делаем шашлыки с кем это служили и вот там, поем песни. Смеемся, где-то и поплачем. Всяко бывает. Но однозначно, в основном, мы это в основном, мы это делаем 2 августа. Это наш самый любимый праздник. День воздушно-десантных войск, и естественно, мы как афганцы собираемся. Просто ВДВ с кем служил, они все афганцы получаются. И в то же время десантники и афганцы (Интервью И.К.С.).

В интервью упоминаются в основном два ритуала коллективно-поминовения погибших товарищей: один — это день памяти с посещением кладбищ и церкви для поминовения павших, второй — день вывода войск отмечается скорее как праздник, «святой день». Заметим, что все места поминовения сосредоточены в основном на кладбищах как местах памяти или в частном пространстве (дача), то есть вне публичного пространства или на его периферии.

Эта деятельность по увековечиванию жертв войны для бывших афганцев имеет особое значение, даже по сравнению с павшими в ВОВ, она широко представлена и в других сообществах бывших афганцев, в том числе в Интернет-сообществах. Ее можно охарактеризовать как персонифицированную память, когда память направлена не на увековечивание отдельных моментов или событий прошедшего (что естественно было бы ожидать от военных воспоминаний), а скорее на конкретных людей:

Да ребят погибших вспоминаем. Вспоминаю парня, с которым квартиру должен был делить. Вспоминаю жену его, я знаю еще, что у них был ребенок. Я вспоминаю Зуреко, соседа моего сверху. Он уже в Чечне погиб (.....) вот этих вот людей (Интервью Д.Е.Г.).

...Тем не менее... редко мы говорим об этом. Потому что большинство из нас потеряло своих друзей, своих товарищей, которые были вместе, и беречь эти раны никто не хочет, потому что зачем смотреть на плачущего пятидесятилетнего мужика. Зачем? Зачем трогать того же Сашу, который получил тяжелое ранение, потеряв двух своих друзей? (Интервью И.Т.Д.).

«Раненая» память всегда склонна сопоставлять себя с утратой (П. Рикер). Концентрацию этих «моментов» воспоминаний на поминовении погибших товарищей в данном случае можно трактовать как двойную «утрату»: с одной стороны, как социальную функцию, ощущение своего одиночества в социальном пространстве и понимание, что они единственные носители памяти, кто может хотя бы

одной строкой увековечить память о жертвах войны, с другой стороны — как личную потерю, гибель близких людей, товарищей по оружию. Такая практика «памяти о павших» характерна для всех меморизаторских сообществ, но в данном случае она подчеркивается тем, что «другие» — официальные органы или другие организации — почти не занимаются этим. Ощущение коллективного долга перед павшими — «кто, если не мы» — направляет их память в эту сторону, это не официальная «дань памяти павшим», но более локальная и интимная память о «своих», о друзьях: «Помните своих друзей, и мы всегда делаем это, мы, мы никогда их не забываем». То есть ощущение «утраты» усугубляется еще и свойством «живой памяти», когда жертвы войны и те, кто их «помнит», находятся в одном временном поле сверстников, ровесников, друзей.

На сайтах в Интернете это поминовение еще сопровождается и краткими биографиями павших ребят, которые иногда в описаниях своих бывших однополчан приобретают идеализированные черты сакральных жертв той войны. «Недостаточность» памяти [Рикер, 2004] в публичном пространстве компенсируется переориентацией фокуса коллективной памяти с воспоминаний о событиях (битвах, победах и поражениях, что, казалось бы, было более логично для военной памяти) на рассказы о погибших. Это усиливает восприятие прошлого с позиции «принесенных жертв».

### **Память как внутренний монолог**

Социопсихологический характер памяти афганцев в полной мере проявляется в третьем блоке их ретроспективного сознания, который можно назвать «память как внутренний монолог». Как следствие непреодоленной травмы и отсутствия возможности совершить психотерапевтическую работу по выходу из состояния травмы, открыто «проговорить» наиболее травматические моменты, остается существенная часть памяти, которая никогда не становится объектом коммуникации, даже в среде своих. Об этом *не принято* говорить, особенно в мужском сообществе: «кому хочется смотреть на пятидесятилетнего плачущего мужика?», как выразился один из наших респондентов. Именно в этом уголке памяти (молчащей памяти) сохранено все то, что «не хочется поднимать со дна памяти», как сказал другой бывший афганец:

У каждого свое видение войны, своя память. Каждый имеет право на собственные тайны и свои ощущения, которые он оставляет только для себя: кто-то не может простить себе, что не спас товарища, кто-то молчит о своих страхах (высказывание с сайта ветеранов Афгана) (Интервью Д.Е.Г.).

...Хотя в башке всё осталось, до того, что тут (неразборчиво), я хоть сейчас могу лист бумаги разрисовать, всё! Настолько в памяти цепко, каждую улочку, каждый переулок, каждую огневую точку, душманскую, где мы были, всё так у меня настолько всё в памяти сидит... И у всех так. То есть когда с ребятами, когда действительно тяжелые бои были... Всё! Оно как навеки сфотографировано... Ну в общем-то, вспоминать этого не хочется (Интервью И.Т.Д.).

Я сейчас уже не так... а одно время мне часто вспоминалось, когда у нас осталось 5 патронов на 4-х, (.....) (с усмешкой) если бы не разведка, мы бы здесь с Вами не сидели (смеясь). Вот, это и во сне снилось постоянно (Интервью А.М.К.).

...кто-то видел смерть... Это война... это война. От этого никуда не уйдешь. То есть...она же будет постоянно преследовать... поэтому... Об этом никто не говорит, и об этом никто не хочет говорить, потому что с одной стороны, нельзя, а с другой, никто и не признается... (Интервью А.М.Н.).

Данные высказывания наших респондентов подтверждают, что военные воспоминания, военная память, представленная в разговорах, в общении на уровне «открытого дискурса» в форме походных анекдотов и повседневных эпизодов и освобожденная в нарративах от груза трагедийности, на уровне «невывказанного» на грани сознания и подсознания, по-прежнему, остается объектом травматического переживания (*оно как навеки сфотографировано*). Как объект непреодоленной травмы, такие воспоминания остаются болезненной психологической раной, которая существует подспудно (*во сне снилось постоянно*), и которую каждый переживает в одиночестве в форме индивидуальных страхов и тайн. Этими воспоминаниями не принято делиться (*эти ощущения каждый оставляет для себя*). Хотя этот аспект памяти никуда не уходит, с течением времени не происходит процесса «примирения», совладания с травмой (*настолько все в памяти цепко*).

Хотя этот аспект памяти и не становится достоянием интеракций в процессе общения внутри сообщества, он является также частью коллективного взаимодействия и коллективной идентичности, поскольку существует на основе общего договора, некоей разделяемой всеми неписанной формулы о праве каждого на умолчание, на свои тайны: «у каждого есть своя память». Но при этом всеобщем молчании каждый участник понимает: «и у всех это так».

Социальная замкнутость бывших афганцев, невозможность внешнего диалога с «другими», с обществом препятствуют критическому осмыслению своей травматической памяти и усугубляют ситуацию непреодоленной травмы.

### Память и долг: моральные аспекты памяти

Понятие «долга памяти» является одним из самых обсуждаемых и полемичных в дискурсе о памяти. С одной стороны, «долг памяти» можно рассматривать в терминах моральной ответственности «настоящего» в отношении прошлого и в интересах будущего при тематизации проблем исторического наследия и преемственности поколений (П. Нора). С другой стороны, как справедливо отмечает Цветан Тодоров, в реальности существуют возможности манипулирования понятием «долг памяти». Оно может трактоваться и использоваться как попытка объявить себя «жертвами» и требовать от «должников» возмещения понесенной утраты, возможно также различные тактики порабощения памяти в интересах сиюминутной идеологии [Todorov, 2003]. То есть с понятием долг памяти надо обращаться достаточно осторожно, понимая возможные его интерпретации для разных контекстов.

В рассказах бывших афганцев рассуждения о долге являются очень популярными и, естественно, трактуются всеми по-разному. Но сам факт частого обращения к понятию «долг» является весьма характерным для конструирования идентичности бывших афганцев как людей, прошедших войну не на основе добровольности, а по приказу государства (в том числе это и люди, бывшие до войны сугубо гражданскими – врачи, инженеры и т.д.).

Для них поговорить о долге – это повод поговорить об «истинных» афганцах, что важно также с исследовательской точки зрения при описании «типа» личности, наиболее важного с их точки зрения для меморизаторского сообщества:

...А так, встречаемся, потому что у нас есть чувство братства, чувство долга, и в случае серьезных каких-то осложнений, мы всегда приходим друг к другу на помощь. Более того, делается это абсолютно бескорыстно: никаких корыстных целей, никаких корыстных целей, никто ничего не ждет такого (Интервью В.С.Д.).

...И мы людей меряем именно той меркой, которая существует в нашем понимании – исполнении его человеческого долга (Интервью А.С.Г.).

Среди моих товарищей большинство тех, кто остался честным, преданным долгу и памяти наших товарищей, мы таких называем «истинным афганцем» (Интервью А.С.Р.).

То есть человек долга (как «долга перед памятью», сохранение верности братству и памяти погибших товарищей), является наиболее желательным личностным образом в их глазах.

В контексте рассмотрения пары противоположностей долг/предательство, отступление от долга (предательство памяти) рассматривается как эксплуатация памяти, использование Афгана и памяти в качестве «монеты», с помощью которой можно оплатить принесенные жертвы во имя теперешних финансовых или политических выгод:

Нельзя память и наши действия разменивать на деньги. Это слишком дорогое удовольствие, я считаю, для нормального человека. Для идиота, который хочет заработать, да, пожалуйста (Интервью И.К.С.).

Большинство ушли в коммерцию, просто вот накрыло волна коммерческая... Ну, срубил вот большие деньги, за границу уехал... Кто-то свое дело открыл, кто-то вот на том свете... Это все как в нашем государстве, не только у афганцев, это у всего нашего общества... Но есть как бы и доступные средства зарабатывать, а есть и недоступные, то есть это надо через кровь пройти, надо кого-то убить, захватить... Сейчас это рейдерством называется, раньше называлось по-другому совсем. И вот это, афганцы тоже через это проходят, потому что они же в обществе находятся (Интервью Д.Е.Г.).

Другим аспектом понимания долга представляются высказывания об участии в войне как выполненном долге. Они являются уже скорее коллективным вкладом в идеологизацию памяти о войне, в мифологию памяти об Афганской войне как «интернациональном» долге Советского Союза, и о себе как воинах-интернационалистах. Так демонстрируется их сохраняющаяся приверженность советской системе, остатки советского менталитета и советского патриотизма:

...осознание того, что я являюсь интернационалистом.

...Но мы там защищали интересы нашей страны. Мы выполнили долг с честью и достоинством. То, что мы там убивали, стреляли – это не наша вина, это вина нашего государства (Интервью Е.Р.В.).

В их представлениях о коллективном «мы» наиболее ярко отражена их теперешняя идентификация, даже безотносительно к прямому соотнесению с опытом прошлого, это моральная ориентация с сильным акцентом на чувстве долга, моральной помощи и единении на основе «родственных» отношений. Родственные отношения «братства» формулируются не просто как «дружеские» – друзья обычно выбирают в течение жизни, – а как генетически определенные, заданные природным родством (как семья, как братья, среди которых есть и хорошие, и плохие, «братство»), в данном случае благодаря «приписанности» их жизненного опыта к одному и тому же событию из национальной истории и к прошлому.

### Память и общественный дискурс

В начале статьи уже говорилось, что идентичность бывших афганцев формируется в условиях четкого обозначения границ своего особого жизненного и исторического пространства, обособления от мира «не-своих», тех, кто не прошел опыт «войны в мирное время» и не хочет, и не может понять их видения мира. Здесь попытаемся рассмотреть эту проблему с противоположной стороны: с позиции более широкого социального дискурса, чтобы понять окончательно место памяти этого сообщества в общей ситуации памяти об Афганской войне и рассмотреть проблемы забвения, прощения, диалога, выйдя на более широкий социально-исторический фон памяти.

Афганская война относится к локальным войнам XX века, которые характеризуются тем, что это непопулярные войны, которые ведутся на чужой территории, участники таких войн зачастую вовлекаются в них недобровольно, но по воле государства, и такие войны обычно не имеют поддержки в народе и не являются предметом гордости для государства. Обычно Афганская война рассматривается на фоне сравнения с Вьетнамской войной, которую вели США в 1955-1975 годы на территории Вьетнама. В качестве основных травматических последствий локальных войн рассматриваются не прямые потери, но, прежде всего, тяжелые долговременные психологические последствия как для бывших участников, так и для общества в целом. В качестве таких последствий рассматривается например, «вьетнамский синдром» и, по аналогии с ним, – «афганский синдром». Они характеризуются посттравматическим стрессом непосредственных участников событий, а также тяжелым влиянием на общепсихологическое состояние общества [Сенявская, 1999]. Основным катализатором таких психологических последствий является то, что большинство населения продолжает вести мирный образ

жизни, а меньшинство из мирной жизни попадает в иной мир, в мир войны.

Дальше сравнение с вьетнамской войной могут служить только фоном для определения специфики социальной ситуации памяти в случае Афганской войны и общего дискурса отношения к бывшим афганцам. Официальный дискурс памяти об Афганской войне и, соответственно, отношение к бывшим афганцам, можно назвать неопределенным. Он постоянно менялся и имел определенную временную динамику: от замалчивания (первоначальный постпериод) до активной критики (начало 1990-х, на фоне критики всей Советской государственной системы и ее политики) и до теперешнего некоторого «потепления» и попыток реабилитации самих субъектов: бывших афганцев. Этот дискурс можно назвать формально-нейтральным, где ветераны-афганцы никак не характеризуются с позиции гордости или позора для национальной истории, но причисляются к безликой армии «ветеранов локальных войн».

В то же время публичный дискурс остался неизменным: в повседневности бытует формула: «Мы вас туда не посылали», что можно интерпретировать как снятие ответственности за последствия посылки войск в Афганистан и перекладывание ее на безличное «они». Согласно массовому социологическому опросу 2001 года 46% опрошенных считают эту войну «позором нации», тогда как среди афганцев такую позицию разделяет только 17%. С другой стороны, «выполнением интернационального долга» (то есть возможным предметом гордости нации) войну считает только 10% населения в целом, тогда как среди афганцев – таких 35% [Сенявская, 1999]. Суммируя эти данные, можно сказать, что налицо расхождение в оценке войны и ее последствий со стороны публичного дискурса и самих афганцев, что и предопределяет их резкую обособленность в границах своей идентичности и нежелание идти на диалог с «не-своими», о котором мы говорили в предыдущих разделах. Позицию публичного дискурса можно интерпретировать как осуждение войны и отсутствие сопереживания, эмпатии по отношению к бывшим ее участникам, что также не способствует формированию дискурса памяти об этой войне как в пределах официального (властного), так и публичного дискурса.

Закономерно, что сообщества афганцев являются единственным источником хранения «своей» памяти о войне, которая находится в противостоянии с памятью большинства населения и с государственной политикой, которая выстраивает эту память в соответствии со своими теперешними политическими интересами (появились и другие локальные войны, которые надо рассматривать в об-

щем контексте локальных войн). В рамках общества преобладающим является желание заблокировать память и предать это историческое событие забвению<sup>1</sup>. И коллективная память ветеранов выстраивается как риторика противодействия этому дискурсу.

Ситуацию блокировки памяти на социальном уровне и попытку забвения можно охарактеризовать в терминах П. Рикера как ситуацию «недостаточности» памяти. С одной стороны, это политическая стремление общества и власти поскорей забыть эту войну, с другой стороны – нежелание самих бывших афганцев открыто вести диалог с «другими».

В результате и те, и другие страдают от «дефицита критики» и не достигают того, что З. Фрейд назвал работой воспоминаний, работой памяти. «Избыточность», также как и «недостаточность» памяти наталкивается на сопротивление, ведет к злоупотреблению памятью или злоупотреблению забвением<sup>2</sup> [Рикер, 2004. С. 118].

Увековечивание памяти, реконструирование или забвение является сложной социальной задачей выстраивания определенной конфигурации между этими тремя составляющими отношения общества к своему прошлому. Будь это память о достижениях или утратах, эту проблему невозможно решить при помощи простого переклочки, подобного тому, о котором говорил один из наших респондентов, бывший афганец:

У меня были, да, вот пленки эти, Береты, как говорится, где-то долго, наверно, лет пять, у меня они были эти кассеты, а потом, что-то наверно, так, тоже как-то я не знаю...может быть...что-то у меня плохое настроение было... Я их взял и стер... Записал там другие песни, современные, там, каких-то соловьев, которые в деревне поют. Все, на этом память закончилась (усмехается) (Интервью А.С.Р.).

Память, особенно травматическая, никуда не уходит, она возвращается, терзает по ночам, заставляет объединяться в движения

<sup>1</sup> Свидетельством этому являются, например, современные школьные учебники по истории, где событиям Афганской войны уделяется всего несколько строк, несмотря на то, что события войны произошли совсем недавно, а война длилась целых 10 лет.

<sup>2</sup> Для сравнения такое состояние можно сопоставить с ситуацией «избыточной памяти» в случае другого военного дискурса, характерного для современной государственной идеологии – дискурсе победы, связанный с Великой Отечественной войной: «Великая война», «Великая победа», где память о войне используется в целях увековечивания победы как основной гордости нации и главного ее достижения в XX веке.

«за» или «против» определенных трактовок памяти, сопротивляться угрозам ее искажения. Это активный вид деятельности, что заставляет говорить о необходимости «работы с памятью» как направленного коллективного социального действия, нацеленного на «проговаривание» травматического, на открытый диалог, через катарсис и «преодоление» болезненных воспоминаний в направлении к конечной цели – «примирению» с памятью.

Воспоминания привязаны скорее к определенным идентичностям, как разным субъективным позициям по отношению к свершившемуся, чем к самим фактам из истории прошлого [Вельцер, 2005], поскольку основу меморизации составляет не само событие, но эмоциональное совместное его сопереживание. Способы и типы нарации воспоминаний предопределены социальными притязаниями отдельных акторов или же их представлениями об угрозах или непониманием со стороны «другого», нарративы бывших афганцев являются хорошей иллюстрацией этого положения.

В современных исследованиях памяти подчеркивается тезис о множественности памятей как возможности различных представлений о прошлом, которые формируются в сознании разных социальных акторов, наделенных разным социальным опытом в прошлом и разными интересами в настоящем [Хальбвакс. 2005. С. 25]. «Случай» Афганской войны является одним лишь частным случаем наличия множественных памятей, при котором прошлое, как непроговоренное и недостаточно осмысленное, подвергается самым различными интерпретациям с разных сторон, наделяется различными смыслами и обрастает различными мифами. При этом и эти смыслы, и эти мифы зависят больше от настоящего и его интересов, чем от самого прошлого. Непроговоренная память так и осталась непроговоренной травмой как для самих участников, так и для общества в целом.

### Описание полевых данных

Интервью А.М.К., 1960 г.р., солдат срочной службы.  
 Интервью А.М.Н., 1962 г.р., солдат срочной службы.  
 Интервью А.С. Г., 1967 г.р., солдат срочной службы.  
 Интервью А.С.Р., 1966 г.р., солдат срочной службы.  
 Интервью В.С.Д., 1943 г.р., военный специалист.  
 Интервью Д.Е.Г., 1964 г.р., солдат срочной службы.  
 Интервью Е.Р.В., 1963 г.р., солдат срочной службы.  
 Интервью И.К.С., 1958 г.р., кадровый офицер.  
 Интервью И.К.К., 1957 г.р., кадровый офицер.  
 Интервью И.Т.Д., 1945 г.р., военный врач.  
 Интервью Н.М. С. 1960 г.р., кадровый офицер.  
 Интервью Н.М.Ф., 1962 г.р. солдат срочной службы.

### Список использованных источников

- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Вельцер Х. История, память и современность прошлого: память как арена политической борьбы // Неприкосновенный запас. 2005 (40-41). № 2-3. С. 28-35.
- Рикер П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
- Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001.
- Сеньявская Е.С. Психология войны в XX веке. Исторический опыт России. М: РОССПЭН, 1999.
- Травма: пункты / Под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: НЛО, 2009.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. №2-3 (40-41). С. 8-27 // <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.
- Hess A. In Digital Remembrance: Vernacular Memory and the Rhetorical Construction of Web Memorials//Media, Culture and Society, 2007, №29, p.812-830//<http://mcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/29/5/812>.
- Homans P. The ability to mourn. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Oakeshott M. On History and Other Essays. Oxford: Blackwell, 1983.
- Nikitina O., Rozhdestvenskaya E., Semenova V. Women's Biographies and Women's Memory of War // Hitler's Slaves. Life Stories of Forced Labourers in Nazi-Occupied Europe / Edited by Alexander von Plato, Almut Leh, and Christoph Thonfeld Oxford-New York: Berghahn Books, 2010. P. 273-284.
- Todorov Z. Hope and memory: Lessons from the XXth Century. Princeton University Press. 2003.

## Обыкновенный Холокост, или Биография выжившего

Елена Рождественская

*Кто вспомнит? И как память сохранить?  
А как хранят вообще?  
Хранят и в сахаре, и в соли,  
на солнце и в замерзшем состоянии,  
надежно запечатав, засушив, набальзамировав.  
Но память гораздо лучше сохранять иначе,  
в растворе забвения, чтоб ни одно воспоминанье  
не проникло внутрь и не смутило вечного покоя памяти.*

Иегуда Амихай (Пер. З. Копельман) [Амихай, 1998]

В статье<sup>1</sup> рассматривается проблематика нарративизации экзистенциально пограничного опыта. Положенный в основу транскрипт интервью с выжившим в концлагере еврейским мальчиком, комментируется с позиций социальной травмы и культурно-исторического подхода, которые позволяют учесть как социальные стратегии контртравмы в жизненном пути, так и нарративные стратегии рассказчика. Содержание семейного мемората биографанта обнаруживает через упоминание персонажей и связанных с ними семейных историй свойственные клану жизненные сценарии и ценностно окрашенные модели поведения. Поскольку лишения, опыт дискриминации испытан несколькими поколениями и транс-

лируется следующим поколениям, наследуется и способ их преодоления.

Биографии переживших Холокост представляют собой не только устно-исторический, архивный интерес как свидетельства той страницы истории о войне, которая у нас в стране явно еще не дописана. С философской точки зрения, – это биополитический (в терминах М. Фуко) эксперимент с условиями существования, который изменяет субъекта, лишая его субъектности. Этот режим десубъективации описан в известных парадоксах Примо Леви [Цит. по Дубин, 2009. С. 7]. Первый из них гласит: «Мусульманин<sup>1</sup> (лагерный доходяга) – это воплощенный свидетель», но его субъективность как свидетеля расщеплена: «Свидетель как этический субъект – это субъект, который свидетельствует об утрате субъективности». Второй парадокс Леви: «Человек – это тот, кто может пережить человека...». Двойное выживание выражается в том, что нечеловек – это тот, кто выживает после человека; а человек – это тот, кто выживает после нечеловека. «То, что может быть беспредельно разрушено, может беспредельно выживать» [Цит. по Дубин, 2009. С. 7].

Но это еще и социологически важный материал, требующий своего изучения. Двойное выживание, по П. Леви, оборачивается идентификационными разрывами. Сложность его анализа связана не только с тем, что пережитые страдания, страх и лишения провоцируют рассказчиков на «новояз», требующий своей семиотической декодировки и психотерапевтического подхода. Внимание вызывает сама биографическая работа рассказчиков по преодолению травмы-стигмы, ощущаемой и частично осознаваемой как отклонение от поколенческой биографической нормы. Этот своеобразный ремонт биографий может быть прослежен на двух уровнях – в плоскости реконструируемых стратегий нормализации жизненного пути, приведения их к норме биографии своего социального времени, а также в плоскости самого рассказа как нарративные стратегии представления событий жизни.

Но прежде стоит упомянуть о терминологическом конфликте, которым нагружено употребление понятия травмы в поле социологии и истории. Историки (А.М. Руткевич, И.М. Савельева, А.В. Полетаев) выступили резко против словоупотребления травмы, привносящего в социально-исторический дискурс медико-психоаналитический контекст, влияющий на методологию исторического исследова-

<sup>1</sup> Muselmanner, мусульманин – лагерный термин, идентичный гулаговскому термину «доходяга», живой труп, человек на грани жизни и смерти, уже подчинившийся судьбе. Внешне напоминает мусульманина с намотанным на голову тряпьем, напоминающим тюрбан.

<sup>1</sup> Название статьи имеет отсылку к названию документального фильма Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм», вышедшему на экраны в 1965 году.

дования. «Публично напомнить о своих страданиях – хороший способ получить те или иные привилегии или даже добиться выплат..», – пишет А.М. Руткевич [Руткевич, 2005. С. 247]. Так, говоря об истории XX века с огромным числом свидетельств жертв концлагерей, войн, депортаций, геноцида, А.М. Руткевич задается вопросом, а что делать с этими данными?

Историку они нужны для выяснения того, что на самом деле происходило в прошлом, тогда как собирают эти данные зачастую с совсем другими целями [Руткевич, 2005. С. 237].

Социологи, благодаря П. Штомпке, взяли на вооружение сюжет травмы: тематизируется и истолковывается культурная травма как последствие столкновений культурных ценностей социума с «чужим» и враждебным окружением, как масштабный социокультурный кризис базисных ценностей, смыслов и значений социальной реальности [Штомпка, 2001]. Прежние правила социального порядка ставятся под сомнение, что влечет за собой утрату индивидуальной и групповой идентичности. Затем возник и социологический аспект контртравмы как усилия дезадаптантов по ресоциализации, как свидетельство затягивающейся социальной ткани. С точки зрения А. Здравомыслова,

...общество находит в себе силы к преодолению травмы ...прежде всего, с помощью иной композиции социального действия, которое создает социальную базу преодоления травматического сознания [Здравомыслов, 2008. С. 10].

Мы бы хотели подчеркнуть, что, помимо культурной рационализации, в преодолении травмы социального происхождения имеет большое значение не только дискурсивная доступность нарратива о травме и его оборот в культуре, но также придание статуса экспертного свидетеля самому нарратору. Не случайно архив Шиндлера закрыт для внешнего анализа, он предназначен для культурной памяти этнического сообщества, пережившего Шоа<sup>1</sup>, и целей коллективной идентификации. Этот вариант контртравмы наиболее ярко иллюстрирует двойственность термина, сохраняющего, консервирующего саму информацию о травме, вернее, коллективный нарратив о ней, с эффектом неизбежной виктимизации.

Социологическое прочтение групповой травмы принимает во внимание посттравматическую социальную ситуацию. Она раскрывается как поле возможных или невозможных вследствие травмы

действий, а также наличие или значимое отсутствие внутриколлективного и дискурсивного нарратива о травме, его структуры, разрывов и ремонта – как биографических стратегий по выходу из травмы, так и нарративных способов ее донесения, инвентаризации биографических ресурсов для преодоления травматического опыта.

Нам ближе позиция П. Штомпки – А. Здравомыслова, особенно в отношении анализа биографического материала, качественно ориентированной методологии сбора (нарративных интервью) и анализа историй жизни. Тем не менее, понятие травмы в данном контексте нуждается в ряде замещающих и расшифровывающих терминов, которыми мы могли бы и удовлетвориться, если бы сочли возможным пренебречь/дистанцироваться от неизбежно привносимой субъективности рассказчиков, которую иные термины, рационализируя, скрывают. Имеется в виду утрата смысла (кризис отношений прошлого и настоящего, в рамках которого прошлое обесценивается, или опыт, который разрушает возможности его интерпретации), утрата смысловой связности биографического конструкта или когеренции<sup>1</sup> биографии. Как эмпирически доступный феномен эта проблематика обнаруживается в биографических разрывах, невозможности для рассказчиков совместить в едином пространстве рассказа все фазы жизненного пути, т.е., крушении единого нарратива, его фрагментации, лакунах, фигурах умолчания и прочих нарративных стратегиях. В этом смысле нарративная идентичность, на прагматичном и локально ситуированном уровне которой происходит «ремонт» биографии, – важное поле анализа тех ресурсов, с которыми рассказчик решает самую главную задачу своей жизни, – собирает свое Я.

В анализе подобных биографий<sup>2</sup> мы полагаемся, отчасти, на культур-антропологический подход Йорна Рюзена в изучении кризиса исторической памяти, который возникает при столкновении исторического сознания с опытом, выходящим за рамки представлений о социально-исторической норме, – катастрофическим опы-

<sup>1</sup> Связность/когерентность понимается как создание связного образа на основе автобиографических воспоминаний и биографической перспективы собственного прошлого. Когеренция в широком смысле включает темпоральную непрерывность, а также синхронизацию образов Я и действий рассказчика в различных сферах и периодах жизни [Рожественская, 2010].

<sup>2</sup> Речь идет о собранных биографиях международного документального проекта «Принудительный и рабский труд», интервью с угнанными на работу в Германию и пережившими тяготы подневольного труда. Результаты этого проекта, координировавшегося Институтом истории и биографии Университета Хаген (Германия) при поддержке Фонда «Память и будущее», опубликованы [см.: Nikitina, Rozhdestvenskaya, Semenova, 2010].

<sup>1</sup> Ивр. תשׁוׁף – бедствие, катастрофа.

том. По мнению Й. Рюзена, вообще обращение к микроистории, конкретным биографиям – это проявление внимания к способу, каким люди воспринимали и интерпретировали их собственный мир, проникновение в сознание изучаемых людей в попытке тем самым вернуть им культурную самостоятельность восприятия их собственного мира характерным для них способом, который отличается от нашего [Рюзен, 2001. С. 12]. Утверждая оспариваемую методическую рациональность микроисторического подхода, он пишет, что

не существует памяти, абсолютно не претендующей на правдоподобие, и эта претензия основывается на двух элементах: внесубъективном (transsubjective) элементе опыта и intersubъективном элементе согласия [Рюзен, 2001. С. 13].

Если память – закрепленный и воспроизводимый, передаваемый в семейном и социальном нарративе опыт, то intersubъективность – другой элемент исторического смысла: история немислима без согласия тех, к кому она обращена. Но, как пишет далее Рюзен, «ее правдоподобие зависит не только от ее отношения к опыту. Оно зависит также от ее отношения к нормам и ценностям как элементам исторического смысла, разделяемым сообществом, которому она (история) адресована» [Рюзен, 2001. С. 13], то есть зависит от дискурсивных правил, которые создают intersubъективное согласие.

Преодоление последствий травматичного опыта мы находим в рюзеновском наборе стратегий детравматизации [Рюзен, 2005], которые помещают травмирующие события в иной исторический контекст, – анонимизация субъекта насилия, морализация, эстетизация, телеологизация, историческая рефлексия, специализация (как сегментация проблемы в интересах различных специалистов). Мы разделяем позицию Й. Рюзена: «...историческое исследование по своей логике является культурной практикой детравматизации. Оно преобразует травму в историю» [Рюзен, 2005. С. 60], но отметим, что эта концепция целиком и полностью построена на публичном, не внутреннем дискурсе закрытой социальной группы с травмирующим опытом. Нарративные же стратегии нашего объекта анализа прошли эволюцию от молчания, умолчания, к частичному проговариванию и, наконец, к открытой позиции активиста, сформировавшего общественную организацию узников концлагерей и гетто, но вынужденного постоянно доказывать свое право на признание.

В отношении выживших в концлагерях некоторыми вышеупомянутыми авторами (П. Леви, Дж. Агамбен) постулируется определенная связь между стремлением выжить и готовностью свидетельствовать. Они усматривают особую функцию свидетельского повест-

ования, рассказа о случившемся – ценностную, смысловую: «Выживший призван помнить, он не в силах не вспоминать» [Цит. по Дубин, 2009. С. 4]. Решая эту задачу, бывший заключенный, низведенный до объекта насилия, отчасти возвращает себе субъектность. Но, отметим мы, фоном дискуссий с негационистами и «ревизионистами Холокоста» является правовое поле законов о Холокосте, когда установлены юридические понятия ответственности и даны оценки. Какова функция рассказа о прошлом соотечественника, пережившего Холокост? Ее реконструкция осложнена, прежде всего, тем, что в советском, а затем российском историко-гуманитарном официальном дискурсе, периодически отработывавшем социальный заказ на волну антисемитизма, не было места для символического признания этой категории, которая не была на фронте и не ковала победу в тылу. Илья Альтман описывает все сложности этой темы в отечественном контексте, не лишая, тем не менее, читателя некоторой надежды на либерализацию дискурса [Альтман, 2005].

В отношении нарративизации пережитого Холокоста давно подмечено, что в отличие от тех, кто осуществлял насилие, их жертвам труднее дается заверченный, непрерывный рассказ, а также тематизация событий их жизни, связанных с преследованиями, так что они едва ли могут об этом говорить [Rosenthal, 1995]. Они с трудом дистанцируются от ужасного пережитого. Большинство прибегает к умолчанию с амбивалентным желанием все же рассказать, поделиться. Сложности рассказывания после долгих лет молчания порождают лакуны рассказа, обусловленные пережитой травматизацией. Стремясь своими рассказами противостоять забыванию преступлений нацистов или возрождению тезиса об Освенциме как мифе (так называемые отрицатели Холокоста: Д. Хогган, Б. Смит, Н. Финкельштейн, А.Р. Бутц, Э. Гаусс, Р. Харвурд, Р. Фориссон и др.), они пытаются рассказать о травматичном и поэтому сложно, трудно излагаемом событии, оставить свидетельство с их личным опытом. И в этом случае возникает проблема проговорить как раз то, что наиболее болезненно, что приносит новые мучения в процессе рассказа. Сложная задача рассказа сопряжена с тем, что нет еще целостного образа, гештальта <sup>1</sup> того, что пережито, но прежде еще не рассказывалось.

<sup>1</sup> Гештальт (от нем. Gestalt – образ, форма) – целостная структура, упорядочивающая многообразие отдельных явлений. Среди законов гештальта были выделены тяготение частей к образованию симметричного целого, группировка этих частей в направлении максимальной простоты, близости, равновесия, а также тенденция каждого психического феномена принять завершенную форму.

Если же рассказы не рассказываются, возникает опасность, что травмированные останутся пленниками, как бы арестованными в пережитом, и не смогут от него дистанцироваться. И тогда едва ли возможно переживать прошедшее как отличающееся от настоящего: «Акт воспроизведения ставит прошлое в рассказе в осовремененную дистанцию к современности, и происходит темпоральный разрыв» [Roettgers, 1988. S.7]. Рассказ представляет форму превращения чужого в близкое, в котором незнакомое становится знакомым и понятным через нарративную деятельность самому рассказчику и его слушателю [Schuetze, 1976]. Невозможность рассказать ведет от травматичных событий жизненных фаз к вторичной травматизации после времени страдания. Если не удастся перевести опыты в рассказы, возникшие в пережитых ситуациях, травматизации усиливаются.

Фрагментация рассказов, как мы видели на приведенных примерах, – нарративные следствия травматичного жизненного опыта, нарушенного чувства целостности, непрерывности. Пережитая жизненная история фрагментирует, разрывает сознание этих людей и взаимосвязь между различными фазами жизни. Целые этапы жизни тонут в непроговоренности. Минутся вообще форма рассказа. Изобретается «спасительная» структура изображения: сначала рассказывается о начале войны, описывается само травматичное время, а затем – освобождение, жизнь после войны выглядит нарративно бессобытийно. Но умолчание может касаться и времени «перед», «во время» травмы либо «после» нее. Трудности рассказа о детстве и ситуации до травмы обусловлены сложностью их интеграции в биографию, поскольку весь предыдущий жизненный путь изломан. Если формулировать эту ситуацию в гештальте – фигура жизни до войны больше не интегрируема в фигуру после войны, нет связующих линий. Другая причина потери полного рассказа о жизни – идеализация того времени до травмы и населяющих его персонажей, а также искажение всех связанных с ними чувств, поступков, мыслей [Rosenthal, 1995]. Идеализация счастливого времени или нежных любящих родителей, братьев-сестер может вести к тому, что пережившие травму станут избегать рассказов, которые могут разрушить эти идеализации.

С точки зрения интерпретации связности/когеренции биографии важно отметить, что те, кто рассказывает о времени перед войной, повествовательно выстраивают именно те биографические нити, которые могут быть подхвачены вновь и после войны. Наш опыт предыдущих исследований биографий военного времени, в частности, остарбайтеров, показывает, что это практически невозможно – рассказ конструирует три отдельных, мало преемственных этапа

жизни, из которых нарративен в основном послевоенный рассказ, военный опыт передается защитно-описательно, а предвоенный – либо схлопывается, либо следует логике анкеты.

Итак, мы рассматриваем приводимую далее [см. в этой книге: «Интервью с бывшим узником концлагеря «Мертвая петля» Ароном Зусьманом»] историю жизни брацлавского мальчика, еврея, частью биографии которого стал Холокост как пространство травмированной социальной идентичности, которая, с одной стороны, испытывает давление кризиса смысла со стороны дискурсивных правил, ставящих под сомнение интересубъективное согласие других социальных групп советского, но и постсоветского общества относительно места и роли переживших подобный социально-исторический опыт, оценки и принятия их поствоенного нарратива. С другой стороны, катастрофический опыт пережитого с точки зрения самих субъектов не может быть наделяем смыслом<sup>1</sup> и претерпевает нарративное отчуждение различным образом – уходом в формы группового нарратива, фрагментации рассказа либо путем замалчивания. Ниже нам предстоит оценить нарративные стратегии нашего рассказчика.

Как мы нашли нашего респондента? Готовясь к проекту по историям жизни угнанных на принудительный труд в Германию остарбайтеров, я знакомилась с московской выставкой «Рабы Гитлера» в Музее социальной истории, поскольку выставочный дизайн, маршрутизация, отбор экспонатов, мера интерактивности отражают в определенной степени дискурс этой непростой темы в обществе. По выставке ходил еще один (!) человек и восклицал, озираясь в поисках отклика: «А мы здесь где? Есть все, кроме нас!». Подойдя, я познакомилась с Ароном Зусьманом, активистом движения бывших узников концлагерей и гетто, руководителем организации<sup>2</sup>, и заручилась его готовностью дать мне интервью. Так совпали желание быть услышанным в контексте мемориальной выставки, организаторы которой значимо пренебрегли темой Холокоста, и мой интерес к биографии, связанной с Шоа.

Арон Зусьман родился 20 мая 1937 в Винницкой области, в Брацлавском районе, по профессии он врач-невролог, в 1955 году окончил школу с отличием в Брацлаве [см. Вишневецкий, 2007], в 1961 году – ЛСГМИ, сейчас Санкт-Петербургская медицинская ака-

<sup>1</sup> Мы не берем здесь в расчет позицию «внеаходимости» М.М.Бахтина как смыслопорождающую конструкцию выхода за пределы, ее религиозный вариант – в поиске оправдания смысла жизни также вне ее, но в вере – как у Семена Франка [Франк, 1994].

<sup>2</sup> Еврейская "организация узников фашистских концлагерей, гетто «РУФ», общероссийская общественная организация.

демия им. И.И. Мечникова, в 1985 году защитил диссертацию. В 1941–44 годах находился в немецком концлагере, прозванном узниками «Мертвая петля»<sup>1</sup>, Винницкой области, село Печора; участник движения бывших узников фашистских концлагерей и гетто, председатель президиума Общероссийской общественной организации «Еврейская организация узников фашистских концлагерей и гетто» («РУФ»).

Само интервью проходило в пустом помещении местной ветеранской организации, с которой РУФ делит кров, за длинным столом для заседаний (в транскрипте этот стол будет не раз звучать аргументом), в окружении символических знаков советской эпохи – знамен, вымпелов, бюстов вождей, – классический антураж красного уголка. Рассказчик не изъявил желания быть анонимизированным, имя активиста, параллельно с профессией врача осуществившего род публичной карьеры, этого не предполагало. Он выразил согласие на использование интервью в научных и гуманитарных целях, ему также был отослан полный транскрипт интервью, которое было транскрибировано Ольгой Никитиной-Ван Бестен, ассистировавшей мне при проведении интервью, заботясь о технике. Во время интервью, которое потребовало от нас всех большого душевного напряжения, наш рассказчик иногда смеялся, чаще плакал, иногда повисали тяжелые длинные паузы. Эта была действительно биографическая работа, понимаемая не только как концептуальный термин [Fischer-Rosenthal, 1995], но и как физический труд. За статьей следует текст интервью с Ароном Зусьманом с небольшими сокращениями и минимальной редакторской правкой, сохраняющей стиль речи нашего рассказчика. Текст разбит для лучшего понимания рубриками, связанными с поворотными моментами биографии. С нашей точки зрения, он представляет собой «документ жизни» [термин Plummer,

1983], который этически не подлежит фрагментации в целях иллюстрирования пассажей исследовательской мысли, и он должен быть воспринят целиком.

Разумеется, такое интервью вряд ли возможно без частичной идентификации с рассказчиком, вживанием в рассказываемый опыт, неподдельный интерес вызывают этнографические сцены лагеря как экзистенциально пограничного пространства. Соответственно обратный процесс возвращения себе идентичности исследователя становится этически нагруженным, и предварительные договоренности с респондентом о копирайте, перспективах использования, наших обязательствах параллельны этим возникающим сложностям. Собственно, тот факт, что интервью «пролежало в столе», скорее, «провисело» в памяти компьютера, три года, говорит о том, насколько психологически трудно подойти к его анализу. Да и нужен ли анализ? Как мы знаем, Фонд Спилберга на этот вопрос отвечает отрицательно. Усилия наших немецких коллег из Института истории и биографии в Хагене в проекте по биографиям узников Майда-нека целиком и полностью ушли на архивирование этих драматических историй жизни. Очевидно, что биографии людей, чья социальная история поставила на грань существования, все же нуждаются в социальном комментарии и во введении в гуманитарный оборот. Мера и рамка анализа, разумеется, варьируются.

Если включить режим «холодных очей»<sup>1</sup>, назвать рассказчика Арона Зусьмана информантом или респондентом, переключить внимание на организацию текста и меру его нарративности/описательности, смену и последовательность тематизаций – на макроуровне текста, а также на микроуровне – обратить внимание на конструкты нарративных пассажей, их занимательность, почти в стиле хасидских притчей, – то, разумеется, мы можем попытаться ответить хотя бы на один вопрос. Он важен с точки зрения интерпретации связности/когеренции биографии, – насколько наш респондент нарративно, но, с вероятностью, и реально в жизни, смог решить проблему восстановления целостности своей биографии, насколько возможной на его примере стала контртраума? Определенным маркером в нарративных стратегиях, которые служат показателем связности и восстановленной целостности биографии, является то, что в рассказе о времени перед войной рассказчик повествовательно выстраивает именно те биографические нити, которые могут быть подхвачены вновь и после войны.

<sup>1</sup> Брацлав был захвачен немцами 22 июля 1941 года, за это время в Брацлаве погибло 1840 евреев В еврейском концлагере смерти, прозванном самими узниками «Мертвая петля», села Печора Шпиковского района, были согнаны 40 тысяч евреев с местечек Винницкой области- Брацлава, Могилева - Подольского, Тростянца, Ладыжина, Тульчина и других. Кроме этого, сюда же попала часть евреев, депортированных из Бессарабии, Буковины, Румынии. Лагерь находился на границе румынской и немецкой зоны оккупации. Контролировался лагерь румынскими полицейскими. Холод, голод, эпидемии тифа, туберкулеза, дизентерии сделали свое дело. В отличие от немцев, которые иногда входили в лагерь с целью расстрела людей, румыны морили людей голодом, холодом и болезнями. К моменту прихода Советской армии в живых в лагере осталось не более 300 - 400 человек [см.: Вишневецкий, 2007].

<sup>1</sup> Метафора процедуры остранения, с введением профессиональной терминологии, позволяет контролировать переживания исследователя.

С чего начинается свой рассказ Арон Зусьман? С упоминания раввинов Брацлава, задающих с первых фраз морально-статусную высоту<sup>1</sup>, которая становится некоторым ориентиром для описания историй выживания, противостояния, взаимопомощи, духовных, социальных и профессиональных карьер (история деда, ходившего в Иерусалим, раввина, остановившего погромщиков, кузнеца, победившего в соревновании с нацистом, отца, честно ждавшего своей очереди на экзекуцию, бабушки, знаменитой борщами). В конце рассказа проявляется статус публичного человека, заслужившего к себе внимание активностью на поприще меморизаторской деятельности, правда, отметим, в ключевых пассажах виден и предел этого внимания к нему и сложный сюжет денежной компенсации.

При чтении нарратива Зусьмана становится ясно, что его социальные амбиции, отличная учеба и мотиватор реванша за испытанную дискриминацию в школе позволили ему овладеть престижной профессией, которая выводила его в крепкие средние слои, если не элиту, советского общества. Таким образом, возникает содержательно закольцованный фрейм всего рассказа, внутри которого психологически и нарративно создается возможность вербализации тяжелейшего биографического опыта. Против ожиданий (вспомним исследования Г. Розенталя по биографиям Шоа, в которых упоминаются сложности вербализации и нежелание обращаться к пережитому) наш респондент сам изъявил желание быть выслушанным. Кроме того, контекстуальным фоном времени интервьюирования выступала кампания по выплате компенсаций жертвам войны, депортаций и лагерей, что предполагает институциональную рамку дискурсивного возобновления опыта в рассказе. Наконец, на выставке, в ситуации знакомства, наш рассказчик испытывает вновь столь хорошо знакомую политику пренебрежения: отсутствие в экспозиции темы Холокоста. По совокупности, эти факторы способствовали, на наш взгляд, тому, чтобы нарративно встроить пережитый опыт в целостный рассказ о жизни, биографию<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Нусик Янкив Бэр Зусьман – дед по линии отца – меламед в иешиве (учитель в религиозном учебном заведении, предназначенном для изучения главным образом Талмуда), кантор (музыкальный руководитель, регент и сочинитель музыки, исполнитель религиозных текстов).

<sup>2</sup> Военные эпизоды им транслировались не раз, я встречала журналистское с ним интервью, в котором звучал знакомый мем «стекающих с екатерининских лип детских мозгов» [Скрипач из Брацлава, 2008]. Но задача описать жизнь в целом, с жизнью до войны и после, не лимитированная по формату, ставилась перед ним впервые.

Поскольку для нашего рассказчика важным оказался паттерн этнически кланового и семейного поведения и ориентации, воспользуемся пониманием функций семейной памяти у французской исследовательницы направления клинической социологии Анн Мюксель [Muxel, 1996]. Она выделяет три основные функции — передача/трансмиссия, «возврат к жизни» (можно перевести и как ревитализацию) и рефлексивность. Нас интересует в данном контексте функция передачи, которая, как своего рода «учебник жизни», отражает

настоятельную потребность, мобилизующую память, чтобы восстановить историю индивида в целом, состоящую из генеалогических и символических связей, которые объединяют его с другими членами семьи, свою принадлежность к которой он осознает [Muxel, 1996. P. 14].

В этом смысле само содержание семейного мемората Арона Зусьмана через упоминание персонажей и связанных с ними семейных историй обнаруживает свойственные клану жизненные сценарии, прописывающие ценностно окрашенные модели поведения, успешные/неуспешные стратегии выживания, брачный выбор, пути поиска профессии и социальной мобильности. Поскольку лишения, опыт дискриминации испытаны несколькими поколениями и транслируются потомкам, наследуется и способ их преодоления.

### Список использованных источников

Альтман И. Мемориализация Холокоста в России: история, современность, перспективы // «Неприкосновенный запас» 2005, №2-3(40-41).

Амихай И. «Открыто, закрыто, открыто». Тель-Авив и Иерусалим: «Шокен», 1998. С. 173–177.

Дубин Б. Что остается от Аушвица. Архив и свидетельство. Эл. ресурс: <http://www.polit.ru/research/2009/03/26/agamben.html>.

Вишневецкий А. Шесть веков еврейского Брацлава // Новости недели. Приложение «Еврейский камертон» 22.03.2007 // [http://alvishnev8391.narod.ru/Evreyskiy\\_Braclav.htm](http://alvishnev8391.narod.ru/Evreyskiy_Braclav.htm).

Здравомыслов А.Г. Тройственная интерпретация культуры и границы социологического знания // Социологические исследования, № 8, 2008. С. 3-18.

Рожественская Е. Нарративная идентичность в автобиографическом интервью // Социология: методология, методы, математическое моделирование, №30, 2010. С. 5-26.

Руткевич А.М. Психоанализ, история, травмированная «память» // Феномен прошлого. Отв.ред. И.М.Савельева, А.В.Полетаев. М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2005. С. 221-250.

Рюзен Й. "Утрачивая последовательность истории" (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) – В. "Диалог со временем". Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. М.: Едиториал УРСС, 2001. С. 8-26.

Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания / Ред. Л.П. Репина. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38-62.

Скрипач из Брацлава, 01/23/2008. [http://old3.rusrek.com/ru/newspaper/article/4991/skipach\\_iz\\_braclava](http://old3.rusrek.com/ru/newspaper/article/4991/skipach_iz_braclava).

Франк С. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. /Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. М.: Изд. Группа «Прогресс-Культура», 1994. С. 489-583.

Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.

Fischer-Rosenthal W. Schweigen, Rechtfertigen, Umschreiben. Biographische Arbeit im Umgang mit deutschen Vergangenheiten // W. Fischer-Rosenthal, P. Alheit (Hgs) Biographien in Deutschland. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. S. 142-87.

Nikitina O., Rozhdestvenskaya E., Semenova V. Women's Biographies and Women's Memory of War // Hitler's Slaves. Life Stories of Forced Labourers in Nazi-Occupied Europe / Edited by Alexander von Plato, Almut Leh, and Christoph Thonfeld Oxford-New York: Berghahn Books, 2010. P. 273-284.

Muxel A. Individu et Mémoire familiale. Paris: Nathan, 1996.

Plummer K. Documents of Life. An Introduction to the Problems and Literature of a Humanistic Method. London: Unwin Hyman, 1983.

Roettgers K. Die Erzaehlbarekeit des Lebens // BIOS. 1 (1), 1998. S. 5-12.

Rosenthal G. Erlebte und erzählte Geschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 1995.

Schuetze F. Zur linguistischen und soziologischen Analyse von Erzaehlungen // Internationales Jahrbuch fuer Wissens- und Religionssoziologie, Bd.10, Opladen:Westdeutscher Verlag, 1976. S.7-41.

## Интервью с бывшим узником концлагеря «Мертвая петля» Ароном Зусманом

---

Интервьюер: Елена Рождественская

### Детство

Я родился... городок такой, Брацлав, Винницкая область, Украина. Брацлав был славен своими раввинами, э... ребе Нахман и ребе Цадик Нусик. Вот... Нахман умер в Умани, а Нусик похоронен на Брацлавском кладбище. И несмотря на многочисленные погромы петлюровцев, деникинцев, гитлеровцев, местных полицаев, и так далее, эти могилы остались нетронутыми. Настолько эти люди были святыми, что ни один бандит, ни один деникинец, петлюровец, полицай – никто не притронулся, никто не осквернил этих могил (вздых). Все-таки, Бога боялись (пауза).

Ну, родился э... в семье, хм, мой прадедущка был царский солдат, отслужил двадцать пять лет в царской армии, потом вернулся в Брацлав – ему уже было пятьдесят лет, и впервые женился он в пятьдесят три, вот, на старой деве, которой было двадцать пять. Когда прадеду исполнилось семьдесят пять лет, жена умерла, оставив девять человек детей. И он пришел в синагогу, плакал, и что ему делать, потому что младший совсем маленький, но они сказали: «Тебе придется жениться». Вот. Найдите, говорят, вдовушку, а тебе не положено, потому что принадлежал к касте, который мог жениться только на девушке. И ему община нашла снова девушку, старую, конечно, двадцатипятилетнюю.

А мой э... дедушка родился когда...через два месяца после смерти прадеда, прадед умер где-то за сто лет. Вот, поэтому мой дедушка был назван в честь своего отца, был Аарон Аронович. У нас, у евреев, за родителем, только за мертвым, имена дают, за живыми не дают никогда. И, естественно, детей было много детей второй жены, и последних два мальчика стали кузнецами, потому что куда-то определить надо было, чтобы они стали кузнецами. Хотя, царь рассчитался с моим прадедом более честно, чем сейчас рассчитываются, э... он получил... он мог получить землю и быть помещиком, не смотря на то, что он еврей – евреям же землю не разрешали, при царе нельзя было, только тем, кто отслужил в царской армии, они имели право на землю или деньги.



Арон Зусман. Фото с сайта [http://www.solidarnost.org/thems/obshestvo/obshestvo\\_5703.html](http://www.solidarnost.org/thems/obshestvo/obshestvo_5703.html)

Он взял деньги. Дед был кузнецом. Единственное, что он мог заработать – это каждому ребенку из родившихся, была традиция, надо было купить серебряную ложку. Когда, в девятнадцатом году налетела банда, стали выбивать дверь. А что можно взять у кузнеца? Пол был глиняный... вот, крыша была соломенная, стены были мазаные. Дом стоял не где еврейские дома, а в слободе староверской русской. Дети ничем не отличались от окружающих русских, были семья, был дед с красной бородой, а дети были все блондины с голубыми глазами и так далее. Ну, тем не менее... Что вы можете взять у нас, кроме жизней? Открыли дверь, зашли бандиты. Один подошел к печке, куда мама со стола моя закинула серебряные ложки, больше ничего не было. Открыл, вынул серебряные ложки и ушел. Они опытные были, они знали, у кого что можно взять. Ну, этих рассказов без конца, что творилось, как гонялись, как убивали. Как один побежал в кузнецу, к деду, дед от него убежал вокруг дома. Все попрятались. Мама спряталась на чердаке, услышала крики. Тот кричит: «Стой, мужик, я в тебя стрелять буду!»

Ну, детство. Отец мехами занимался, шкуры выделывал сам, шапки шил, кепки шил, в общем. Ну, была у него мастерская, были у

него ученики, там, модно было иметь учеников, подмастерьев. Вот. Учил на свою голову, понимаете... Потом он стал полуслепой, так клиенты шли, а они кричали: «что вы идете к нему шапки шить, он же все на ощупь, он детей делает на ощупь, он шапки делает на ощупь», его ученики, которых он выучил. Ну такая жизнь... Потом пришли советская власть, уже укрепилась, и... заставили его идти в артель.. Сам покупай материал, сам шей, и так далее, сдавай в налоговую, и сдавай туда, и плати за это. Все швейные машинки, все свое он вынужден был понести в артель.

Каждый раз менялась власть... Как-то ему удалось себе пошить красивую меховую шапку. И вот, отступает Котовский полк, уходит из Брацлава. Один из них на лошади возвращается, на боевом коне, заходит в дом, и: «Давай твою шапку». Дает старую шапку. «Нет, ты очень хитрый жид. Ты дай ту шапку, такую красивую отдай». Отцу жалко, он так мечтал о ней, понимаешь или нет? Ну, если бы это был петлюровец, деникинец, еще какой бандит, но это же – красные, считай, котовцы! Тот выгащил шапку и уже занес. И тут задняя дверь открывается, и мамин старший брат заходит. Первым делом, что он сделал – он носком сапога под коленочку, немножко задел. Этот, боевой котовец, сразу упал и описался. Вот. А дядя, дядя Ёнтель, он был участник Первой мировой войны, и ему пришлось участвовать в Брусилловском прорыве. Когда он вернулся с фронта, он притащил с собой станковый пулемет, который их спас однажды от банды, этот пулемет. Так дядя говорит: «Вставай, ты ж котовец, ты ж красноармеец считаешься. Вставай! Чего ты разлегся? Чего ты хочешь от мужа моей сестры?». «Пусть он мне шапку даст. Видишь, какая у меня шапка? А я же в каком полку служу?». Ну, он говорит: «Ладно, старую шапку мы тебе дадим, и катись отсюда». Дали старую шапку, и он ушел. Так что приходилось и от белых, и от зеленых, и от красных.

Ну, те годы страшные. После революции тогда была самооборона<sup>1</sup>. И заставляли людей дежурить ночью, вдруг прибегут белые или банды. Безоружных поставили на одной дороге двух евреев, на дру-

<sup>1</sup> Первый погром в годы гражданской войны состоялся в Брацлаве в 1918 году, когда украинцы из ближайших сел грабили еврейские магазины. С. Петлюра, правивший тогда в Украине, обещал принять меры к немедленному прекращению погромов и разрешить евреям организовать специальные дружины для охраны еврейского населения, но ничего реально не сделал. Тогда сами евреи начали создавать еврейские дружины самообороны, сформированные из евреев-солдат, служивших в 1914-1917 годах в русской армии во время Первой мировой войны. Такой отряд еврейской самообороны был и в Брацлаве, и он помогал в спасении евреев от погромщиков [[http://alvishnev8391.narod.ru/Evreyskiy\\_Braclav.htm](http://alvishnev8391.narod.ru/Evreyskiy_Braclav.htm)].

гой дороге – еще пару евреев, и так далее. А отец плюс еще ко всему слепой. Так напарник его слышит – лошадь по каменной мостовой скачет. И он говорит моему отцу: «Отодвинься немножко в сторону, с дороги, сейчас задавит тебя копытами». А отец: «Мы же поставлены тут дежурить! Надо спросить, кто идет!» Ну, вот вышли они и спросили: «Стой, кто идет?» И вот этот самый всадник накиннул на них аркан и двух евреев потащил к Народному Дому (с усмешкой). Вот. Мать лежит, лежит, мужа нет дома. И вот, значит, она где-то часа в три натягивает на себя какую-то дерюгу и идет искать мужа. Его на посту и след простыл. Она слышит, у народного дома – крики, шум. И она потихоньку, под забором, чтобы не выглядывать, чтоб не заметили. А там уже собрали всех дежурных со всех улиц, евреев всех этих, самооборону, их всех собрали, и секут их. И уже подходит очередь моего отца. Мать вытащила из забора штaketину, сделала дырку, и кричит ему: «Гриша! Ползи ко мне!». Он говорит: «Моя сейчас очередь». – «Так пропусти ты эту очередь! Иди ко мне!» А у него страх такой был, что всех бьют, он тоже должен пойти, его ж очередь. Она говорит: «Ползи ко мне! Тебя если побьют, так кто детей будет кормить?» (Короткая пауза, вздох) И, в общем, он выполз. У неё ж женский, материнский инстинкт, сколько раз она вот спасала, и её братья спасали моего отца...

Маму звали по-еврейски – Голда. Голда Зусман. Девичья фамилия Барсилловская. Ну, жили бедно, потому что для того чтобы пошить шапку, или кепку – это надо же иметь материал, а материал достать невозможно было. Это надо было купить старье, перелицевать, переделать, ждать, когда кто-то купит, и платить налоги. Если за дом вовремя налог не сдашь – это Сибирь. Или враг народа, или ещё что... Налоги, хочешь не хочешь, надо платить. И за оборону платили... Жили очень плохо, а моя старшая сестра, она пошла в тринадцать с половиной лет в фельдшерско-акушерский техникум в Тульчине. Я родился в тридцать седьмом году. И она через полгода закончила. Устроилась в больницу. Её взяли операционной сестрой. Её уважали. То кусочек мыла завхоз утром, в шесть часов утра, занесёт через заднюю дверь; то буханку хлеба занесёт; то выделили отрез, уже второй сестре пальто пошили. То есть открыли глаза уже, потому что кто-то стал работать, кроме отца.

Мать не работала...Четверо детей...И потом как она не работала, она всё делала, отец же был слепой, она же ему всё делала, он только всё правильно, а так руками же щупала, командовала, фактически она же все. (Вздыхает). Ну, перед войной открыли глаза уже... Старший брат десять классов закончил, вторая сестра девять классов закончила – тоже уже помогала в доме, один я маленький был. В общем, у них жизнь началась нормально, уже жизнь началась (Вздыхает)...

## Война

Ну, потом началась война. Я помню, потому что все бегали, все кричали...(Пауза), все сновали взад-вперед, толпы народа... (Пауза). И на второй день сестру взяли на фронт. И я помню этот парк возле школы. Там была церковь, вот в этом парке... Ее разбомбили. (Слезы, пауза). И все плакали... (Пауза). «Дед, ну скажи честно, ты клянешься?.. Ты меня не оставляй (Пауза)». «Я вернусь...». И все, ушел... (Слезы, пауза). С фронта вернулась одна уже сестра. В форме. А дядя... Дядя, его звали Шуйка по-еврейски... Бахилловский. Он жил в Тбилиси, работал кузнецом на военном заводе. Снял с себя бронь, и где-то под Москвой погиб. И где его могила и что... Ничего мы не знаем. (Пауза).

Вот. Потом двоюродный брат, Яков Бахилловский погиб под Будапештом. Двадцать первого января сорок пятого года, полписьма написал, а полписьма – уже товарищи дописали. Командир батареи был. Его каждое двадцать первое января каждого года ранило тяжело, вот... Какой-то страшный день для него был двадцать первое... И в сорок четвертом году он прошел недалеко от Брацлава и не зашел. Подумал, что вообще никто не остался. (Пауза, вздыхает). И потом, когда он узнал, что я – живой (Слезы)... Он очень плакал... (Пауза). Вот... Я должен съездить на его могилу (Шепотом).

Отец его был кузнецом и работал восемь километров от Брацлава, там село Вененки. Его очень любили украинцы, в общем, потому что он был классический кузнец. Спокойный, выдержанный, сам заплатит, сегодня нет – потом придет. Он с людьми очень дружил. Был очень крепкий, но не очень красивый. Их двойня была: один брат был очень красивый, а он – вот такой. На бабушку был похож, такой нос у него был – картошкой. Тот брат уехал в тринадцатом году в Америку. (Пауза). Думал вернуться, а потом началась Мировая война, он так и остался в Америке.

А у него жена была такая незаметная женщина, а две дочери – красавицы. Никому не отдавал (Слезы)... Немцы жену и двоих дочерей забрали в Печору, в концлагерь. А у дяди был свободный вход и выход в концлагерь, в селе им пользовались. Когда не надо, то староста его отпускал в концлагерь. И вот, у немцев был какой-то праздник, и они устроили соревнования. Немецкий кузнец и еврейский кузнец. Надо сделать замок и ключ от замка. И ты должен чужой замок открыть, кто быстрее замок сделает, кто быстрее его откроет, чужой замок. Ну, дядька сделал большой замок, грубый. А тот сделал интеллигентный, красивый замок, аккуратный немец был. Ну, за две секунды дядя ему открыл замок, а он этот замок открыть не мог никак. Ну, а комендант говорит, что немец слово должен

держат, что хочешь – я все исполню. Он говорит: «Дай мне аусвайс – забрать семью из Печоры, из концлагеря, ну, чтоб вот в это село, и чтоб меня тоже не гоняли туда в Печору. Тем более, украинцы все просят». Пожалуйста, выписал ему аусвайс. Дядя пришел в одни ворота. (Пауза). А семью вывезли на машинах немцы в другие ворота. И все.

(Шепотом). Кто теперь может установить, случайно ли? (Пауза). Он потом пошёл у хозяйки что-то покушал, ему стало плохо, она только утром вызвала, немцам доложила, что этот плохой стал. Они вызвали немецкого врача, он выругался, говорит: «Почему ты вчера не вызвала его?». Всё. И от целой семьи никого не осталось (Шёпотом).

### Депортация

Наша улица была возле базара (Пауза). Центр. Окружили и в гетто. Всех погнали на работы. Мама затопила печку, приходит немец, зовет на работу в детский дом, там у них штаб. Она: «На кого я это оставляю? На кого я ребенка оставляю, тут печка», – говорит. «Ну и пусть он сгорит вместе с печкой. Иди, работай! Пока я тебя не убил». Пошла работать. (Пауза). И вот приходит один здоровенный немец, злобный...И говорит: «Это у тебя ребёнок остался?». Говорит: «Да, у меня». «Вот это, вот это, вот это, вот это помещение, и вот это, а вот это окно последним будешь мыть. Ты через него выпрыгнешь, и если кто увидит, будет кричать, стрелять – ты иди. Не останавливайся. Убьют – убьют». Ну, она так и сделала. И дошла живая. Вот. Потом комендант пришёл. Принёс какие-то продукты и говорит. Это уже на второй день, что ли, и говорит: «У тебя, – говорит, – печка всё время горит. Вот приготовь, я приду обедать». Это в час дня, или в два часа... «Что б всё было на столе, аккуратно, чисто». «Да, всё будет чисто»...Она всё приготовила, накрыла. Приходит немец, минута в минуту. Сел, она подаёт (Вздых). А он сидит, сидит, потом как зарёт! Она испугалась: «Может, что не так, может, не вкусно, может, вы боитесь, что я вас отравить хочу, в чём дело?» «Почему все не садитесь за стол, что я мало продуктов принёс?» Сели за стол. Отец нашёл где-то заначку, бутылку водки, поставил. На второй день он рассказывает: «За вашим сводным братом охотится мой помощник». Вот, вроде как австрийцем был, не знаю. «А как охотится?» «Вот тот идёт по улице, а он идёт ему в затылок, и если тот оглянется и испугается, он его застрелит. Если не испугается – ничего он ему не сделает, а если испугается, он его застрелит. Это у него хобби такое» (Пауза). Прошло какое-то время, недели три... потом приходит обе-

дать, ставит бутылку: «Сегодня праздник!». «А что случилось?». «А я, – говорит, – его на фронт определил. Пусть там убивает!» (Пауза).

Ну, потом через день, через два решили, что слишком много площади у евреев, решили сузиться, в одну или две улицы всех, пять тысяч человек. В центре, местечко там, возле базара там была тюрьма, знаменитая Брацлавская тюрьма, и две улицы вокруг тюрьмы – туда сбили всех, согнали. Вот, в одной комнате могли и три семьи, и четыре семьи, кто как. И там в одном доме жили племянники моего отца, так они нас в свою комнату пустили. И уже в этом суженном гетто не было ни одного колодца (Пауза), не было воды. Если хочешь куда-то выйти – значит, дай золота (Пауза). Самые страшные были полицаи, и страшнее ещё немцев были. Украинцы, местные. А кто были? Привозные, что ли? Меньше всего в полицию пошли русские, которые старoverы, это ведь никуда не денешься. Вот. А эти были самые страшные. Свои соседи, свои случники, иногда дальние родственники (Пауза). Потому что были же смешанные семьи, Там даже рассказывали, одна стала готовить, ну, что было, очистки картофеля, и так далее, и стала какой-то суп варить, а воды нету. Возчик едет из тюрьмы с бочками на лошади. Она ему кричит: «Эй, ты! Дай воды! Да же ж дивно – хай гуде на дно, абы юшку доляти!» Вы понимаете? Он кричит, что это говно, а она думает, что «на дно», что у него мало воды там, правильно? Хороший, хороший смех. (Пауза). Да...

В гетто попали я, сестра вторая, сводный брат, бабушка, тётя, ее трое детей, папины племянницы и вот этот дядя-кузнец, с женой, с двумя дочерьми. Огромная семья, у деда было четырнадцать-пятнадцать детей, но были же и двоюродные, и с той стороны, и с той стороны, вот так. Двоюродные сёстры мамы были тоже, с семьями, мужья на фронте, а семьи были. Вот (Пауза).

Немцы заняли Брацлав меньше, чем через месяц от начала войны, быстро заняли. Они уже были в Брацлаве, а наше радио кричало, что их, немцев уже под Берлином бьют и их уже гонят, за границу выгнали, а они уже в Брацлаве (Пауза). Вот. (Вздых). Ну, конечно, только они вступили, сразу начали хватать не наших евреев. Ну, тех, которые бежали от них, а попали к нам. Вот, они их сразу выискивали, потому что польские евреи были богатые. Наши уже были ободраны советской властью, а у тех ещё были драгоценности, золотишко было, у кого что. Вот. И попала в облаву моя вторая сестра. Их в подвале держали в центре Брацлава, напротив Народного Дома, это дом был завуча школы. Вот. Огромный подвал с двумя дверями: на улице одна дверь, и в доме вторая дверь. И глухонемой еврей-жестянщик, наш сосед, он узнал и посмотрел, кто сторожит из полиции, и он, значит, где-то что-то достал, там, хлеб, водку, какие-то

марки, прибежал и заплатил потихоньку, и выпустили мою сестру оттуда (Пауза). Он спас мою сестру. Вот, глухонемой...

Что я помню из того времени? Помню, когда отступали наши, и все бежали (Пауза). Это ужас! И какой-то солдатик катил сорокапятимиллиметровую пушку, и вот он один остался и стрелял по немцам. И ему говорили: «Беги! Все ж убежали, беги!», а он говорит: «Ну, я ж один пушку не потащу на себе...и снаряд надо выпустить...». Я помню, как бежали в дядин дом, чтоб в подвале спрятаться от огня. И я помню щетину у отца, пули над ухом. Вот мы добежали до подвала, и нас не убили.

Вот этот момент я помню и потом перед Новым Годом, где-то тридцатого декабря, всех погнали в Печору. Выстроили всех от мала до велика, кто не мог ходить – расстреляли на месте, штыками кололи (Вздых). Сестра хотела убежать, а возле неё шёл полицай, который сидел девять лет с ней за одной партой. Девять лет. Она и задачи ему решала, она немецкий за него. «Ванька, я за тем домом убегу, в тот проулочек». «Я тебе, - говорит, - убегу! Видишь, какой у меня штык...Я тебе под юбку врежу, и до самого горла достану». (Пауза). Не чужой, сидел за одной партой! (Вздых). Вот. И погнали до какого-то села, в свинарнике, на грязи, на фекалиях. Туда закинули, с открытыми окнами, дверями. Там переночевали, а зима вообще была страшная, тридцать градусов мороза. Они говорили так: «Вы можете с собой взять, но вы же ленивые евреи, вы же не хотите тащить, вам же тяжело! Вам всё время тяжело! Даже свои вещи тяжело-то! Мы вам дадим телеги, мы пойдём вам навстречу, вы ж наши земляки...». Дали телеги, люди положили свой скарб на эти телеги. И... (Вздых)...вот липы русские, екатерининские, в три-четыре обхвата, три-четыре человека должны обхватить эти липы (Вздых). У кого крепче мозги, у евреев, или у этих лип кора? Брали детей за ноги (Звук ударов по столу), и головой об эти липы, мозги текли по дереву (Вздых). И, когда очередь дошла до меня, мама металась, куда меня деть...И на одной телеге с вещами ехал полицай. Метра два ростом, дубина здоровая...Он был придурочный, а отец у него был богатый и очень работающий. И дружил с моим отцом его отец, и всегда все над ним смеялись: богатый, красивый, крепкий, но дурной! Никто за него замуж не хотел идти. Вот. А мужик, дурной не дурной, а баба-то нужна же, и вот он бегал по селу ещё больше, девки смеялись над ним и всё. Отец его деньги давал, чтобы какая легла с ним, даже за деньги никто не хотел. В общем, начался голод, там какая-то девушка умирала, ее отец говорит: «Ну и что ты тут будешь помирать? Ещё день-два, ты умрёшь. Давай я тебя выдам замуж: дурной, но хлеб будет». И она вышла за него замуж.

И вот моя мама вдруг видит его: «Ванька, хватай!» и кинула через колонну меня к этому Ваньке. Дурной-дурной, поднял вот это самое тряпье, что он вёз на этой телеге, и кинул меня снизу, сверху накрыл и посыпал табаком. Немцы кинули собак, а там – табак. И всё. Но немцы есть немцы, полицаи есть полицаи, вырубили дерево и по спине дали маме. Она стала горбатой после этого (Слёзы). «Ты об Ароне позаботься!». Два дня шли в эти Печоры, когда добрались до Печор, ворота, телеги ушли в одну сторону, а людей загнали в этот... Всё имущество ушло, полицаи меж собой поделились...Меж собой, с немцами – всё разделили. И всё, загнали. Там до революции было имение Потоцких. Кого в склеп, кого в подвал, потом, там были ямы такие для вина, подземелье везде, где только какой сарайчик, какая уборная, везде всё забито было людьми. Ни ногу поставить, ничего. Мы попали в подвал, там были трубы вот эти, отопление. Показывают страшные вот лагеря, в Германии, вот тут вот нары, трёхъярусные, а где ж эти нары у нас были? У нас нар не было. (Пауза). Люди лежали как селёдки в бочке. Вот так лежали люди. Вот если весь ряд повернётся, тогда можно повернуться. На голом цементе. Были люди, которые давили своих собственных детей во сне. (Вздых). Моя бабушка год продержалась на этом цементе. Никогда она не жаловалась, ничего, говорила, если б немножко соломку постелить, так она бы ещё годик прожила бы. Это вот человек, у которого пятнадцать детей. Кушать не давали. Вот, блокадники обижаются, что им сто грамм - сто пятьдесят грамм хлеба давали, что у них холодно было в доме (Пауза). Воды не было, то есть двести ступенек с чем-то вниз, с горы к Южному Бугу. Чтобы пойти за водой, надо было найти какую-то ценность да сдать этим полицаям, чтобы тебя выпустили, а на противоположном берегу реки были немецкие казармы, немцы очень любили, когда человек набрал воду, поднялся на самую последнюю ступеньку, и вот они целили в дно ведра, и она выливалась. Они хлопали (Хлопает). Люди затыкали это дно, и кулаком, и пальцами, и ещё, там, в шапку набирали эту воду, что бы хоть что-то осталось. Да. (Вздых). Зимой, значит, снег выпал. Значит, чтобы растопить снега, нельзя было найти чистый кусочек снега, потому что везде было фекалии, везде моча.

Сколько людей продержалось? Осталось где-то из семьсот восемьдесят с чем-то человек восемьдесят два человека. За несколько месяцев до освобождения немцы угнали всех мужчин и подростков, по четырнадцать-пятнадцать лет, всех забрали! Последними они забрали уже женщин и девочек. И мою сестру тоже. И (кто остался) решили, что одновременно убегут четыре человека в разные двери, там четыре двери, может, кто-то останется. Все убежали, всех рас-

стреляли. (Пауза). Моя сестра бежала к ступенькам, к Южному Бугу, к обрыву бежала. Пришёл немец и говорит: «Аусгемахт, аусгешоссен», всё. Мама упала, била себя кулаками по голове, а я плакал. А что сделаешь? (Слёзы). Эти трупы собрали, куда-то закинули. Ну вот, если рассказывать, то это год надо сидеть-рассказывать (Пауза).

А воспоминаний полно. Что можно сказать, когда все, в огромных этих палатах мужчины, женщины, немые, грязные. Опыты у нас делали, что-то дали двоюродным сёстрам, племянницам моего отца, они были две красавицы...(Вздых). Перед тем, как нас выгнали из Брацлава, они вывели мою маму в сад, мы были у них в доме, в гетто, и говорят, что под этим деревом они закопали золото семейное, они были из богатой семьи. В автобиографии Павки Корчагина есть электростанция Зусмана, это был моего дедушки брат. Он её построил, не бедный был. А дедушка ходил в Иерусалим и вернулся обратно. И он ж ходил с очень большой группой людей, из украинской православной церкви, был костёл у нас польский, знаменитый Брацлавский костёл, это было воеводство когда-то Брацлавское, так и оттуда пошли, и с русской старообрядческой церкви тоже пошли, ну и евреи пошли, да? Вот. Из всей этой компании живой вернулся мой дедушка, хотя он был не самый крепкий, и не самый сильный, и самый бедный из этой компании. Но он единственный вернулся живой домой, вернулся, принёс святыни, и в украинскую православную церковь, и в русскую, старообрядческую, и в католическую, в костёл принёс, ну и в синагогу принёс. Вот. После этого считался как святой человек. Умер он, когда моему отцу было шесть лет, его отец умер, он был учитель в еврейской семинарии, иешиве, кантор, пел очень хорошо, очень хорошо знал все книги, знал все еврейские законы, мог выписать рецепты на латинском языке, знал много языков. И его имя во многих синагогах было записано, Нусек Янкенберг. Вот. А бабушка, его жена была около двух метров ростом. Вот. Она была из двойни. Ее мать рожала, и все умирали дети. Очень быстро все почему-то умирали (шепотом). И когда у нее родилась двойня (вздых), пошли к раввину, какое имя дать, чтоб не умерли дети. А раввин сказал: «Девочка будет Бобой, а мальчик будет Зейде». Боба – это бабушка, а Зейде – это дедушка. Сказал, детям дать такие имена, да? Зейде и Боба. Вот. Чтоб они дожили до возраста бабушки и дедушки, и так они и остались живы. В девятнадцатом году налетела банда. (Пауза). И бабушку разрубили напополам. Она через окно хотела убежать. И одним ударом шашки – напополам. И старшего сына, брата моего отца, тоже зарубили вот так. А за что зарубили? Она всю жизнь трудилась, кормила семью, пока он молился Богу, пока он ходил в Израиль, она кормила огромную семью детей, квасила огур-

цы, помидоры, капусту, гарбузы. У нее они были самые чистые, самые вкусные, самые хорошие. И вот... За что зарубить человека?! (Пауза). Поэтому, когда было пятьдесят лет бабе, я в Киеве тогда был, научная конференция, и мне дали тоже доклад сделать, я сказал, что это все не случайно. Опыт уничтожения евреев на Украине огромный и давнишний. Для них это было не новость. Немецкие эти законы там очень хорошо прижились, им дали свободу убивать, и они не раз убивали. И Богдан Хмельницкий убивал, и у Гоголя мы читаем, да? У Гоголя как – топят и режут, увечат евреев... И даже...

*И.: А в этом лагере, Печоры?*

Р.: Да...

*И.: Там заставляли работать? То есть, что...*

Р.: Значит, что делали. Заставляли, кто значит заставлял? Собирали, значит – все. Ты будешь все нужники с фекалиями в округе – все чистили евреи, естественно. Теперь, отбирали. Приезжали немецкие машины, тупорылые, здоровые. И немцы говорили: «Вы тут умираете, у вас нечего кушать, потому что вы ленивые. Вы где работать – вы ж не хотите» и так далее. «Но мы решили пойти вам навстречу. Вот. Записывайтесь на работу. Будем отбирать самых сильных, самых крепких, и чтоб не были ленивыми. И эти, у кого есть, чем подмазать, ну, в первую очередь на самые лучшие работы пошлем». Если кто спрятал еще золотой зуб – выдергивал, кто что мог. Один раз, моя тетья тоже полезла в это дело и втравила мою сестру. И она, с тремя детьми, и с моей сестрой уже на машине. Мама не хотела. И у нее был какой-то кусочек сухарчика. И она показала старшему сыну моей тети, моему двоюродному брату. Он был как зверь. Он мог за кусочек загрызть. Вот, голод. Вот он увидел этот кусочек, и свою мать хватает: «Идем, у Голды кусочек хлеба есть. Надо его съесть. Мы никуда не поедим, пока не съедим». А мама кричит и уже все заставлено у них, кордон. Так она показывает: «Сзади! Вокруг». И они ползком, ползком, ползком, вернулись. Машины ушли, все битком там, по двести человек, двести, как туда их только заталкивали, и все. Рядом, шестьдесят пять километров, ставка Гитлера. Ни один человек оттуда не вернулся. Увозили, где только можно было. Значит, строили дорогу по берегу Южного Буга, напрямую на Гайсин строили дорогу. Вот, потому что вот петля, вот через Брацлав дважды Южный Буг проходил. А они напрямую стратегическую дорогу делали. Винница была ставкой Гитлер, должна была быть в Полтаве, но Геббельс вычислил, что самой преданной будет Винница у него. Самое спокойное место будет там. И там сделали логово волчье. Да, Вольфшанце там сделали, так? Вот. Потом он заседал уже и в областной психиатрической больнице Винницкой, знаете

имени кого? Имени Ющенко. Ющенко был крупным психиатром, только не западник был. А она так и осталась, имени Ющенко. Вот, он там заседал. Потом он был в областной больнице, где лежал уникальный человек, еврей, костяной человек. У него только два-три пальца работали. Зубы были вырезаны, ну кость. Но он прочитал все книги со всей библиотеки в Виннице, он прочитал, этот костяной человек. Гитлер с ним беседовал. Гитлер запретил его трогать. Он остался живой, я с ним встречался после войны, в Винницкой областной психиатрической больнице. Он очень умный человек.

Ну, строили мосты, строили дороги, там же много есть гранитных разработок, карьеров гранитных. На всех карьерах вкалывали еврей. Ну, в самом Брацлаве там было гетто. Было два лагеря (пауза). В двухклассной школе был лагерь, и был лагерь в бухгалтерском техникуме, там же был детский дом, в нем было двести еврейских детей. Их расстреляли, в Южном Буге топили, расстреливали. Вот только сейчас, один из наших узников, брацлавчан, построил памятник этим двумстам детям Брацлавского детского дома... (Вздых). Да, строили мосты возле Херсона, возле Николаева, и так далее. И у нас был один больной, немножко чокнутый. Так он безобидный был, никого не трогал никогда. Ну, все над ним смеялись. Так он ходил по концлагерю и говорил: «Вот меня немцы заберут на работу, и я буду смотреть, смотреть, смотреть. И я увижу красных разведчиков, я их приведу, и немцев расстреляют, и приду в Берлин». Все приходили слушать. (Вздых). Ну, легче немножко. Ну, тот хоть фантазирует, но каждому же легче. И вот его фантазии оказались жизнью. Когда их пригнали в Молдавию, заставили рыть окопы, потом заставили рыть яму. Квадратную яму, все рассчитали, привезли баллоны с газом. (Вздых). Выроют, а потом их там всех отравят газом, засыплют и уйдут. И вот он рыл, рыл, и что-то впереди вот блеснуло. Ему показалось – красная звездочка. Он поднялся к немцам и говорит: «Разрешите мне в туалет сходить, потому что я ж еврей, вонючий. Вы ж извините, если у меня что-то выскочит, так это ж в Берлине вонять будет. Я так воняю, что батюшка от меня уходит на третью улицу. Вы мне разрешите выйти, чтоб вам плохо не стало». Они ему разрешили, посмеялись. Ну, видят, что сумасшедший. И он ушел и потихоньку пополз, пополз, пополз, пополз. И эта звездочка от него ползет, он за ними ползет. И потом они ему говорят: «Остановись, а то мы тебя сейчас расстреляем!». «Ну и хрен с вами, расстреляйте! Зачем вы будете меня расстреливать? Сейчас я вам все расскажу, как что... Может, сейчас этих немцев прикончим». Те: «Мы же в разведку, мы же не можем с ними связываться. Мы должны посмотреть и вернуться». «Ну и что, посмотрите, я вам все дороги покажу». В об-

щем, он дошел до Берлина. Он не знал ни страха, ничего! Он шел за всех! В Берлине погиб. Брат вернулся, а он погиб. Да (вздых)...

Ну, был у нас интересный случай, когда вдруг немцы решили проверить людей. И был какой-то эсэсовец проверяющий, и он ходил со стеклом и подымал людям головы.

*И.: А где проверял? В смысле, в Печорах?*

*Р.:* Да! Ну, в лагере! (Эмоционально).

*И.: В лагере...*

*Р.:* Ходил и... и проверял. Вот. Все тряслись, кого-то искал. Поднять глаза – самое страшное, помотришь в глаза – и все, тебя убивают. Взгляд и сразу вот так. И вот, он поднял одной женщине подбородок, посмотрел ей в глаза, развернулся и ушел. Вот. Эта женщина была исключена. Она сказала, что у них сын (слезы). И сколько я не писал, я нигде не могу найти, что за сын..

Дважды лагерь горел. Непосредственно командование, румынское и немцы, приходили и забирали кого надо, человек двести, им надо пятьсот человек, сколько надо. Сортировка шла не только в Освенциме. Сортировка шла везде. Вот. И вот когда лагерь горел, они меж собой начали ругаться. И сказали: «Давайте, освободьте лагерь, мы сейчас будем всех увозить. Всё, пусть горит!». Ну вот, кто вышел – вышел, кто не вышел – расстреляли. Через год был снова пожар, во второй раз сами потушили. «Если жиды потушат пожар – пусть живут! (Пауза). Если не потушат – расстреляйте». И вот цепочка от концлагеря к Бугу, и передавали вёдра по цепочке; жестянщики, кровельщики залезли на крышу и потушили. Потом румыны вообще ушли, пришли немцы, потому что нужны были переправы, вот.

И вот, значит, ночью немец заходит в палату, и возле дверей лежит там женщина. Он спрашивает: «Вие альт?». Она говорит: «Зехциг». «Зехциг? Зер гут!». Вот и занялся с ней, значит. На следующий день комендант уже знал. Ну, и они устроили спектакль. Выстроили весь лагерь, и устроили свадьбу этого солдата с этой бабкой шестидесятилетней, свадьбу (Шёпотом). А детям сказали, чтоб мы сочинили песню, что бы мы танцевали, как на свадьбе положено. Я помню, был у нас мальчик из Буковины, он очень толковый был парень, он песню сочинил. Собрали сколько-то там ребят, я тоже был в этом числе, прыгали, и как могли эту песню пели, нам разделили шоколадку. А мы же боялись, что мы отравимся, но голод не тётка. Мы съели, не было отравлен шоколад. Ну, были у нас игры, детские игры, мы ходили за стенкой лагеря. И мальчики скидывали штанишки, брали палочку, измеряли, у кого длиннее кишка, у всех же выпадение прямой кишки (Пауза). Если у кого длиннее, давали этому самому, что он победил, очистки от картофеля или что-нибудь так. Вот, очистки. (Шёпотом). Ну, а так вот полицай, и что? (Звук

ударов по столу). Сразу руки накладываешь (на гениталии), бьёт по черепу. Взялся за голову – он бьёт между ног. Кому рассказывать? Вся голова разбита. Там столько раз я получал. Я вообще не думал, что у меня когда-нибудь дети будут. (Пауза). Вот.

Ну, сестра убежала, отец убежал из концлагеря. Подкопы делали. Там уровень был где-то метр, полтора метра. Каменная стена окружала это всё. Потому что Потоцкий, он же не знал, что так будет. Так подкопы делали, и выползали. Оттуда-то выползали, но потом надо ж было прикрыть. А обратно – иди найди его! А уйти – как ты уйдёшь, если у тебя семья там осталась? Надо вернуться, хоть что-то принести! Так? Так, возвращаться приходилось через ворота: «Ты что это принёс?». В основном, они себе забирали эти полицаи, так? Двадцать пять шомполов – знаете, что такое? Один раз моя сестра получила пятьдесят шомполов. (Пауза). Двадцать пять она получила за то, что (Пауза) пришла, двадцать пять за то, что листовку принесла. Она когда шла, перед ней девушка-украинка шла и под камнем положила что-то и ушла. Ну, сестра думала, что, может, кусок хлеба положила, или что. Подняла камень – а там листовка. «Дорогие жиды! Танцуйте, празднуйте, песни пойте, молитесь. Немца под Сталинградом уже разбили. Ждите освобождения, терпите!». (Пауза). Принесла листовку. Ну... (Пауза, вздох). Принесли её в палату, а она смеётся. Мама думала, что она сошла уже с ума! Она говорит: «Что ж ты смеёшься?» «Мама, уже разбили их под Сталинградом. Скоро их разобьют. Видишь, как они издеваются надо мной, придёт им конец уже». Ну, решили с ней покончить. И кто-то сказал, что уже идут, патруль идёт в палату. Так, тряпки, какие были, мама на неё накинула, хворост на неё накинула, горшок с фекалиями там был – тоже сверху. Они пришли, кинули собаку, так, ей не понравилось, повернулась и ушла. «Во какая, – говорит, – уже убежала! Где спрятались?», – мать спрашивают. Да (вздох)... Вот. (Пауза).

В общем, каждый день что-то приносил, каждый день кто-то сходил с ума (шепотом). Отец, когда убежал, ну, он же к кому-то же ходил, с кем он дружил до войны, с кем имел общие дела какие-то и так далее, у кого ночевал, понимаете, кому он доверял, кому он одалживал, кто ему одалживал. И вот он пришел к такому человеку, которого он знал с раннего детства, и этот человек его ранил штыком. (Пауза). И потом он вернулся, видно было, что от него толку нет, и его выкинули на лечебную веранду. Зимой выкидывали туда, на эту веранду. Кто сколько часов проживет на этой веранде. Если дольше живешь, чем надо – так и добьют там же. Так его добились. И я помню, как с него снимали подштанники. А эти похоронщики были из Тульчина евреи. Я кричал: «Что же вы делаете, ему же будет холодно! Что же вы с него снимаете?». «А что, мы постираем и продадим. Кусок хлеба будем

иметь». А я – что отцу будет холодно. И я даже не знаю, в какой из братских могил он лежит. Там огромных шесть братских могил, и есть отдельно яма, где закопали людей живыми. Есть яма, где живыми... Вот. Это уже в лесу, а кроме того, где только не закапывали, мы не знаем всех мест, потому что у нас был один бальгула<sup>1</sup>, это человек, который ездил на повозке, ну, имел свою лошадь, занимался извозом. Он все леса знал, он все дороги знал. И вот их тоже повезли на работу. И он упросился, ему разрешили маленьких детей с собой взять на работу. Он был такой крепкий, здоровый, но грыжа была на колене, а так он был очень крепкий. И вот, когда повезли его, машина въехала в лес, то он увидел, что эта дорога ведет ни куда-то, а в тупик, значит, там уже яма готовая. Он понял. И он стал выкидывать из-под брезента своих детей. Присел на край машины, скинул штаны, и сказал, что вот пузо большое, чтобы немцы отвернулись, потому что ему неприятно. И потихоньку из-под брезента выкидывал своих детей, выкинул. Сказал: «Голову сломаешь – молчи, ногу переломаешь – молчи». И сам, когда был поворот, он тоже выпрыгнул. Немцы постреляли и поехали дальше. Он потом собирал своих детей и вернулся в концлагерь, а тех всех убили.

Ну, интересных вещей было очень много, удивительных вещей было много. И ревность там была, в лагере, и любовь там была, в лагере. Вот наша брацлавская была семья. Муж и жена, она швея, он – портной. Она была здоровенная баба, красивая еврейка, которая могла задавить какого-нибудь полицаи двумя руками, а может быть, – и одной рукой. А муж ее все время ревновал, она была без ноги, у нее протез деревянный. Она с палкой ходила, а он ее все ревновал, понимаешь? Я ребенком был, но месяцы лежали все вместе, понимаешь? О том, чтобы подмыться, помыться, чем, где, когда. Был случай, когда что-то дали моим двоюродным сестрам, вдруг они стали в кастрюле и чай кипятить, и писать туда же (Пауза). И последний вечер они прыгали, танцевали, пели, веселье. Утром умерли (шепотом) (Пауза). Мы ж не знаем, что там творилось. (Позже) нашли немецкую статью в журнале, изданном в 1951 году, там писалось, что в Печоре проводились опыты немецкими и еврейскими врачами (Пауза). Поэтому фонд «Память, ответственность, будущее» выделил пятьдесят миллионов евро для дополнительной оплаты за опыты, за большой ущерб, там несколько лагерей и гетто, в том числе Печора. И я в нашем фонде не получил этих денег. И моя сестра с переломанной челюстью, она у нее вот туда сюда ходит – все сломано. Кому эти деньги они определили? (...)

<sup>1</sup> От слова балагол - еврейский тарантас, а бальгула – кучер.

### Освобождение из лагеря

После лагеря день освобождения я помню. Самолеты Красной армии нас бомбили. Мы, пацаны, бегали под бомбами, мы посылали воздушные поцелуи летчикам, мы хлопали в ладони. Мы плакали от радости, нас бомбили. В это время нас загнали всех в ямы, в подземелье. И мы выбегали из подземелья, потому что немцы прятались, и мы свободно бегали по лагерю, понимаете? (Вздых).

Потом я помню, когда охранники бежали. Мы прятались уже в подвалах за батареями, да, за батареями отопления, чтобы нас не нашли. Если б захотели – кинули бы собак, и нашли бы. И вот мы видели, смотрели в окошко, и видели, как разворачиваются военные машины и кричат: «Рус! Рус! Шнель! Шнель!». От всех постов бегут немцы, с кого штаны падают. Это только в кино показывают, какие они опрятные, чистые, умытые. Помню, как бежали эти немцы, как они кричали, били себя по голове, как они догоняли эти машины, отступающие в панике. Такая паника была. И вот первого солдата я помню, который был не намного выше меня, и сказал, что это были штурмовые части. Он был с овчаркой. Это была первая овчарка, которая меня не кусала! Которую я обнимал, которую я целовал, эту овчарку. Это была своя овчарка. И он мне дал сухарчик... сухой сухарчик... (Пауза). Вот. И еще они ловили этих полицаяв... Поставили одного полицая возле колодца, и говорят: «Ты в Бога веруешь?». «Верую». «А как же ты столько евреев-то убил? Они же люди, твои соседи. Ну, раз в Бога веруешь...». Был автомат, ПППШ, вот этот самый, и выпустили, крестили его из этого автомата. Потом еще одного взяли. И вот еврей бегут. «То вин мне спас!» - муж с женой. «Вин мне спас!». Вот этот полицай их спас. Но он где-то две-три тысячи евреев-то сам убил. А сколько он изнасиловал, сколько он же ограбил. Понимаете? А сейчас собирают спасителей! И уверен, что кто-то из полицаяв тоже стал спасителем, потому что с кем-то он дружил, кого-то может и спас, какую-то выгоду имел с этого дела. Куда я пошел? Вы еврейский язык не знаете, а то я вам сказал бы по-еврейски, куда я пошел. По-русски – в задницу я пошел. Никуда я не пошел. Нечем было ходить (Пауза). Ходилки не работали. Я был весь в гною. На голове у меня была каска гноя. Под этой каской были вши, миллионы вшей. Я вынужден был чесать, делал дырки, оттуда вылезали гной и вши. Все показывают: вот, у них номера были. Вот, пожалуйста, видите? (Пауза). Череп, если пощупать, то везде найдете (Пауза). Вот. Все распозлись, колонны солдат шли на запад, никто к нам не завернул кухню солдатскую. Нас никто не кормил. Люди потихоньку распозлись как вши. Остались одни мы с мамой вдвоем. Кто-то из деревни пришел, так что-то принес (Пауза). Где-то около месяца мы валялись после освобождения. Потом я говорю:

«Мама, мы ж тут помрем. Уже крысы бегают. Давай поползем потихоньку?» «Мы не доползем». Я говорю: «Мама, мы из села в село. Давай потихонечку? Сейчас же побоятся нас убить». И вот так мы ползли несколько недель в Брацлав. Расстояние то, если напрямую, то километров тридцать, а мы ползли несколько недель. И когда мы приползли в Брацлав, нашего дома нет – яма! (Вздых). На базар шли, до помоек, где все сбрасывают, улеглись и лежим. Люди собираются. Одна женщина подошла, и говорит маме: «Твой дом. В том доме жил полицай. И он перенес этот дом в село. Твой дом – у этого полицая!». Мама видит: мужа нет, дочку убили, вторая, наверно, на фронте погибла, этот помирает сынок. «Я, говорит, тоже». До колен matka вся в гною и в крови. С переломанным позвоночником. Вот. А осталось полдома моего дяди, который когда-то спасал моего отца... Мы знали, что он ушел. И вот люди стали собираться, пришли к этому полицая и говорят: «Если военный комендант узнает, что эта женщина с ребенком – из концлагеря, что этот дом – ее брата родного, и ты, полицай, сидишь в этом доме, а она валяется на помоях, на базарах, он же может тебя расстрелять, этот комендант». А коменданту на хер нужны были евреи. Мы никому не нужны были! Дружба эта – сказка! (Пауза). Короче говоря, этот полицай все-таки подумал, подумал, пришел за нами. И забрал. И перед дверью был такой предбанник. На цемент он постелил соломку и говорит: «Лучше, чем на базаре будете тут жить. Хоть дождь на вас лить не будет».

И вот, мама моя лежала, а я потихонечку поднялся, и по соседям пошел (вздых). Март месяц, апрель. Я просил разрешения поковыряться в огороде, найти оставшуюся мерзлую картошку. Ну, всегда же что-то остается, да? Но, без разрешения если зайдешь к ним на огород, убьют же на фиг! Или собаку спустят. Иногда такое счастье было, когда я находил мерзлую картошку. Потом пошел на базар. И там милостыни просил на базаре (шепотом). Базар – там двести-триста метров. И мне дали однажды два яичка (шепотом). Сырых два яичка. Я пришел и сказал: «Мама, у нас с тобой сегодня ресторан. Два яичка. На, тебе яичко и мне яичко». Она мне: «Сынок, я все равно помираю. Поешь, может, хоть ты останешься живым». Я ей: «Не, мам. Бог дал нам для двоих». И вот, выпили мы по яичку, я уснул. Мне так хорошо стало, я уснул (шепотом). И вот, я сплю, и у меня такое представление, что я сейчас проснусь, и у меня яичко лежит, и я поплю яичко. Я вспоминаю, как немцы пили эти яйца. Они особо пили яйца, вы не ви... не знали, да? Они делали иголкой дырки с двух сторон и пили эти яйца. Никто так не умеет пить, как немцы яйца пьют. И мне такое впечатление, я вижу: немцы пьют яйца. Я проснулся и говорю: «Мама, а где яичко?» И она стала плакать (шепотом). Я ж не хотел (Слезы). Вот, когда я маму обидел (Пауза).

Ну, потом вдруг в отпуск приехала сестра с фронта (Пауза). Какие-то консервы привезла, баночки. Сколько можно, столько привезла. Ну, потом, в сорок пятом, ее уволили уже из армии, ей дали направление в Военно-Медицинскую академию, в Ленинград. Ребенок у нее родился и она не стала учиться в академии, уволилась из армии. И вот она привезла американские ботинки на толстой подошве. День ходила мама в этих ботинках на базар, день – я ходил в школу.

И я первый год пошел в школу и чувствую: я умираю. Я умираю, все (шепотом)... (Пауза). Шла мимо дома женщина из Крамовец, село такое есть там, где-то километра три-четыре. И говорит маме: «Твой сын умирает, посмотри на него. Мальчик умирает. Дай мне его в село, не две-три недели, и я его отхожу». Мама: «Я тебе не дам». «Ты мне не дашь, потому что мой сын был полицаем, его посадили. Я каждый день хожу в церковь и прошу Бога, чтобы он больше не вернул сына, чтобы он там нашел свою гибель за ту кровь, что он пролил. Я всю жизнь верила в Бога, я знала вашего дедушку, я знала всю вашу семью». В общем, отдали меня ей, и она меня отпоила как-то. Потом, у второго дяди, у которого вся семья погибла, осталась мазанка, где-то двести лет этой мазанке, две комнатки маленьких. А претендентов было, родственников, много на это самое. Посчитали, на семейном совете решили нам эти две комнатки, мама и четыре человека. (Пауза). Вот. И ни одной фотографии нет, ничего нет. Из всего, что у нас осталось, из всего имущества, довоенного – это две маленьких фотокарточки брата и отца. И все, больше ничего нет. Больше у нас ничего не осталось. В живых, кто остался, живым дали пенсию. А за мертвого – нет.

### Послевоенное время: учеба, профессия, семья

В школе я круглый отличник все время был, а начал кончать десятый класс – и я получил вместо медали – фигу.

*И.: Почему?*

*Р.:* Как почему? (Усмехается). Нечем платить было, я еврей. Сестра работала когда-то с главным врачом или хирургом брацлавским за одним операционным столом. Отношения нормальные были. Он вообще очень приличный человек, бывший партизан. Мы к нему приехали, сидели целый день в очереди, на прием попасть. Когда мы уже под конец зашли, он говорит: «Чего вы у меня сидите целый день? Что, домашний адрес мой не знаете?». «Тогда ж все брацлавские будут к вам ходить домой?». «Идите домой, жена уже ждет вас». Мы пришли, она нам ванну сделала. Потом он вернулся, стол накрыли. И я по сегодняшний день помню, какое варенье вишневое она поставила, я такого не видел в жизни. Вот. И угостил, первый раз

в жизни я с ним выпил бутылку напополам, восемнадцатилетний пацан. И в шахматы я с ним играл и выиграл, понимаешь, и все. Утром мы уехали. Ночевали мы у них, уехали в Брацлав. Сестра мне потом сказала, что он раньше знал, что я медаль не получил, потому что заведующий облоно, тоже был брацлавский, говорит: «Как я Арону могу дать медаль, когда у моей жены сестра родная с ним учится, Соловей, так я лучше своей родственнице дам медаль. А он и так поступит». Ну, вот этот зам сказал: «Без денег тебе тут делать нечего, а денег нету. А национальность его тоже никому не нравится, я не могу всех заставить любить евреев. Езжайте в Россию». Я даже на выпуск не пошел, я даже не пошел за аттестатом зрелости (Вздых).

Было очень тяжелое у меня состояние. Ну, подходит ко мне наша одна учительница, еврейка, ее отец был раввином в Брацлаве. Мойша Рабинович, при царе он был казенным раввином в Винницкой области, когда погромы были во главе с попами, с хорутвями шли, он один вышел навстречу этой банде погромной. Остановились и разошлись. Это в газетах царских было написано даже, понимаешь? Вот я с ним был в лагере, мы лежали вместе на цементе, наши семьи. У него жена там погибла, сын погиб, и так далее. И вот одна из дочерей, она была в эвакуации, подходит ко мне и говорит: «Моя сестра одна живет в Ленинграде, я тебе дам адрес, поезжай». Вся семья в одной комнатке под крышей. Дала адрес, и мы поехали. Я сначала хотел в зенитно-артиллерийское училище поступать, еврей-зенитчик (иронично), ну, мой одноклассник закончил это училище. Был тоже евреем. Но меня сестра уговорила, чтобы я пошел в медицинститут. В общем, я пошел, экзамены сдал. Хотя я украинскую школу закончил, с первого раза сдал все экзамены. Но общежитие мне, конечно, не дали. Зачем еврею общежитие, бедному? Можно дать богатому еврею общежитие. Зачем в концлагере не канул? (Пауза).

*И.:* Этот факт как-то не помогал?

*Р.:* О чем вы говорите?! Ненависть! Директор сначала был Жданов, Дмитрий Аркадьевич, крупный анатом, очень порядочный человек. Но он как-то в науке витал, и там был еврей, родственник завуча нашей школы, профессор. Друг Семашко. Сигал. Сестра моя к нему пришла, вот. «Пусть сам поступает, и сам будет учиться, общежитие пусть сам завоевывает». Вот как! Земляк, друг Семашко, причем Жданов его спас в пятьдесят втором году. (Пауза). Послал куда-то, на больничный куда-то всунул. И он исчез. Тяжелый инфаркт, как будто. И, когда все закончилось, Жданов выплатил ему зарплату и все. Вот, русские-то они, кто хотел, помогал евреям и при Сталине, да.

Ну, вот так я помучался. Зимой ночевал на летней даче, осенью это было общежитие. Когда стало холодно, ребят перевели в Ленинград, в спортзал. Мне ребята дали от этой дачи ключ, надо было на

поезде, на паровике, туда ехать. я там без света, без всего. Я туда приходил ночью, накрывался – там матрасы были, и я два матраса снизу, три матраса сверху, но раздевался. Концлагерное это. Если одетый ляжешь – встать не сможешь, а голый – встаешь, тепло сразу. Вот так я жил, потом последний экзамен надо было сдать, я так замерз, что я взял, собрал все стулья, запалил и в таком тепле я спал. И проспал последний экзамен, как я добирался, с машины на машину, как я успел – я не знаю. Потом мне все-таки разрешили его сдавать. И уехал с Ленинграда, в Винницу поехал, без билета. Вот так я жил, и все-таки иногда и в театры я ходил. В основном, без билета я ходил.

Я в сорок три года женился. Потому что... Ну, эта не нравится, та не нравится, кому-то я не нравился, знаете? Потом очень не хотел идти, как говорят по-украински, в примачи. Я ведь только приехал поступать – уже нашелся клиент, в Ленинграде. У него дочка. И у него – и квартира, в те годы, отдельная, и все. И экзамен тебе надо сдать – я сам за тебя сдам экзамены, все, сразу нашелся хозяин на меня, с готовой этой самой невестой. Я отказался. И долго я квартиры не получал. И вот, когда я уже получил заверение первого секретаря райкома партии, что я получу квартиру... Работал, подрабатывал на полставки в санатории МВД СССР, в Звенигороде. В выходные дни туда ездил, трое суток там отдавал, все как положено. И товарищ тут заболел воспалением легких, лечиться не любил. И его жена говорит: «Давай, поезжай, он же кроме тебя никого не слушает». И я приехал, его посмотрел, написал, обматерил. Физик он, порусски не понимает. По-матерному понимал. И пригласили пообедать. Посадили девочку. Девочка за мной стала ухаживать. А я небритый, знаете двое суток. Ну и все. Через неделю женились.

Я думал всегда, что как бы вот не пришлось ей за мной на старости лет ухаживать, чтобы, лишнюю человеку нагрузку не дать, понимаешь, вот все время. А видишь, как получилось? (Жена недавно умерла). Судьба это вот такая. И она была соратница моя.

**РУФ – Общероссийская общественная организация  
«Еврейская организация узников фашистских  
концлагерей и гетто»**

Тут мы столько мероприятий. Тут у нас был как-то консул Австрии. Голландское посольство, немецкое посольство, ОРТ съемки делали, Реп TV, с НТВ, вот в этом помещении (РУФ). Тут мы проводили встречи с руководителем Союза Инвалидов Войны с Нацизмом Израиля, который стал инвалидом. (Вздых).

Ну, а что можно сказать? Что евреи выводов, что с ними случилось, не сделали, и не делают, и не хотят делать. Значит, рабство

глубоко в крови осталось. (Пауза). Вот, дали четыреста миллионов марок на русский фонд, «Взаимопонимание», это в девяносто четвертом году. Выдумали какие-то положения о компенсационных выплатах, о месяце пребывания. Что за глупости, понимаешь? Я собираю людей в большой синагоге. Объясняю, показываю им этот проект. Единственная возможность была отказаться, официально перед правительством России, перед правительством Германии, нам не нужны такие выплаты. И что вы думаете? Наши побежали на второй день подавать документы, все. И мне иногда говорили: «А что вы, там евреи же семечками торговали, какое там гетто? Семечками торговали и все». Люди в фонде. Обидно – я с ними вместе и сижу, и выпиваю иногда. Что говорить? Так, лично, ко мне хорошо относились, потому что они знали, что не ищут личной выгоды. Поэтому они лично ко мне хорошо относились.

Не сделали выводы и богатые евреи. Я говорил когда-то с Гусинским. Он мне в глаза смеялся. И когда была сдача синагоги на Поклонной Горе, присутствовал заместитель Председателя Всемирного Еврейского Конгресса, были со всего мира известные евреи, известные функционеры, я выступил и сказал: «Вот, поминальная, сегодня синагога. За столом Президиума меня нету. Двадцать миллионов потрачено на эту синагогу. Бухгалтерский отчет отличный, копейка в копейку. Аудит – копейка в копейку, доллар в доллар. Все хорошо. Ну, я не сомневаюсь, что документы все идеальные. Мне непонятно одно. Двадцать миллионов в это вбухать можно. Но, хотя бы один доллар узникам! Для наших мероприятий. Хотя бы один доллар». Это ему не понравилось. Ну, хорошо, а как среагировала еврейская общественность, мир? Никак! Те деньги, которые немцы выделяют по еврейским каналам, уходят «Джойнт», «Сохнут», хрен его знает, к кому и куда! Вот, открыли там новый музей, в Яд Вашем. А у нас – сто семьдесят километров от Москвы, Калужское гетто, по сегодняшний день нет мемориала! А сколько я туда уже вложил собственных средств, собственной крови, собственного здоровья. Сколько мы с женой ездили туда, сколько конференций. Проект сделали мемориала, докладывали на конференции в присутствии заместителя главы управы Калуги, нескольких заместителей, получили, в конце концов, двадцать пять квадратных метров всего, «больше вы и не заслужили», на мемориал. Вот. Они мало земли оставили, мало домов оставили в Калуге, еврейских, синагогу до сих пор не отдают евреям. Единственная синагога – ее не отдают. Ну, я обижаюсь на губернатора, я обижаюсь на главу управы Калуги и на евреев. Не свои деньги, а те деньги, которые идут по немецким каналам, по еврейским каналам, где они? Они разворовываются на корню! Вот в чем вся беда...

## **«Это был интеллигентский район...»: Ностальгические репрезентации прошлого в воспоминаниях жителей района Западная Поляна г. Пензы**

Роман Абрамов

*Мы родились в тесных квартирах,  
В новых районах  
В. Цой*

Облик большинства российских городов, изрядно поменявшийся на волне строительного бума 2000-х, по-прежнему определяется архитектурно-планировочными решениями, заложенными в период массовой застройки шестидесятых. Именно тогда, во-первых, были приняты генеральные планы городского развития, предопределившие типы и структуру городской застройки, во-вторых, разработаны типовые технологические и планировочные решения жилых и гражданских зданий, ставшие точкой отсчета при проектировании на долгие десятилетия и, в-третьих, на оттепельные и постоттепельные 1950-60-е годы пришлось по-настоящему массовое строительство жилья, объектов социальной инфраструктуры, промышленности: «В 1960 году было построено 82,8 миллиона квадратных метров жилья, тогда как в 1956 году вдвое меньше – 41 миллион» [Торба, 2009]. До сих пор почти на всем пространстве бывшего СССР городские ландшафты невыра-

зительной застройки схожи – это панельные и кирпичные пяти- и девятиэтажки, типовые школы, типовые дома культуры. По мнению В. Каганского, советский ландшафт вообще «несет в себе следы урбанизации, индустриализации и массовизации» [Каганский, 2001. С. 136]. Лучше всего доминирование оттепельного конструктивизма заметно в относительно небольших городах, ставших в период реального социализма <sup>1</sup> крупными промышленными, научными центрами – будь то Невинномысск, Сестрорецк, Навои, Академгородок или Пенза. Известный журналист и эксперт в области архитектуры Г. Ревзин констатирует:

Специфика хрущевского времени в архитектуре заключается в том, что это был последний поход Москвы на Россию. А вот такая застройка основная, если она как бы есть такая, то она хрущевская. И соответственно, очень много у нас в малых провинциальных городах – Калязин, Воронеж, какие-то такие – вот там видно, что цивилизация туда в последний раз приходила, такая большая, с Хрущевым, вплоть до автобусных остановок, рынков, кинотеатров [См.: Архитектура от Сталина до Хрущева, 2010].

И если в Москве пятиэтажные панельные дома активно сносятся, освобождая место для семнадцатиэтажных панельных башен, то в большинстве областных и районных центров массовая советская застройка еще долго будет оставаться основой жилого фонда. Кварталы массовой застройки 1950-60-х годов стали личным пространством уже для нескольких поколений жителей России. Интерес к хрущевкам не только как убогому жилью, но как грандиозному проекту переустройства повседневной жизни миллионов граждан СССР нашел отражение в популярных медиа. На канале «Россия» в рамках цикла «Советская империя» вышел документальный фильм Елизаветы Листой «Советская империя. Хрущевки» (2009 год, Россия-24/Вести), где рассматривается история проектирования первого массового отдельного жилья. Появи-

<sup>1</sup> Эпохой реального социализма в восточноевропейских странах принято называть постсталинский период и, особенно, время застоя, начавшееся по разным оценкам вместе с приходом к власти Л.И. Брежнева в 1964 г. или введением войск Варшавского договора в Чехословакию в августе 1968 г. В этот период наметились разочарование населения в коммунистической идеологии, экономическая стагнация и общий культурный и духовный кризис. Мечты о близком коммунистическом рае навсегда покинули страны реального социализма.

лись и публикации, авторы которых ностальгируют по тесному, но уютному быту пятиэтажек [См.: Борисенко, 2007].

Сегодня вокруг советской программы массового жилищного строительства и самих «пятиэтажек» сложилась целая мифология, связанная с оценкой социальной и экономической политики пост-сталинского социализма. Позитивный миф о «решении жилищной проблемы» призван продемонстрировать реальные и мнимые успехи советской власти в росте благосостояния и качества жизни граждан СССР. Признавая конструктивные и архитектурные недостатки пятиэтажного строительства, сторонники позитивного мифа подчеркивают, что впервые за весь советский период страна вплотную приблизилась к решению проблемы обеспечения населения относительно комфортным отдельным жильем<sup>1</sup>. К тому же в условиях послевоенного восстановления экономики по-другому, кроме как с помощью максимального удешевления и типизации архитектурно-строительных решений, эту проблему решить было невозможно.

Соответственно массовое строительство заносится в список социальных достижений советской власти. Негативный миф об «унылых тесных хрущёбах» строится на последовательной критике эргономики, архитектуры и экономических оснований массовой пятиэтажной застройки. Архитектурные решения признаны неудачными, скучными, создающими тоскливую однообразную среду. Эргономика подъездов и квартир, построенная на принципах максимальной экономии, считается противоречащей принципам комфортного проживания, хотя эргономические решения разрабатывались научно-исследовательскими институтами с учетом принципов физиологии человека<sup>2</sup>. Экономические основания, создавшие распространенное представление о «дешевизне» пятиэтажно-

<sup>1</sup> Новый быт образцово-показательного район панельной застройки «Черемушки» был воспет Д. Шостаковичем в опере «Москва, Черемушки» (1960 год), а также в музыкальной кинокомедии Г. Раппапорта (1962 год), снятой по мотивам этой оперы.

<sup>2</sup> Борьба за экономию пространства в первые годы пятиэтажного строительства принимала почти анекдотические формы: «В феврале 1957 г. на заседании Ленгорисполкома обсуждался вопрос о том, как бы удешевить процесс возведения уже строящихся домов. В результате бурной дискуссии решено было отказаться от балконов, паркета и декорирования лестничных площадок. За счет этого проектировщикам удалось расширить ведущий в кухню коридор до 90см! Можно предположить, что уже тогда закладывались предпосылки для возникновения анекдота о кухне, которая среднестатистической советской женщине была узка в бедрах». [См.: Лебина, 2003].

го строительства, не учитывали затрат на возведение домостроительных комбинатов и последующее обслуживание жилого фонда. Отчасти поэтому вместо реконструкции пятиэтажного жилого фонда в Москве было принято решение о его сносе и замене современным жильем<sup>1</sup>. И сторонники и противники программы массового строительства периода оттепели признают, что пятиэтажки, наряду с космическими полетами и чтением стихов в Политехническом музее, стали символом эпохи, которую можно считать последней попыткой социалистического прорыва в прекрасное будущее. Например в известном телевизионном и издательском сериале Л. Парфенова «Намедни. Наша Эра» хрущевкам отводится важное место: «это первое в истории страны массовое городское отдельное жилье» [См.: Парфенов, 2009. С. 12-13].

Но в этой статье меня интересуют не эргономические, экономические или архитектурные аспекты массового жилищного строительства периода оттепели. Я сконцентрируюсь на обсуждении того, в какой степени типовое жилое пространство, воспроизведенное в сотнях схожих примерах, может стать объектом ностальгии и социальной памяти.

В публицистике и мемуаристике пятиэтажки уже стали неотъемлемым объектом производства коллективных воспоминаний о 1960-1970-х годах, также как пространство коммунальной квартиры чаще всего соотносится с 1930-х – началом 1950-х годов, а деревянные дачи в стиле art nouveau – с закатом Серебряного века. Малогабаритная кухня типовой пятиэтажки стала обязательным элементом оттепельной интеллигентской мифологии:

Барды-шестидесятники часто вспоминали об «интеллигентских кухнях» в стандартных «хрущевках», где умные, а главное – честные интеллигенты, назло бдительному КГБ, обсуждали самиздат, вели бесконечные споры о правде, справедливости, России [Соколов, 2007. С. 74-111].

Другое дело, что уход в приватное чаще был связан не с «подпольной революционной работой», а с реализацией базовых потребительских желаний:

<sup>1</sup> На протяжении всей второй половины 2000-х гг. профильная строительная пресса неоднократно с оптимизмом констатировала близкий конец хрущевской застройки в Москве. Предполагалось, что в последней панельной пятиэтажке первых серий будет размещен музей [См.: Данышин, 2007]. На деле всё получилось иначе, и даже в Москве еще можно встретить кварталы, застроенные панельными домами первых серий, а программа их сноса продлена до 2014 года.

Наша семья из четырёх человек, ютившаяся в 9-метровой комнате, была на седьмом небе от счастья, получив ордер на двухкомнатную квартиру в Кузьминках. Вселение было радостным — 30 метров жилой площади, две смежные комнаты. Своя (!) кухня — ерунда, что 5,5 метра. Можно забыть о туалете во дворе и каждый день принимать душ и ванну [Максимова, 2006. С. 19-20].

Локальное и любительское краеведение сегодня конкурирует с академической исторической наукой и является не только формой проведения досуга, но и значимым фактором формирования социальной идентичности и гражданского общества. М. Немцев называет краеведение «изобретением истории», где местная история вступает в сложные отношения с аутентичностью, а плотная ткань исторической памяти повышает состоятельность места как обитаемого пространства:

Поэтому историческое краеведение как источник жизнетьворящих смыслов, буквально источник энергии естественным образом оказывается востребованным в ситуации перехода российского обитаемого пространства от имперского состояния к какому-то другому [Немцев, 2010].

Конечно, заметнее всего роль локального краеведения в городах, имеющих серьезное историческое и архитектурное наследие, ценность которого признается экспертным сообществом и широкой общественностью. В этих случаях борцы за исторический облик городского пространства и краеведы-любители могут выступать в качестве лидеров и идеологов гражданских и политических движений. Наиболее глубоко связь между борьбой за сохранение архитектурного наследия и формированием гражданского общества показана в масштабном исследовании Б. Гладарева, показавшего как ленинградские, а затем петербургские краеведы и любители старины способствовали гражданской мобилизации [См.: Гладарев и др., 2004; Гладарев, 2011]. Одновременно, в последние десятилетия возникла новая ветвь локального краеведения, тесно переплетенная с ностальгическими воспоминаниями о недавнем прошлом и воображаемому возвращению в пятидесятые, шестидесятые семидесятые годы. Одним из примеров подобного краеведения является сайт московских краеведов-любителей «Северяне. Бескудниковская ветка», авторы которого на протяжении многих лет воссоздают быт и историю одного из московских спальных районов послевоенной застройки:

Случайно найденная в Интернете подборка фотографий Бескудниковской ветки Института Пути и Строительства Народного комиссариата путей сообщения СССР побудила нас не единожды повторить маршруты авторов старых снимков и сравнить современные пейзажи с теми, что были запечатлены в шестидесятые-восьмидесятые годы прошлого века [См. Северяне...].

Происходит музеефикация позднего советского времени, а молодые краеведы интересуются брошенными советскими предприятиями, районами панельной застройки и пропагандистскими панно, кое-где оставшимися от СССР.

Внимание социальных наук к феномену коллективной и социальной памяти имеет длительную историю. Социологическую традицию изучения коллективной памяти обычно рассматривают, отталкиваясь от работы Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), трудов М. Хальбвакса, а также М. Блока и позднее Э. Эриксона. Кроме того в работе Ф. Тенниса также можно обнаружить указание на роль памяти в производстве сообщества [Хальбвакс, 2007; Bloch, 1925. P.73-83; Теннис, 2002; Erikson, 1959].

Настоящий ренессанс подобных исследований начался около двадцати лет назад, когда народная история, этнография и краеведение стали заметны на фоне академической исторической науки [по теме генезиса исследований социальной памяти в социологии см. фундаментальный обзор Дж. Олик и Дж. Роббинс: Olick, Robbins, 1998. P. 105-140], а горько-сладкая ностальгия по недавнему прошлому явилась отражением важных трансформаций сознания современного индивида. Как показывает Ф. Дэвис, это «ностальгический диалог» между прошлым и настоящим «всегда скрывает в себе некоторый риск» уступок меланхолии или депрессии. Жесткость исследовательской перспективы ностальгии у Ф. Дэвиса проходит сквозь его утверждение, что ностальгическая «точка зрения в диалоге стремится встать на неизбежное заключение превосходства времен и вещей прошлого» [Davis, 1979. P. 16].

Е. Рождественская и В. Семенова считают, что в современных социальных науках нет единого понимания памяти, поскольку существуют терминологические расхождения между понятиями «культурная память»<sup>1</sup>, «социальная память», «коллективная память» и «коллективные представления». Сами исследователи определяют

<sup>1</sup> М. Штаркин определяет культурную память как которая используется вне формального исторического дискурса и тесно переплетена с культурными продуктами и погружена в культурные смыслы [Sturkin, 1997].

социальную память как то, что «реконструируется локальной группой по поводу пережитого опыта». В этом отношении социальная память поддерживает групповые идентичности [Рождественская, Семенова, 2011. С. 27-48]. Критики исследований коллективной и социальной памяти полагают, что результаты такого анализа не поддаются историческому обобщению, методики сбора информации недоработаны, границы между индивидуальной и коллективной памятью не определены, а сам термин социальной памяти зачастую используется как простая замена понятий «мифа» и «традиции». Кроме того подобные исследования слишком часто погружены в медийный контекст создания упрощенных стереотипов прошлого [пример исторической критики см.: Kansteiner, 2002. P. 179-197].

Любительская география, краеведение, антропология и интерес к культуре недавнего прошлого сплавляются в особый взгляд горожанина на историю пространства, в котором он живет. И социальная память прорастает даже там, где мы имеем дело со стандартизированной городской застройкой, ничем не примечательной для внешнего наблюдателя. Например, О. Балла считает невозможным появление узлов социальной памяти на унылом поле хрущевско-брежневской застройки спальных районов:

«новостройки» от пятиэтажек до серо-белых по общей окраске городских пространств типа Чертанова, Зюзина, Бибирева, Теплового Стана... (рубеж 1960-1970-х) задали человеку, поселившему в них, новую повседневность и новые душевные ритмы. Это были «беспамятные» здания и пространства, «здания с отшибленной памятью» [См. Балла-Гертман, 2006].

Как именно это происходило, мы и рассмотрим далее.

### **Западная Поляна – пензенские «Черемушки»**

Данная статья основана на вторичном тематическом дискурсе-анализе транскриптов интервью с жителями одного из районов г. Пензы – Западной Поляны. Эти интервью на протяжении 2010-2011 годов публиковались в областной еженедельной газете «Улица Московская» в рубрике «Краеведение». Инициаторами этого краеведческого медиапроекта стали главный редактор газеты И. Мануйлов и молодой пензенский историк и журналист Е. Белохвостиков, которые в разные годы являлись жителями микрорайона Западная Поляна. В настоящее время публикация воспоминаний жителей района Западная Поляна г. Пензы продолжается, в открытом доступе находится более 30-ти нарративов, средний объем одного интервью

12-16 тыс. знаков. Необходимо отдельно подчеркнуть, что информантами являются две группы: пенсионеры – представители местной интеллигенции (инженеры, преподаватели вузов, управленцы, журналисты), получившие жилье в новом районе как молодые специалисты в период 1959-1965 годов, а также дети первого поколения жителей Западной Поляны (годы рождения – 1962-1975).

Разница поколений важна в контексте анализа воспоминаний, так как предопределяет различия в оптике рассмотрения прошлого, что проявилось и на примере этого корпуса нарративов. Судя по предоставленным в публикациях биографическим данным, судьбы «поколения детей» первых поселенцев Западной Поляны складывалась не столь однозначно: их отрочество и юность пришлось на невнятное время конца застоя, молодость – на перестроечные восьмидесятые, а профессиональное и личностное становление – на девяностые, когда сломались привычные институты социальной мобильности. В этих условиях стандартная биография советского инженера, журналиста или офицера стала невозможной – требовалось маневрирование в потоке происходящих изменений, а поэтому информанты младшего поколения Западной Поляны уже не могут так ясно сказать, кем одни являются в первую очередь – музыкантами, бизнесменами, радиожурналистами или учеными. Их карьерный путь извилист, а оценка окружающего не так прямолинейна, как у поколения оттепельной интеллигенции.

Сначала я принял участие в проекте в качестве информанта [Абрамов, 2011], а потом меня заинтересовали устные истории о становлении локальной социокультурной идентичности в период массового городского строительства 1950-70-х годов.

До середины 1950-х Пенза оставалась провинциальным губернским центром, каким она сложилась в течение XIX века. Экономический и социально-демографический профиль современной Пензы стал результатом действия двух исторических факторов: эвакуации предприятий и организаций во время Великой Отечественной войны и оттепельной социально-экономической политики массового строительства и промышленного развития. Всё послевоенное время происходил быстрое увеличение населения города, которое с 160 тыс. чел. в 1939 году выросло к 1970 году более чем вдвое. Рост количества городских жителей стабилизировался только в 1980-е годы на уровне 510-530 тыс. чел. – примерно такова численность населения Пензы и в 2011 году. Размещение предприятий среднего машиностроения и многочисленных отраслевых НИИ с ориентацией на разработки для нужд ВПК предопределил социально-профессиональный состав городских жителей послевоенной Пензы: это были представители инженерно-технической интеллигенции и рабочие высокой квалифика-

ции. Система вузовского распределения способствовала привлечению в Пензу молодых специалистов из других городов. Промышленный и научно-технический расцвет пришелся на 1960-е – первую половину 1970-х годов, за которым последовала унылая стагнация 1980-х и быстрый распад сложившейся структуры занятости в 1990-х. Таким образом, эра благополучия массовой советской интеллигенции была недолгой – охватывающей двадцатилетие с 1960-го по 1980-й годы.

Район Западной Поляны стал первой площадкой реализации комплексной массовой застройки Пензы. До начала строительства на этой пригородной территории находился лесной массив, ипподром и областная сельскохозяйственная выставка. Строительство нового района началось в 1958 году, и в 1960 году уже было сдано первых два дома. В отличие от московских Черемушек, застроенных панельными пятиэтажками лагутенковской серии, на Западной Поляне возводились кирпичные четырех-пятиэтажные двухподъездные дома по проекту ГИПРОГОРа:

Планировку района заказывали в Ленинграде. А где конкретно какие дома строить, решало городское управление градостроительства и архитектуры. Привязка к местности, какой серии дом, сколько в нем квартир и подъездов, какая этажность – все это разрабатывали специалисты «Пензгражданпроекта». Западнополянские хрущевки – это дома 447-й серии<sup>1</sup>. Их типовой проект разработал в 1958 году московский институт «Гипрогор»<sup>2</sup>. Первыми на Западной Поляне строили четырехэтажки, там высота потолков была в основном по 2 м 70 см. Потом, в пятиэтажках, по 2 м 48 см – 2 м 50 см. Надо признать, 447-я серия была не очень-то удобная. Но в ней существовала потребность (А. Рыков, руководитель СМУ, строившего район).

<sup>1</sup> Тип дома – кирпичный; этажность – 3-5; высота жилых помещений – 248 см; несущие стены – продольные толщиной 380 мм; наружные стены – кирпич силикатный и/или глиняный обыкновенный, 510 мм; перекрытия – панели круглопустотные, преднапряженные 220 мм; как правило, снабжены всеми видами коммуникаций, но довольно часто встречаются варианты с газовыми колонками; крыша четырехскатная, водоотвод наружный; квартиры – 1,2,3,4 комнатные; производитель – местные стройматериалы; годы строительства – 1958–1970-е гг.; города распространения – общесоюзная серия; разработчик: Гипрогор, 1958 год; архитекторы: Дюбек Л., Белоконь А., Звездина Т., Ефимова В.; инженеры: Розенберг Я., Дидина М., Шапиро Б., Сухова А. Источник: <http://mgsupgs.livejournal.com/192551.html>.

<sup>2</sup> Сегодня это Российский институт градостроительства и инвестиционного развития «Гипрогор». <http://www.giprogor.ru>.

К 1964 году основная часть района была построена, в дальнейшем она стала называться Старой Западной Поляной, поскольку в период 1967–1973 годов в сторону леса был построен микрорайон пятиэтажных кооперативных домов из силикатного кирпича, получивший название Новой Западной Поляны. В локальной неофициальной топонимике середины 1970-х годов:

В середине 60-х начали строить дома не только ведомственные, но и кооперативные (например, на ул. Пацаева, 13). Но в основном кооперативы – это уже Новая Западная. Отсюда и пошло шутливое разделение района. Старую Западную, «государственную», стали называть ГДР<sup>1</sup>. А Новую, «кооперативную», – ФРГ. И примерно первые лет десять был обычным разговор: «Ты где живешь?» – «На Западной!» – «А где, в ГДР или ФРГ?» (В. Битюцкий, инженер).

Сравнение двух Германий было важным компонентом советской пропаганды, где ГДР являлась витриной достижений социалистического строя. При этом уже с конца 1960-х годов «приемник Грюндиг» и другие западногерманские товары, попадавшие в СССР, рассматривались как недостижимый идеал общества потребления:

ГДР и ФРГ – так в 80-х называли в народе Старую Западную и Новую Западную Поляны. Вроде бы и один район. Но как бы и не совсем один. Брежневки на Новой Западной, построенные в 70-80-х, все-таки посовременнее и покомфортнее хрущевки. Комнаты хотя бы изолированные. На Новой Западной имелись и другие «буржуазные» удобства: ресторан «Сосны», гостиничный комплекс «Ласточка» (С. Пономарев, радиожурналист).

До середины 1990-х годов на территории Западной Поляны крупной застройки не велось за исключением 3-4-х зданий для партийно-хозяйственной номенклатуры среднего звена. Уже к середине семидесятых жизнь в доме хрущевской постройки перестала быть столь притягательной: появились лучшие, более просторные квартиры. Для части информантов, сделавших в советское

<sup>1</sup> Старая Западная Поляна получила шутливое именование «ГДР», а Новая Западная Поляна – «ФРГ»: если в первом случае почти все квартиры были ведомственными и бесплатно предоставлялись государством, то во втором преобладала кооперативная застройка, финансирование которой осуществляли будущие жильцы. Соответственно Старая Западная Поляна – плод социалистического распределения жилья, а Новая Западная – результат «капиталистической» активности горожан.

время неплохую карьеру, квартира в пятиэтажках Западной поляны оказалась промежуточной остановкой на пути от коммуналки к добротному номенклатурному жилью в центре города. Однако многие остались здесь навсегда, предопределив для себя границы вертикальной мобильности.

Культуролог К. Кобрин сравнивает позднесоветское время с викторианской эпохой Англии и называет этот период «позднесоветским викторианством» [Кобрин, 2007]. И если сравнивать ординарную застройку поздневикторианской Англии и кирпичные четырех-пятиэтажные дома Западной Поляны, то между ними можно проводить параллели, относящиеся не к качеству строительства или архитектурным решениям, но к атмосфере пространства. Во-первых, и там и здесь это жилье создавалось для крепкого среднего класса, и при всех социокультурных различиях между кастой британских буржуа и профессионалов и немного призрачной советской оттепельной интеллигенцией, в этом жилье есть некоторая основательность, соответствующая настрою на обретение достойного качества жизни. Во-вторых, фактура серого силикатного и красно-желтого кирпича Западной Поляны и red brick британских районов заставляет зрение настраиваться на общий формат, несмотря на видимые различия в качестве кирпичной кладки. В-третьих, и в том, и в другом случае эта скромная архитектура соизмерима с человеком. Кирпичные пятиэтажки Западной Поляны вовсе не выглядят уныло на фоне своих панельных собратьев, там даже есть некоторые намеки на декор, и так же, как и в викторианских домах, сдержанность сочетается со стилем.

Еще следует подчеркнуть, что эти сравнения отсылают к схожести впечатлений, а не архитектурных решений. И если бы западнополянские пятиэтажки своевременно ремонтировались, то и сегодня они могли производить впечатление скромного, но достойного жилья. Но превращение района Западной Поляны в благополучный район среднего класса не состоялось: состарившиеся жители, подрастерявшие былой оптимизм и задор в застойное время, прототипы героев ранних Стругацких получили последний удар в начале 1990-х годов, когда лавинообразный распад системы НИИ привел к уничтожению среды обитания советской интеллигенции:

В 70-х было ожидание, что Западная станет замечательным, благоустроенным, образцовым районом, «городом будущего»: цивилизация рядом с природой. Западная – своего рода символ несбывшейся мечты шестидесятых. Тогда думали, что всё лучшее впереди, что вся неустроенность временна. Увы (Л. Рассказова, музейный работник).

Дряхлеющие районы оттепельной застройки, разбросанные по всем городам бывшего СССР, становятся где-то действующим, а где-то уже заброшенным памятником последней попытке советской системы совершить прорыв в будущее: так, наверное, выглядели бы оставленные колонистами поселения землян коммунистического будущего на других планетах. Впрочем, пока существуют воспоминания участников событий, флора и фауна истории еще не совсем поглотила пятиэтажки, поскольку есть, кому рассказать о жизни последних оптимистов советского режима – интеллигенции шестидесятых.

### Интеллигентское сообщество

Рефреном воспоминаний большинства информантов является указание на то, что Западная Поляна исходно выросла как «интеллигентский район». Этому способствовало несколько факторов. В первую очередь само территориальное расположение района обусловило социальный состав жителей Западной Поляны. На территории, примыкающей к району, расположились кампусы старейших пензенских вузов – Политеха (сейчас Пензенского государственного университета), Педагогического института (теперь педагогического университета), а также Пензенского артиллерийского училища. Во второй половине 1950-х все три вуза активно расширялись и остро нуждались в научно-педагогических кадрах, поскольку Пенза никогда ранее не была центром науки и высшего образования. Приток новых преподавателей обеспечивался, в том числе за счет предоставления им отдельных новых квартир в строящемся микрорайоне. Для многих это было первое «свое» жилье с удобствами. Вот как описывает своих соседей по дому на Западной Поляне сын первого в Пензе доктора экономических наук, крупный бизнесмен А. Андреев:

В Архангельске жили в квартире на первом этаже, с печным отоплением. И когда приехали в Пензу, словно попали в другую цивилизацию: третий этаж, балкон, централизованное отопление, колонка, горячая вода. В доме жили и вузовские, и военные, и сносчики<sup>1</sup>. Сверху – подполковник Ю.Л. Щигорец, старший преподаватель артучилища... В нашем же доме, в первом подъезде, жил Б.Р. Езерский, он долгое время заведовал

<sup>1</sup> Термин «сносчики» нередко упоминается в исследуемых нарративах и на языке локального сообщества обозначает тех, кто получал отдельную квартиру после сноса ветхого и индивидуального жилья.

кафедрой иностранного языка Политеха. На Мира, 6 жил Н.И. Гордиенко – доктор наук, профессор, заведовал кафедрой теоретической механики политехнического института (А. Андреев, банкир).

Конец 1950-х гг. – время создания системы научно-исследовательских институтов, многие из которых расположились в Пензе и остро нуждались в инженерах-конструкторах, а поэтому молодым специалистам, приехавшим на работу в «ящики», почти сразу выделялись квартиры в новом западнополянском районе:

На звание интеллигентского района Западная Поляна претендовала по праву. Все-таки большинство жителей были инженерами разных НИИ, да даже и рабочие, станочники, сварщики, которые работали в цехах тех же НИИ, – это была рабочая интеллигенция. Пролетариата было гораздо меньше, чем в других районах, и он был расселен буквально в нескольких домах (Д. Мануйлова, преподаватель философии).

На Западной Поляне построили несколько домов. Строили на паях два-три института. На Ленинградской, 1 первый подъезд и половина второго принадлежали ПНИЭИ, а другая половина второго, третий и четвертый – НИИВТ. Дома на Попова, 22 и на Ленинградской, 2 заселили сотрудники ПНИЭИ и «Эры». (В. Битюцкий, инженер).

Анализ интервью показывает, что первые жители Западной Поляны акцентируют внимание на особых взаимоотношениях между жителями района – искренностью, открытостью, совместным досугом. Исследователи советского прошлого отмечают противоречивую роль массового строительства в производстве приватного и публичного. С одной стороны, вселение в отдельные квартиры стало революцией в повседневной жизни миллионов граждан СССР, впервые избавив их от вынужденного коммунального быта, где отсутствовало приватное как пространство частной жизни, неподвластное всевидящему оку государства: «ясно было, что и приватное наше – маленькое, суженное до комнатенки в коммуналке, а то и до коечки, если не шконки. Потом стало полегче, приватное разрослось до двухкомнатной в пятиэтажке» [См. Левинсон, 2009]. И, возможно, само по себе расширение приватного привело к деградации идеологического и репрессивного контроля за всеми сторонами жизни советских граждан:

Из пространства отдельной квартиры горожане 1960-1980-х годов уже могли критически оценивать пространство публичное, властное, зависимость от которого становилась все более опосредованной. Родившиеся в 1960-х и последующих годах пермяки, выросшие в «хрущевках» и «брежневках», получившие приличное образование и усвоившие вполне «западную» систему потребностей, могли бы стать тем самым «непоротым поколением» – первым поколением настоящих горожан [См. Кабацков, Казанков, 2010].

С другой стороны, типовая пятиэтажная застройка перевела публичное на уровень подъезда и двора, когда «приватное пространство счастливых обладателей отдельных квартир в многочисленных новостройках отгораживается от универсально-всеобщего лишь тонкой дверью» [Горин, 2008]. И в этой ситуации «промежуточное пространство подъездов и дворов неизбежно превращается в маргинальное» [Горин, 2008], становясь пристанищем алкоголиков и других персонажей теневой стороны советского мира. Только с самого недавнего времени, вместе с появлением института консерваторов и попыток самостоятельного управления своим подъездом в новостройках бизнес-класса, возникают признаки возрождения соседских сообществ. Впрочем, в случае пензенской Западной Поляны в ранние 1960-е годы произошел расцвет соседских сообществ, основанных на общих профессиональных, культурных, возрастных интересах, сменившийся их распадом в поздние 1970-е годы, когда страна стала стремительно деколлективизироваться. О расцвете соседского сообщества информанты вспоминают с заметной ностальгией:

Споры на инженерских кухнях 60-х об искусственном интеллекте – самая модная тогда была тема. Другие были запросы и амбиции у тогдашней интеллигенции. Главным для неё был не быт, а работа. Что-то было во всех этих отношениях домашнее, непосредственное, раскованное, бескорыстное, без двойного дна. Дружба по принципу статуса, у кого какая машина или мебель – это пришло уже в 80-х (Д. Мануйлова, преподаватель философии).

Вообще, на Западной Поляне люди дружно жили. В волейбол в лесу играли, зарядку выскакивали вместе делать во дворе. Все были молоды, все работали в одних и тех же НИИ. Первые западнополянцы – это, в первую очередь, инженеры (А. Рыков, руководитель СМУ, строившего район).

Общались вне работы. Зимой ходили на лыжах. А летом любимым занятием было замариновать барашка, взять бутылочку сухого вина, пойти в лес, на поляночку, пожарить шашлык, искупаться на прудах где-нибудь в районе совхоз-техникума (Б. Виноградов, инженер).

Действительно ли интеллигентский мир Западной Поляны жил такой безоблачной жизнью? Большинство информантов делятся позитивными воспоминаниями о советском прошлом, сетуя лишь на неудобства, связанные с отсутствием благоустройства в районе первых лет его существования и товарным дефицитом. Между тем, в нарративах встречаются упоминания и о проблемах, которые становились более острыми к концу советской эпохи – антисемитизме, пьянстве, постепенной деградации офицерства:

Антисемитизм время от времени прорывался, бытовой в основном. Пара соседей в доме были, как я сегодня понимаю, явно настроены антисемитски, но «прорывов» в отношении себя я помню буквально два-три, и те сопровождалась старательными извинениями со стороны родителей обидчиков. В целом же национальная составляющая для меня и моего школьного окружения была, очевидно, несущественной, так это запомнилось. С годами антисемитизм становился более ощутимым, но я всегда дружил с людьми интеллигентными, в этом кругу мы оценивали друг друга не по национальному признаку (З. Фрайман, журналист).

Я вырос в раю – в военном городке. Тут у всех были несметные деньги. Все хвастались купленными гарнитурами, шубами. Спесь цвела: папахи, шляпы, важные проходы с «приемов» и «праздничных концертов», посещение театра. Правда, полковник в полной форме в грязной луже – тоже было обычным явлением: как же – День артиллерии!» (С. Ульянов, внук первого начальника Пензенского артиллерийского училища).

И все же в сознании участников медиапроекта Западная Поляна в первую очередь является районом с относительно более высоким уровнем культуры, особыми соседскими отношениями и воспоминаниями о коротком расцвете советской интеллигенции в период оттепели. Никто из информантов старшего поколения не упоминает о диссидентских практиках или даже разговорах о политической ситуации в стране: вполне возможно они были последним искренним поколением советских людей, которое испытывало

детскую радость от получения первой отдельной квартиры и увлечательной работы в «ящике». Начиная с 1970-х годов, подростки дети первых жителей Западной Поляны постепенно уходят из советского мира. Увлечение западной рок-музыкой, поиск заработков, исключая жесткий контроль системы, фарцовка, алкоголизм – всё это, безусловно, не являлось формами политического протеста, столь непопулярного в поволжском провинциальном центре, скорее это стало тактикой уклонения от административно-идеологического влияния стремительно дряхлеющей, но всё еще живущей системы. Впрочем, траектории этой тихой миграции в приватное находились во все той же логике действия разочарованной советской интеллигенции, которая в конце 1970-х годов, подобно вампиловскому Зилу в исполнении О. Даля<sup>1</sup>, перестала радоваться получению новой квартиры в пятиэтажке:

Под нами в такой же двухкомнатной квартире № 12 жил Саша Спасский, он был на несколько лет старше. Отец у него работал преподавателем в политехе, мама – экономистом на заводе. Поскольку стены у нас были, то ли фанерные, то ли картонные, то мое первое приобщение к музыке получилось именно благодаря Саше. У него был кассетный магнитофон, и году в 1973-74 я впервые услышал «Deep Purple», «Nazareth», «Beatles», хотя тогда еще и не знал, кто это такие. А потом, когда началась эпоха винила, щели приоткрылись более масштабно, мы переписывали диски «АВВА», Демис Руссос. Помню, как таскался к Спасским с магнитофоном (Д. Кусков, радиожурналист).

Анализ нарративов жителей Западной Поляны показывает, что этот район в какой-то момент стал микромоделью заповедника советской интеллигенции, поскольку там почти в репрезентативном виде оказались представленными её основные подгруппы: от журналистов местного телерадиоцентра, преподавателей вузов, инженеров засекреченных НИИ, врачей городской больницы до управленцев среднего звена и офицеров, работавших в артиллерийском училище. Тем более, и телерадиоцентр, и вузовские кампусы, и военный городок, и институтские корпуса располагались неподалеку, образуя, по сути, общее пространство. Впрочем, по своему тонкая советская жилищная политика стремилась минимизировать риски геттоизации, стараясь преодолеть естественное

<sup>1</sup> Речь идет о двухсерийном художественном телефильме «Отпуск в сентябре» (1979 год, Ленфильм, реж.В. Мельников), снятом по мотивам пьесы Александра Вампилова «Утиная охота» (1967 год).

стремление представителей различных классов жить в социально-близкой социальной среде. Поэтому жилье распределялось таким образом, что даже в номенклатурных домах получали квартиры рабочие-передовики. Информанты старшего возраста, поселившиеся на Западной, будучи молодыми специалистами, не обращают внимание на «классовые различия», тогда как для их детей, встречавшихся со своими сверстниками из других социальных групп в школе и во дворе, это неравенство нередко становилось болезненным опытом:

Первый квадрат <sup>1</sup> на нечетной стороне Мира, например, был такой пролетарский, там еще обшага строителей была. Люди серьезные жили: и тетки хорошо дрались с мужьями, и многие потом оттуда садились по малолетке. Квартиры на Западной, опять-таки, давали не всем подряд рабочим, а только лучшим, ударникам. Другой вопрос, что строителями-то они, к примеру, были хорошими, но при этом – жуткими пьяницами. И порой в двухкомнатной квартире ударника были только один стул, одна табуретка и одна кровать без матраса. А жили здесь муж, жена и двое детей. Люди пропивали всё. Получали зарплату, 2-3 дня гудёж на глазах детей, а потом на работу, в фуфайке, класть кирпичи на той же Западной (Д. Мануйлова, преподаватель философии).

И всё же для большинства жителей Пензы Западная Поляна остается по-прежнему отдаленным районом и, отчасти, заповедником интеллигенции.

### Заключение

Представленный выше пример анализа ностальгических нарративов жителей района Западной Поляны г. Пензы вполне может быть объектом критики сторонников строгого исторического метода, для которых социальная память часто ассоциируется с мифотворчеством [пример исторической критики см.: Kansteiner, 2002. P. 179-197].

Проект является медийным и отражает моду на локальное краеведение, затрагивающее коммеморацию советского прошлого. Границы между личными воспоминаниями и коллективной памятью размыты, а сам способ отбора информантов и репрезентации

<sup>1</sup> В локальной неофициальной топонимике жителей Западной Поляны «квадратами» назвалось дворовое пространство, ограниченное 3-4-мя домами поставленными под углом 90 градусов друг к другу.

их нарративов наводит на мысль о конструкционистских намерениях авторов проекта – создать миф об «интеллигентском заповеднике». Между тем, коллективная память о шестидесятых, тесно переплетенная с интеллигентской мифологией и воспоминаниями о «жилищной революции», выходит далеко за пределы локальных сообществ, поэтому рассказы жителей Западной Поляны следует принимать во внимание в самых разных контекстах: в политическом, поскольку недавнее советское прошлое до сих является предметом острых политических дискуссий, участники которых стремятся увидеть в прошлом настоящее и будущее страны. В историческом – 1960-1980-е годы казались столь близким и знакомым временем, что знание о течении жизни обычных граждан казалось тем банализированным common sense, которое не требовало специального внимания за исключением ярких политических событий: от введения войск в Чехословакию до введения войск в Афганистан и перестановок в ЦК КПСС. Между тем, чем дальше мы уходим от оттепели и застоя, тем яснее становится необходимость исследовательской работы с советской повседневностью, многие практики, понятия и правила которой становятся непонятными без обращения к устной истории. Социологический контекст важен, поскольку работа с нарративами позволит нам понять механизмы производства и восприятия истории, а также формы памяти, включая утопические модели восприятия прошлого как «прекрасного далека».

### Список сокращений:

**ПНИЭИ** — Пензенский научно-исследовательский электротехнический институт, создан в 1958 году как дублер Московского научно-исследовательского института автоматики (НИИ-2). На протяжении всей истории вел засекреченные разработки для нужд ВПК. Сайт института <http://pniei-penza.ru>.

**НИИВТ** — Научно-исследовательский институт вычислительной техники (НИИВТ) в Пензе — предприятие-разработчик средств вычислительной техники различного назначения в системе Министерства радиопромышленности СССР. Организован в 1958 году как «Предприятие п/я 51». При НИИВТ осуществлялись оригинальные разработки в области архитектуры вычислительной техники и ЭВМ как гражданского, так и военного предназначения.

**НИИЭМП** — Пензенский научно-исследовательский институт электронно-механических приборов основан в январе 1959 года в соответствии с Постановлением Совета Министров СССР №1315-633 от 3 декабря 1958 года «О мерах по развитию специализированного производства и научно-производственной базы по радиодеталям». Занимается разработкой и выпуском резисторов и высокочастотных вакуумных коммутационных устройств и конденсаторов. Сайт института: <http://www.niiemp.ru>.

**Список использованных источников**

- Абрамов Р. Западнополянский форпост урбанизации // Улица Московская. Еженедельная газета, июль 2011, №400 // [http://www.ym-penza.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3090:-400-&catid=35:-](http://www.ym-penza.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=3090:-400-&catid=35:-).
- Архитектура от Сталина до Хрущева. Интервью Г. Ревзина в программе «Дорогой наш Никита Сергеевич»//радио «Эхо Москвы», Воскресенье, 20.06.2010. Транскрипт см. <http://www.echo.msk.ru/programs/hrushev/687897-echo>.
- Балла-Гертман О. Из черновиков 2002 года: к истории советского быта // Блог Ольги Балла-Гертман, запись 12 ноября 2006 // <http://yettergart.livejournal.com/132071.html>.
- Борисенко Д. Последние дни панельной пятиэтажки. Неизгладимые воспоминания очевидца // Русская жизнь, 26 октября 2007.
- Гладарев Б. Историко-культурное наследие Петербурга: рождение общенности из духа города // От общественного к публичному / Под ред. О.В. Хархордина. СПб: Издательство ЕУ в СПб, 2011. С. 69-304.
- Гладарев Б., Карпенко О., Цинман Ж., Чикадзе Е. Краеведение и гражданское общество: социологические наблюдения // Краеведение и гражданское общество/Под ред. О. Карпенко и Е. Чикадзе. СПб.: изд-во журнала «Звезда», 2004. С. 9-104.
- Горин Д. Теневые пространства советского общества: "Бриллиантовая рука" в социальных контекстах 1968 года // Неприкосновенный запас, 2008, №4 (60). С. 181-190.
- Даньшин В. Музей Пятиэтажек//Строительная газета 2007, №12 (23.03.2007).
- Кабачков А.Н., Казанков А.И. Новая жизнь советского города // Мир России. 2010. № 2. С. 131-147.
- Каганский В. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М.: НЛО, 2001.
- Кобрин К. Человек брежневской эпохи на Бейкер-стрит. К постановке проблемы "позднесоветского викторианства" // Неприкосновенный запас, 2007, №3. С. 147-160.
- Лебина Н. Ленинградец в «гаванне» // Родина 2003, №1. С. 160-165
- Левинсон А. Предварительные размышления о приватном//Новое литературное обозрение, 2009, №100.
- Максимова Т. Я родом из «хрущевки» // Родина, 2006. № 8. С. 19-20
- Немцев М. Ориентация на местности. 14 фрагментов. Вместо редакционной статьи // 60-я параллель. Журнал о культурной политике и гуманитарных практиках, 2010, октябрь, №3(38).
- Парфенов Л. Намедни. 1961-1970. Наша эра. М.: КоЛибри, 2009.
- Рождественская Е., Семенова В. Социальная память как объект социологического изучения // INTER. 2011. №6. С. 27-48.
- Северяне. Сайт памяти Бескудниковской железной дороги. Создан 23 апреля 2004 года // <http://www.noorderlingen.org>.
- Соколов А.В. Два поколения советской интеллигенции: шестидесятники и восьмидесятники // Мир России, 2007. №3. С.74-111.

- Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб: Даль, 2002.
- Торба А. Обновленный ДСК – реальная возможность для решения жилищной проблемы // Строительная газета, 2009, № 50.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
- Bloch M. Memoire collective, tradition et coutume: A propos d'un livre recent // Revue de synthese, 1925, №40. P.73-83.
- Davis F. Yearning for yesterday. New York: Macmillan, 1979.
- Erikson E. Identity and the Life Cycle. New York: Norton, 1959.
- Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies// History and Theory, Vol. 41, No. 2 (May, 2002). P. 179-197.
- Olick J. K., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic//Annual Review of Sociology, Vol. 24 (1998). P. 105-140.
- Sturkin M. Tangled Memories. The Vietnam War, The Aids Epidemic, and the Politics of Remembering. Berkeley: Univ. Calif. Press, 1997.

## Путешествие в СССР: ностальгия по советскому в культурных практиках туризма

Ольга Лыскова

**П**ристальное внимание к советскому прошлому в первое десятилетие XXI века служит аргументом в отношении символического перехода советского опыта в историческое и культурное наследие. Социальная и историческая рефлексия времени является важным фактором конструирования социальной памяти как элемента культуры, трансляции индивидуальных и коллективных ценностей от поколения к поколению. Сегодня, как и прежде, проблемы соизмеримости индивидуального и коллективного времени, потребности в поисках смысла жизни и понимания времени как человеческого фактора сохраняют свою актуальность. Как отмечает В.Н. Ярская,

человеческая деятельность оказывается ориентирована по всем модусам времени: историческое прошлое как социальная память, сохранение культуры, концентрация опыта предшествующих поколений [Ярская, 1989. С. 97].

Формирование индивидуальной и коллективной идентичности происходит посредством интереса к прошлому и его компонентам –

Автор выражает искреннюю признательность Е.Р. Ярской-Смирновой за ценные рекомендации по реализации замысла статьи.

памяти, культурному наследию, отечественной истории. Переосмысление подходов к прошлому в социальных науках дало начало направлению исследования социальной памяти и ее воплощений в универсуме «обитаемого пространства» и «исторического времени», а также постановке проблемы «памятных мест» [Рикер, 2004. С. 202; Нора, 1999. С. 16].

Задачей данной статьи является исследование ностальгического дискурса по советскому в контексте культурных практик современного российского туризма. Вначале мы предпринимаем экскурс в историю советского туризма в ракурсе культурной политики 1920-1970-х годов на этапах развития пролетарского туризма и формирования послевоенного опыта советских туристов. Затем перейдем к анализу феномена «советское» как реконструируемой культурной достопримечательности и предпосылки развития ностальгического туризма, проанализируем воспоминания участников волжских круизов. В итоговом разделе статьи речь пойдет о работе памяти в местах ее воплощения, о переосмыслении значений символических объектов, трансформации содержательных интерпретаций памятных мест на постсоветском пространстве применительно к культурным практикам современного туризма.

### Советский туризм как инструмент культурной политики

В советский и постсоветский исторические периоды концепт «туризм» наполняется разным социальным содержанием и символическими смыслами. Если на советском этапе туризм является регулируемой государством сферой деятельности, то с 1990-х годов туризм целиком принадлежит сфере личного свободного времени в досуговом пространстве. В первые десятилетия советского государства туризм назывался «пролетарским», что было тесно связано с деятельностью Всесоюзного добровольного общества пролетарского туризма и экскурсий (ОПТЭ) 1927-1936 годов. Авторами изданного в январе 1928 года приложения «Всемирный турист» к журналу «Всемирный следопыт» были сформулированы лозунги, выражающие социальное значение туризма: «Туризм – лучшая и наиболее рациональная форма отдыха трудящихся!»; «Хорошо сделанное путешествие стоит ряда прочитанных книг!» [Усыскин, 2007. С. 98].

Пролетарский туризм следует рассматривать в одном ряду с такими новациями 1920-х годов, как санитарное просвещение, сексуальное воспитание, профилактика неврозов и алкоголизма, пропаганда физкультуры и спорта [Сандомирская, 1996. С. 165]. Летом 1929 года Московским отделением ОПТЭ было организовано карна-

вальное шествие с участием 70 тысяч человек под девизами: «Турист, крепи оборону Советского Союза!»; «Туризм в борьбе с алкоголизмом и религией» [Орлов, Юрчикова, 2010. С. 18]. В отличие от буржуазного туризма – «забавы, попытки уйти от нудной скуки паразитической жизни» [Антонов-Саратовский, 1929. С. 31], – пролетарский туризм считался одновременно «политическим явлением» и «социалистическим строительством»,

Иностранцы туристы, среди которых было немало писателей, корреспондентов, фотографов, путешествовали по Советскому Союзу [Багдасарян, 2007. С. 14, 34]. В 1950-1970-е годы французский демограф Ж. Дюпакье трижды совершал длительные путешествия по СССР. Им была запечатлена пестрая панорама советского общества: переполненные пляжи в Сочи и оживленные пространства ГУМа в Москве, города Хабаровск, Биробиджан, Чита, портреты обычных жителей. Обширная коллекция фотографий городской и деревенской повседневности представляет колоритную картину жизни советской страны середины XX века [Фотографическая выставка...]. Разворачивающиеся в ностальгическом ключе комментарии в блоге к фотоработам Ж. Дюпакье обращены к реконструированию индивидуального прошлого в ракурсе коллективной памяти:

Это моя страна, это моё детство - светлое и очень счастливое.

Раритетное авто, ездят люди на метро, все на свете дефицит, но зато одет и сыт!

Есть, что вспомнить и забыть, что забыть и всё же... вспомнить... [Путешествие в СССР 60-х].

В 1977 году при содействии национального географического общества США была издана книга «Путешествие по России: Советский Союз сегодня» журналиста Б. Макдауэлла и фотографа Д. Конгера, посвященная истории и культуре СССР, традициям народов его населяющих. Путешествуя по советским республикам в течение двух лет, авторы написали книгу без политических клише о советских людях для таких же простых людей из других стран. В книгу вошли 345 фотографий 1966-1975 годов [Путешествие по России...]. В эпоху холодной войны подобные культурные практики туризма иностранцев по территории Советского Союза имели исключительное значение в качестве попытки сближения в понимании народов и государств, принадлежащих к разным политическим системам.

Любая турпоездка как попадание в чужую социальную и культурную среду предполагает отрыв от повседневности [Ионин, 1997. С. 21]. Как полагает А. Горсуч, в период позднего сталинизма путе-

шествие для советских людей было чем-то напоподобие приключения и самооткрытия. Являясь

ритуалом успокоения для государства, туризм предлагал средства формирования социалистически мыслящих граждан, сосредоточенных только на преимуществах советской системы. Возможно, туризм был ритуалом успокоения и для советских граждан, поскольку он давал надежду, что послевоенная жизнь станет улучшением той, которую они так долго выносили [Gorsuch, 2003. P. 785.]

Характерной чертой советского туризма, по мнению этого автора, было соблюдение тонкого баланса между стремлением к уникальности и поддержанием коллективизма. В послевоенный период он продолжал формировать патриотические чувства граждан, поскольку именно путешествия соединяли отдаленные регионы СССР.

В результате социально-экономических трансформаций 1990-х годов произошли кардинальные изменения структур опыта: число доступных конечных областей увеличилось. Открытость России миру и возможность беспрепятственного выезда за границу сделали зарубежные поездки обычным делом, отняв у них значительную долю той привлекательности, какой они обладали в советское время [Ионин, 2004. С. 367]. Некогда активно развивавшийся внутренний туризм уступил место выездам за границу. Популярный во всем мире приграничный туризм сопредельных территорий является малопривлекательным для россиян. Но социальная память о советском туризме живет в воспоминаниях старшего поколения и транслируется детям и внукам.

### **Путешествие в Советский Союз: советское как достопримечательность**

В последние годы активно развивается модный тренд на «советское», в основе которого лежит культурная инверсия времени. «Советское» важно рассматривать как

антропологический концепт, отсылающий к определенному образу жизни, мыслительным установкам, повседневным практикам, которые и сегодня воспринимаются, описываются и идентифицируются как «советские» [Усманова, 2007. С. 19].

Социальная память о советском туризме сконцентрирована в книгах и архивных источниках, плакатах и фотографиях, документальных и постановочных фильмах. Так, в художественном фильме

«Парк советского периода» (режиссер Ю. Гусман, 2006) наряду с формами курортного отдыха предпринята попытка реконструирования моделей межличностных коммуникаций в поле досуга 1960-х годов. Осмысление советской действительности является одним из направлений современного российского массового кино, которое конструирует коллективные воспоминания и формирует новый советский дискурс на постсоветском пространстве. Художественные кинообразы воздействуют на массовое сознание, вызывая воспоминания о прошлом, мифологизируя советскую действительность, предлагая два образа СССР – «ностальгический» и «гламурный» [Вейц, 2009. С. 50].

В широком толковании под «ностальгией» понимается чувство тоски по прошлому, желание вернуться в то сложное переплетение пространства-времени, с которым связаны самые теплые воспоминания из прожитого. Ностальгия воспринимается как «утопия, обращенная не в будущее, а в прошлое, а также проекции времени на пространство» [Бойм, 1999. С. 91]. Так, в песне «Отцы и дети» (Т. Шаов, 2008) в разговоре с сыном-тинэйджером отец вздыхает: «А в наше время и снег был белей, и вода была мокрей». Ностальгическими локусами по «советскому» являются старые песни, кинофильмы, журналы, фотографии, открытки, плакаты, в которых идеализируется пространство своего отечества. Тоска по прошлому воплощает идею о том, что тогда жизнь протекала спокойнее и оптимистичнее, чем сейчас: явление постсоветской ностальгии зачастую характеризуется идеализацией недавней истории. Обращение к опыту советского туризма происходит не столько с целью поиска примеров для подражания, сколько для сравнения: как было там и тогда с тем, как здесь и сейчас.

Современная критическая рефлексия призвана заменить утраченную на протяжении постсоветского периода идею о великом Отечестве, которая составляла ведущий тренд в публичном дискурсе вплоть до распада СССР. Ностальгия заполняет нишу столь сложного для современной России понятия Родины [Ратилайнен, 2008. С. 254]. Необходимость адаптации к новым социально-экономическим условиям приводит к поискам метафизического отечества, которое «находится на границе места и времени. Это время – прошлое» [Чернявская, 2006. С. 44].

Сегодня пользуется большим спросом так называемый ностальгический туризм, который помогает человеку символически вернуться в «лучшее время» – детство, юность, молодость, в те времена и места, которых в известном смысле уже нет. Люди отправляются в поездки с целью «встречи с прошлым», реализовать индивидуаль-

ную инверсию времени-пространства посредством общения с родственниками и близкими людьми, посещения мест исторического проживания и бытования, кладбищ и захоронений. Такие запросы воплощаются в культурно-познавательных и культурно-исторических путешествиях, в посещении мест, связанных с событиями жизни семьи или общины для встреч с родственниками или земляками. Ностальгический туризм воплощается в практиках посещения своей символической родины, мемориалов, братских могил, фамильных усадеб, поместьев, домов, а также архивов в поисках сведений о своих предках. По мнению английского историка Д. Лоуэнтала, сегодня прошлое становится «чужой страной», в которую устремляется огромный поток туристов:

Прошлое испытывает на себе все обычные следствия популярности. Чем больше его ценят само по себе, тем менее реальным и достоверным оно становится [Лоуэнталь, 2004. С. 14].

Советское прошлое сегодня пользуется большой популярностью, волна ностальгических воспоминаний захлестнула массовое сознание. Культ ностальгии и потребность в историческом наследии являются подтверждением того, что «чары прошлого по-прежнему могущественны» [Лоуэнталь, 2004. С. 619]. С недавнего времени актуализируемый образ советского наследия «упорядочивает и оформляет культурную память» [Замятин, 2008. С. 42]. Реконструирование советского прошлого с помощью туризма и путешествий позволяет сохранить хотя бы в воспоминаниях советскую страну, собрать воедино фрагменты визуальных и прочих образов «метафизической родины» - в значении не территориальном, а символическом [Чернявская, 2006. С. 46].

Туризм как совокупность индивидуальных и коллективных практик приобретает культурные коды и символы на разных хронологических этапах своего развития. Путешествия ностальгического характера в СССР сегодня осуществляются разными способами. Люди самостоятельно проходят по экскурсионно-туристическим маршрутам, включающим достопримечательности советской эпохи и даже целиком копирующие прежде популярные, а позже забытые маршруты, насыщенные именами, датами, событиями, достижениями Советской страны. Путешествуют и виртуально: с помощью просмотра документальных кинохроник и представленных на фото-выставках, в книгах, Интернете фотографий как результатов наблюдения и творчества других людей, осуществлявших пространственную мобильность в советское время по Советской стране. Два десятилетия, прошедшие со времени распада СССР, позволяют взглянуть

на советскую повседневность с некоторой степенью отстраненности, используя термин Б. Брехта, «очужденно», преодолевая идеологические штампы и культурные стереотипы. Экскурсы в советскую повседневность посредством культурных практик туризма способствует пониманию недавнего прошлого и осознанию того, что происходит с нами сегодня.

В воспоминаниях современных туристов звучат ностальгические ноты о советских практиках туризма. Наши информанты<sup>1</sup> вспоминают, что в советское время степень интенсивности их туристской мобильности была заметно выше, чем сейчас. Существовало достаточно возможностей для путешествий по городам и республикам СССР:

В советское время самостоятельно летала самолетом в Москву, Вильнюс, Минск, Ленинград, отправлялась в поездки выходного дня Волгоград – Москва – Волгоград. Ездили дикарями на юг, останавливались у частников в Гудауте, в Сочи (Жен., 60 лет).

В советское время ездила в Сочи, Кисловодск. Очень любила Кисловодск. А также Гагры, Пицунду. Из моего советского опыта – Рига, Юрмала, санаторий МВД «Дзинтари» (Жен., 66 лет).

В 1970-е годы с мужем путешествовала по Волге до истоков, в Карелию, на Валаам. Ежегодно ездили в Сочи. Муж по путевке как военный, а я с двумя детьми снимала комнату поблизости от дома отдыха (Жен., 84 года).

Родители наши ездили по турпутевкам. В советское время туризм был развит, был доступен (Муж., 45 лет).

При наличии социальных гарантий и льгот на путевки существовала система привилегий в распределении туристических и санаторно-курортных услуг, в чем отчетливо проявлялась социальная дифференциация:

В детские каникулы на 11 дней отправлялись куда-либо, 70% оплачивал профсоюз, 30% – сами. Как почетный донор имела льготные путевки... По сравнению с советским отдыхом сейчас – небо и земля. Доступнее был отдых в Советском Союзе.

<sup>1</sup> Интервью с людьми, имевшими опыт советского туризма (N=12), собраны в июле 2009 года в волжском круизе на теплоходе «Александр Невский» по маршруту Волгоград – Казань – Волгоград.

Пенсионеру сейчас нужно откладывать одну тысячу рублей в течение года на поездку (Жен., 60 лет).

Работала в системе МВД, поэтому находилась на государственном обеспечении, давали льготные путевки. Отдыхала в ведомственных санаториях «Эльбрус», «Россия». Льготные турпоездки всегда играют роль поблажки (Жен., 66 лет).

Степень доступности организованных форм туризма была для всех граждан неодинаковой. Равенство возможностей в советское время ощущалось заметнее, чем сейчас, однако наличие наряду с «сервисом для всех» привилегированной системы обслуживания свидетельствует о социальной стратификации. Для многих советских людей реальными возможностями оставались практики «дикого туризма» или «по знакомству»:

В советское время ездили в скромной каюте в трюме всей семьей по Волге. В 1952 году открыли канал «Волга – Дон». Мы с мужем поехали на трехпалубном теплоходе по маршруту Саратов – Волгоград – Астрахань – Ростов-на-Дону и обратно. Путевок было не достать. У снохи знакомая работала диспетчером на пристани. В общем, купили путевку по блату, а именно – у капитана. Нам дали отдельную каюту, хорошо обслуживали. Каждый день капитан интересовался – как дела, все ли нам нравится. Окрестности были малопривлекательными у шлюзов. Никакой зелени. Земляные насыпи. В месте пересечения Волга – Дон высились из воды две огромные статуи Ленина и Сталина. Позже Сталина убрали (Жен., 84 года).

Советская экономика тотального дефицита способствовала государственному регулированию потребления. Развивались отражающие специфику советского общественного потребления практики лавирования между коллективным и индивидуальным, общедоступным и дефицитным.

Имея возможность сравнивать современные практики туризма со своими поездками в советское время (командировочные и «дикари» ездили даже на третьих полках в плацкартных и общих вагонах), информанты отмечают позитивные сдвиги в организации своего отдыха:

Сейчас турфирмы снимают много проблем. Занимаются поиском вариантов (Муж., 45 лет).

По сравнению с советским опытом путешествий сейчас доступнее в организации, выше по степени комфорта (Жен., 57 лет).

Путешествие по родной стране, в том числе в рамках внутреннего речного круиза, было и остается важным воспитательным ресурсом:

Девятый год вместе с учащимися из клуба ходим в плавание на теплоходе «Александр Невский», сейчас здесь тридцать детей. Всего в подростковом клубе двести двадцать мальчиков и девочек от 10 до 15 лет. Финансирует деятельность клуба муниципалитет Волгограда. В 1997 году в России таких клубов было несколько сотен, сейчас – единицы (Муж., 47 лет).

В масштабах отдельно взятой семьи преемственность в практиках туризма между поколениями служит сохранению культурной памяти, традиций и образцов поведения:

Путешествие – традиционное семейное занятие, отец был историком и военным, привил любовь к этому виду деятельности (Жен., 84 года).

Во времена СССР по всей стране можно было ездить, все зависело от желания, ездили же на третьих полках. Внутренний туризм процветал. Где только родители ни побывали: Иркутск, Хабаровск, Средняя Азия (Муж., 32 лет).

Особую роль в практиках туризма играет индивидуальный опыт и память как условия осмысленности предпринимаемого путешествия:

Много в отдыхе, туризме, путешествии нюансов: время, желание. Чтобы ехать мир познавать, нужно после 18 лет, до того – рано. Память и впечатления просыпаются позже (Муж., 32 года).

В круизе как будто окунулась в детство с его организованным отдыхом. У меня были пионерские лагеря, дворовое детство (Жен., 45 лет).

В прошлом году путешествовала с внуком по Волге на теплоходе «Тимирязев». Досуг осуществлялся пианисткой, она исполняла романсы и песни советских лет (Жен., 62 года).

В воспоминаниях туристов ностальгия по советскому является одним из компонентов индивидуальной и коллективной памяти, связующим началом между прошлым и настоящим. Именно благодаря работе культурной памяти прошедшее уже не кажется «чужой страной», становясь частью собственного жизненного време-

ни-пространства. Связанный с селективным сохранением воспоминаний ностальгический туризм по-своему реконструирует советское прошлое, представляя его как достопримечательность.

### **Культурные практики туризма: работа памяти в местах ее воплощения**

Культурная память является социальным полем взаимодействия географического пространства и инверсии времени, когда свершившиеся события не уходят бесследно, не покидают людей окончательно, а фиксируются в местах памяти – своеобразных культурных локусах, где воспоминания пробуждаются или конструируются. Культурная память концентрируется на проблемах наследия.

Мы вспоминаем о нашем путешествии и посещении памятных мест, расположенных именно на поверхности обитаемой земли... на этом изначальном уровне конституируется феномен «мест памяти»... Они выступают в качестве опорных пунктов воспоминания... [Рикер, 2004. С. 40].

Разбросанные по всему миру места памяти в символическом, историческом, этическом, эстетическом смыслах важны для ныне живущих, повествуя о тех людях и событиях, которых более не существует.

Символическими объектами культурной памяти являются архивы и библиотеки, словари и музеи [Нора, 1999. С. 25]. На этом перечне, разумеется, не исчерпывается: храмы и кладбища, мемориальные памятники и таблички, книги, рукописи и фотографии также являются символическими объектами ее воплощения. Места памяти пространственно функциональны и художественно конструктивны, они как никакие другие символические объекты поддерживают коммеморативное коллективное сознание. В равной степени хранящиеся в архивах документальные свидетельства и размещенные в местах памяти исторические символы реализуют идею «внешних знаков, служащих опорой и посредником в работе памяти». Как документальные источники, так и места памяти прокладывают себе путь в социальной памяти, если «документ отсылает к следу», то «след – к событию» [Рикер, 2004. С. 204, 253].

Память места как элемент социальной и культурной памяти о драматических и трагических событиях прошлого неразрывно связывает советский период отечественной истории с современностью и способствует поддержанию коллективной идентичности. Вместе с тем, смысл места постепенно меняется, и память о нем остается то-

гда, когда «собственно происходящее имеет уже совсем иной смысл» [Филиппов, 2008. С. 250]. Так, современные поездки по местам боевой славы свидетельствуют о потере их знаковой сущности для новых поколений. Целый ряд мест памяти с сооруженными мемориальными комплексами – «Брестская крепость – герой»; «Героям Сталинградской битвы» на Мамаевом кургане и государственный музей-панорама «Сталинградская битва» в Волгограде; обороны и блокады Ленинграда; мемориал героической обороны Одессы; музей-панорама «Оборона Севастополя» 1854-1855 годов - остаются локусами конструирования национальной идентичности.

Места памяти могут быть полностью институционализированными и неофициальными, эмоционально насыщенными и сентиментальными, и как точно определяет П. Нора их смысловую сущность, это

места единодушия при отсутствии единства, больше не способные выразить ни активной убежденности, ни страстного участия... Места памяти управляют присутствием прошлого в настоящем [Нора, 1999. С. 26, 42].

Подавляющее большинство мест памяти сегодня не в силах реализовать объединительную функцию в результате резкой поляризации существующих в обществе политических взглядов и убеждений. Попытками социального примирения стали такие места памяти за рубежом, как площадь Бастилии в Париже на месте разрушенной в 1789-1790 годах тюрьмы, где была воздвигнута Июльская колонна в память о революции 1830 года; расположенный в 58 км от Мадрида мемориальный комплекс Долина павших в память о жертвах гражданской войны 1936-1939 годов – коммунистах и франкистах, республиканцах и националистах. Мемориал в Долине павших включает базилику и 150-метровый крест с начертанными на нем словами: «Они любили Испанию».

Ситуация с местами памяти на постсоветском пространстве складывается весьма драматичная. Мы сталкиваемся с неизбежным пересмотром символики мест памяти, когда культурные практики следуют за политическими трансформациями. Ярким примером являются бескомпромиссные дискуссии 1990-х годов о судьбе Бронзового солдата – памятника советским воинам, павшим в Великой Отечественной войне, – и апрельские события 2007 года вокруг его переноса из центра Таллина на Военное кладбище, что привело к массовым волнениям в Эстонии. Символический смысл Бронзового солдата пребывает между двумя противоположными в своих оценках воплощениями коллективной памяти: олицетворение либо защиты от фашизма, либо советской оккупации Эстонии. Это прояв-

ляется в бескомпромиссности сторон в дискуссиях и комментариях новостных сюжетов.

Полные драматизма события, связанные с элиминацией памяти о советском, происходят на территории стран постсоветского пространства и Восточной Европы. Публичные дискуссии 1980-1990-х годов в Белоруссии об историческом смысле трагедий Хатыни и Куропат переросли в стремление пересмотреть советскую историю. Дискурсивная переоценка социализма проявилась в попытках ретроспективного отстранения и отчуждения недалекого прошлого [Ушакин, 2011. С. 231]. Современные формы социального поведения делают возможными проявления социального отчуждения, что соответствует логике постколониальных отстранений на постсоветском пространстве. Происходит активное конструирование диаметральных друг другу осей аргументаций вокруг пространственных структур прошлого и мест памяти.

В связи с этим особую важность с проекцией на день сегодняшний приобретают выводы П. Рикера о возможностях пределов памяти, используемых в педагогических и воспитательных практиках [Рикер, 2004. С. 100-102]. Мы зачастую сталкиваемся с политикой целенаправленного забвения через стратегию замалчивания, ложных интерпретаций, идеологических манипуляций коллективным сознанием, что приводит к потере секуляризация культурной памяти, а, значит, и знаковой сущности памятных мест для новых поколений. То, что раньше было местами гордости, славы, преклонения, паломничества, то, во что верили, чему поклонялись, сейчас переосмысливается и пересматривается.

Не так давно в Ярославской области был организован туристический маршрут «Путешествие в СССР», в основе которого лежит повествование о жизненном укладе советских людей. В городе Тутаеве, переименованном в 1918 году из Романова-Борисоглебска в честь красноармейца И.П. Тутаева, туристы посещают сквер советского периода, который был открыт в 1946 году, где сохранились и были привезены из других мест столь привычные для советских парков, аллей и скверов скульптуры пионеров. В музее «Борисоглебская сторона» вниманию экскурсантов предлагается экспозиция «Советская провинция», отражающая работу и быт тутаевцев 1920-1980-х годов. Здесь реконструированы обычная квартира, районный магазин, кабинет начальника заводского цеха. Экскурсионная программа предусматривает интерактивное обучение туристов на уроке в школе, обед в столовой, целиком воспроизводящие повседневные советские практики. Другая интерактивная программа «На солдатском привале» проводится в деревне Волково, на родине

легендарного маршала В. Блюхера. Туристы знакомятся с военными страницами советской истории, обедают на полевой кухне.

Наиболее драматичным компонентом маршрута является повествование об истории строительства самой мощной в Европе Рыбинской ГЭС, объединяющее пафос грандиозной советской стройки и трагедию повседневности лагерной жизни строителей Волголага, отдельные помещения которого сохранились до сих пор. В 1935 году НКВД для сооружения Рыбинской и Угличской ГЭС организовал Волжский исправительно-трудовой лагерь, в котором погибли около 120 тысяч человек.

Рядом с Рыбинской ГЭС находится уникальное место – поселок энергоэнергетиков «Город солнца». В первоначальном виде здесь сохранился выстроенный в стиле соцреализма и ни разу не реставрированный Дом культуры с необычным фасадом и оригинальными интерьерами, паркетом, стульями в кинозале, кинопроектором [В Ярославской области...]. Проходящий по городам Ярославской области туристический маршрут «Путешествие в СССР» по замыслу организаторов насыщен узнаваемыми образами и маркерами советского времени: музыкой, кинофильмами, бытовыми деталями, символами и традициями. Такой маршрут пользуется большой популярностью у туристов разных поколений.

\*\*\*

На обширном пространстве СССР туризм способствовал формированию советской идентичности. Внутренний массовый туризм по просторам самой большой в мире страны воплощал преимущества социалистической системы и стал важным компонентом патриотического образования, воспитания, культурной политики. Для многих обывателей совершать путешествия за границу стало одним из видимых завоеваний «перестройки». Современный российский туризм в силу пространственной, культурной, социальной сопричастности в чем-то, безусловно, является наследником советского. Однако постсоветский туризм ассоциируется с лоскутным одеялом по сравнению с цельно сотканным полотном запрограммированного «идейного» советского туризма.

Социальная память о советском туризме конструирует коллективную идентичность, солидаризируя воспоминания представителей разных поколений, вырабатывая образцы и модели поведения. Особую роль в этом процессе играет родственная межпоколенческая преемственность в планировании и осуществлении практик туризма, что благоприятно сказывается на сохранении и культивировании семейных традиций. Воспоминания о советском туризме ныне

путешествующих людей помогают формировать современную идентичность российских туристов. Посредством воспоминаний о прошлом происходит ремифологизация социальной памяти.

Политика памяти находит свою реализацию в культурных практиках туризма. Путешественник совершает большую интеллектуальную и эмоциональную работу, получая в ходе поездки информацию, сравнивая ее со своими прежними знаниями, воспоминаниями, образами, усваивая и транслируя ее. Индивидуальная память туриста неизбежно трансформируется в местах ее коллективного воплощения, которые наполняются новыми коннотациями. «Путешествие в СССР» сегодня является переосмыслением своего индивидуального опыта средствами коллективной культурной памяти. Социальная память о советском прошлом реализуется как в современных культурных практиках, так и в политических проектах ностальгии по советскому. Именно сегодня как никогда прежде проявляется ценностная амбивалентность советского времени в интерпретациях смыслов старых и новых мест памяти.

### Список источников

- Антонов-Саратовский В.П.* Основные задачи советского туризма. – М.: Госиздат, 1929.
- Багдасарян В.Э., Орлов И.Б., Шнайден Й.Й., Федупин А.А., Мазин К.А.* Советское зазеркалье. Иностраный туризм в СССР в 1930-1980-е годы. – М.: ФОРУМ, 2007.
- Бойм С.* Конец ностальгии? Искусство и культурная память конца века: случай Ильи Кабакова // Новое литературное обозрение. 1999. №39. С. 90-100.
- В Ярославской области туристы могут совершить «Путешествие в СССР».* <http://www.interfax.ru/tourism/tourisminf.asp?id=200672&sec=1495>. Обращение к ресурсу 01.12.2011.
- Вейц М.Е.* «Советское» как объект потребления в современном российском кино (на примере фильма «Стиляги») // Потребление как коммуникация – 2009: Материалы 5 международ. конф, 26-27 июня 2009 г. / Под ред. В.И. Ильина, В.В. Козловского. – СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 47-50.
- Замятин Д.Н.* Образ наследия в культуре // Человек. 2008. №5. С. 39-46.
- Ионин Л.Г.* Социология культуры: учеб. пособ. для вузов. - 4-е изд., перераб. и доп. - М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004.
- Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна / Пер. с англ. А. В. Говорунова. - СПб.: Фонд «Университет», «Русский остров», «Владимир Даль», 2004.
- Нора П.* Проблематика мест памяти / Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17-50.

Орлов И.Б., Юрчикова Е.В. Массовый туризм в сталинской повседневности. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2010.

Путешествие в СССР 60-х. <http://blog.i.ua/user/1826198/444797>. Обращение к ресурсу 02.12.2011.

Путешествие по России: Советский Союз сегодня. <http://valkorn.livejournal.com/772486.html>. Обращение к ресурсу 02.12.2011.

Ратилайнен С. Ностальгия «Крестьянки»: история и память в текстах женского журнала // Образ достойной жизни в современных российских СМИ. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. С. 238-256.

Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Сандомирская И.И. Новая жизнь на марше. Сталинский туризм как «практика пути» // Общественные науки и современность. 1996. №4. С. 163-172.

Усманова А. Р. Советская визуальная культура как объект антропологического исследования // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. ст. / Под. ред. Е.Р. Ярской-Смирновой, П.В. Романова, В.Л. Круткина. – Саратов: «Научная книга, 2007. С. 18-25.

Усыскин Г. С. Очерки истории российского туризма. 2-е изд., перераб. и доп. - СПб.: «Издательский дом Герда», 2007.

Ушакин С. А. В поисках места между Сталиным и Гитлером: О постколониальных историях социализма. *Ab Imperio*. 2011. №1. С. 209-233. <http://princeton.academia.edu/oushakine/Papers/618285>.

Филиппов А.Ф. Социология пространства. – СПб.: «Владимир Даль», 2008.

Фотографическая выставка Жака Дюпакэ «Путешествие в СССР: 1956 – 1964 – 1975». <http://afrus.ru/ekaterinbourg/ru/2011/10/fotograficheskaya-vystavka-zhaka-dyurake-puteshestvie-v-sssr-1956-1964-1975-400>. Обращение к ресурсу 01.12.2011.

Чернявская Ю.В. Тоска по пространству // Человек. 2006. №4. С. 31-46.

Ярская В.Н. Время в эволюции культуры: Философские очерки / Под ред. А.Г. Спиркина. – Саратов: Изд. Сарат. ун-та, 1989.

Gorsuch A. «There's No Place Like Home»: Soviet Tourism in Late Stalinism // *Slavic Review* 62, 2003, no.4 (Winter 2003). P. 760-785.

## «Связь с корнями»: социальный капитал фольклорного движения

---

Ростислав Кононенко, Евгения Карпова

Задачи настоящей статьи – проанализировать особенности одного из современных общественных движений в ракурсе понятий культурной памяти и социального капитала как совокупности знаний, навыков и социальных практик, существующих и воспроизводимых им в социальных сетях [Яницкий, 2011. С. 118]. Вначале рассмотрим социально-исторический контекст обществ в эпоху позднего социализма, в котором появились группы людей, увлекавшихся фольклором, традиционной народной культурой, а также обсудим некоторые характеристики сообщества любителей фольклора и его черты как социального движения, направленного на изучение, возрождение и распространение этномызыкальных традиций. Далее мы покажем, что культурная память, формируясь в процессе коллективных действий участников движения, становится ресурсом их групповой идентичности и стержнем накапливаемого социального капитала. Исследование базируется на анализе четырех глубинных интервью лицом-к-лицу в 2010 году и восьми интервью, проведенных онлайн в 2011 году с представителями разных поколений фольклорного движения, а также на продолжительном участвующем наблюдении.

---

Выражаем признательность редакторам сборника и Г.Г. Карповой за ценные рекомендации по доработке статьи.

С конца 1960-х, а особенно в 1970-е и 1980-е годы в Восточной Европе и республиках СССР стали шириться массовые коллективные мобилизации, ценностным ядром которых был песенный фольклор. Группы молодежи, составлявшие это движение, использовали символы «аутентичности» по-разному – как эстетический элемент самоопределения или как политическую стратегию [Давыдов, 2006. С. 93-109]. Сходный по ряду признаков с другими общественными движениями, «песенный национализм», безусловно, был своеобразным.

Специфической чертой этого контркультурного движения было активное использование символических кодов местного фольклора. С окончанием социализма десятки тысяч эстонцев, по убеждению исследователей, испытали культурную травму как следствие страха серьезных социальных потрясений и утраты идентичности. Поскольку их историческая миссия была выполнена, фактически отпала и необходимость в защите от «советских оккупантов» эстонского фольклора как оппозиционной ценности. «Песенный национализм», ставший для многих синонимом национальной идентичности («Эстонцы – поющая нация», «Наш знаменитый фестиваль песни объединяет нас»), по мнению авторов, стремительно начал терять свою значимость [Aarelaid-Tart, Kannike, 2004. P. 77-98].

И хотя ценности традиционной культуры в 1990-е годы отступали на второй план под давлением рыночных и политических трансформаций, в постсоветский период в странах Балтии, Восточной и Центральной Европы на новую волну вышли интеллектуальные течения, связанные с этнографией и фольклористикой. Например, в Эстонии в 1996 году был учрежден новый журнал *Studies in Folklore and Popular Religion*, в первом выпуске которого была опубликована подборка статей фольклориста В.Н. Андерсона. Как пишет Джеймс Грейсон в своей рецензии на первый выпуск эстонского журнала, Андерсон работал в университетах Казани и Тарту в 1920-30-е годы, где вдохновлял студентов на систематическое изучение локального фольклора, что становилось для них ресурсом поддержания национальной идентичности против «русского и советского доминирования» [Grayson, 2000].

Некоторые авторы связывают растущее внимание к фольклору и этнографии в 1990-х годах в Восточной Европе с актуальными там задачами построения новых государств-наций [Verdery, 2007] и высказывают опасение относительно того, что этнология и близкие дисциплины используются соответствующими группировками и партиями для обслуживания этнонационализма и ксенофобии [Bituškova, 2003. P. 78]. Ведь аргументы из области истории позволяют формировать и переформулировать коллективную память общества.

Вернее, не общества в целом, а его сегментов или групп, которые с помощью интереса к прошлому, через празднества, памятные даты, наследие стремятся утвердить и переосмыслить себя как общности [Рождественская, Семенова, 2011. С. 27]. Именно предпочтение одних вариантов коллективной памяти другим явилось одной из причин

драматических процессов, связанных с обретением этнической и национальной идентичности народами Восточной Европы, складыванием национальной идентичности в объединенной Германии [Трубина, 1998].

Ситуация с развитием фольклорного движения в современной России во многом сходна с тем, что наблюдалось в других странах социализма. Здесь оно росло под влиянием романтических интеллектуальных течений в советской литературе и гуманитарных науках, начиная с 1960-х годов, а также на фоне изменений в повседневной жизни и культурном выборе людей, расширении степеней свободы этого выбора [Ионин, 1997]. Такие изменения могли состояться в период политической оттепели, когда наблюдался рост фрондирующего интереса интеллигенции к крестьянскому фольклору и православию [Гавриляченко, 2007. С. 79-83], а затем – в эпоху перестройки.

В 1980-е годы инициативы и эксперименты исследователей-фольклористов, профессиональных музыкантов, понимаемые как оппозиция народному хору, были подхвачены и переосмыслены большим числом любителей. Городская молодежь занялась поисками принципиально новых форм практического освоения народного искусства, заключавшегося в исполнении аутентичного фольклорного материала [Жуланова, 1999]. Некоторые из них сделали стремление к изучению и воспроизведению подлинного фольклора важной частью своей биографии, а нередко и второй профессией.

Помимо сценического воплощения аутентичного фольклора, многие участники движения разделяли идеологию «возврата к корням» и «оживления традиций». Для этого старались найти или создать в городской среде ситуации, благоприятные для исполнения и привлечения зрителей к участию в традиционных песнях и танцах [Жуланова, 1999]. Постепенно эти практики вышли за молодежные и городские рамки: движение стало многопоколенным и вовлекло сельских исполнителей в практики, которые в ряде случаев носили гибридный характер – с одной стороны, сельские жители (или станичники) могли быть «носителями» традиции, знавшими ее с детства, а с другой стороны, по духу, целям и способам работы такие объединения следовали образцу городских коллективов [Жуланова, 1999].

Если в странах социализма и республиках СССР рост фольклорного движения мотивировался противостоянием советскому и русскому, то русское движение отчасти представляло «противогосударственную фронду» (термин Е. Гавриляченко), а отчасти было движимо эстетическими интересами. И хотя пути молодых романтиков, увлеченных народной песней, подчас пересекались с некоторыми радикальными патриотическими движениями, такие контакты носили спорадический характер и позднее членами фольклорного движения были оценены негативно. Отсутствие этнонациональной «униженности» в воображаемой коллективной памяти микшировало протестные акценты, связывая их до поры до времени не с национальной, а социальной проблематикой [Гавриляченко, 2007. С. 79-83]. Начиная с 1990-х годов, в движении появляется православный уклон, который к 2000-м годам становится более выраженным. Этому способствует и кооперация движения с казачеством и церковью. Однако по сравнению с националистическими выступлениями ультраправых организаций, национальная идея фольклорного движения, по мнению его участников, не содержит идей насилия и отрицательного отношения к представителям других культур.

Организация «Российский фольклорный союз», являющаяся ядром фольклорного движения, может, по убеждению его руководства, иметь некоторое влияние на культурную политику государства. Само движение состоит из фольклорно-этнографических коллективов. Их участники изучают песенную традицию, быт и историю русского народа, как правило, ориентируясь на локальную традицию; накапливают знания и навыки для представления традиции на сцене, конференциях, форумах, фестивалях. Они пополняются новыми членами, которые, побывав на концерте или другом мероприятии, присоединяются к творческим группам. Поскольку коммуникация в данном случае выходит за рамки концертной или экспедиционной активности, мы можем рассмотреть эти коллективности как сообщества.

### Сообщество в движении

В соответствии с идеями Л. Вирта, ввиду высокой плотности, большого объема и разнообразия городского населения, узы кровного родства, соседства, солидарности, общности традиций в больших городах уступают место конкуренции и формальным механизмам контроля. Следуя идеям Ф. Тённиса о различиях, с одной стороны, *Gemeinschaft* как традиционных теплых и сплоченных и, с другой стороны, *Gesellschaft* как современных рациональных и холодных

отношений, Вирт указывал на сегментацию человеческих связей в условиях, когда в городах люди испытывают тесные физические, но дистанцированные социальные контакты. Поэтому горожанин, по словам Вирта, «вынужден прилагать усилия к объединению в группы с другими людьми на основе общности интересов для достижения своих целей, так как своими собственными силами он не в состоянии решать проблемы» [Вирт, 1969]. Добровольные ассоциации, группы по интересам, общественные объединения как раз и представляют собой пример таких сообществ. Они возникают и прекращают свое существование по инициативе групп людей, среди которых выделяются лидеры или инициаторы объединения. В основе их деятельности, по Вирту, «лежит достижение целей, вытекающих из потребностей и интересов человека» [Вирт, 1969]. Городские сообщества «фольклористов», или любителей фольклора, 2010-х годов практикуют жизненный стиль, в котором современный образ жизни совмещается с элементами традиционной культуры, понимаемыми в качестве истоков и связи поколений:

Мы хотим так проводить будни и так встречать праздники в первую очередь для того, чтобы наши дети в отличие от нас в юности не чувствовали этой оторванности и отсутствия корней (Интервью 1).

По всей России многие участники сообщества общаются, периодически видятся друг с другом, принимая участие в различных фестивалях. Эта «*фольклорная тусовка*», вышедшая за пределы отдельного города, открывает доступ к коммуникации без границ. Участники, вступая в коммуникацию, расширяют свои социальные сети, которые могут работать и за пределами интересов, связанных с фольклором. Рассматриваемое нами сообщество основано на регулярном общении лицом-к-лицу и в электронных сетях, а также на коллективном ментальном образе своего сходства. Этот образ следует из разделяемого мифа об общих предках и романтизации народной культуры.

Как представляется, данное сообщество можно классифицировать как вид общественного движения. Его участники в подавляющем большинстве не скреплены трудовыми контрактами или другими официальными документами с какими-либо работодателями. Как и другие общественные движения, оно представляет собой свободно организованную коллективность, действующую «совместно в неинституционализированной форме для того, чтобы произвести изменения в обществе» [Штомпка, 1996. С. 338]. В качестве своей миссии участники формулируют сохранение традиций, популяризацию традиционной культуры, создание символических границ этниче-

ской группы: «без этого нас, как народа, национальности, этнической группы (как хочешь называй) не было бы» (Интервью 7). Они стремятся «создать среду, которая будет разделять наши ценности», – по выражению одного из информантов. Тезис о создании мильё как окружения с общими взглядами и ценностями указывает на формирование социального капитала [Яницкий, 2011. С. 117].

Нацеленность на изменения в области убеждений, ценностей и норм позволяет отнести это движение к типу «социокультурных», с «отрицательным вектором», в терминах П. Штомпки, как и многие другие из тех, кто отстаивают местные культуры или экологические ценности в противовес модернизационному вектору политики, бизнеса, современного конsumerистского общества в целом. Такие движения, согласно С. Бенхабиб, можно определить как «борьбу за признание», «движение за идентичность и особость», «за культурные права» [Бенхабиб, 2003]. Членство в группе дает участникам реальные или потенциальные ресурсы, «опору в виде коллективного капитала, «репутации», позволяющей им получать кредиты во всех смыслах этого слова» [Бурдые, 2005. С. 60-74], то есть социальные связи, которые могут выступать ресурсом получения выгод, работая на репутацию и доверие и функционируя в соответствии с нормами взаимодействия в социальных сетях. Смысл социального капитала сфокусирован в понятии «отношения», поскольку именно они, реализуясь в связях между людьми, создают такого рода капитал. Социальный капитал производится в (со)обществе определенного типа и доступен индивидам и группам сообщества [Яницкий, 2011]. Эти отношения, как говорит П. Бурдые, «существуют в форме материального и/или символического обмена, который способствует их поддержанию» [Бурдые, 2005. С. 66].

Символический обмен в ходе коммуникации между членами группы позволяет выстраивать коллективную идентичность, основанную на сходных практиках. По словам информанта, увлечение фольклором – это не только хобби, но и определенная специфика образа жизни:

Чем там праздник от будней отличается у современного человека? Да практически ничем. Походом в ресторан? Многие по будням ходят. Просмотром каких-то особых передач? Телевизор и так смотрят ежедневно все. И поэтому в чем особенность, ну вот, для меня, для моей семьи особенность в том, что в самые главные двенадцатые праздники, особенно на Пасху, мы в народной одежде идём в храм. В том, что мы по праздникам собираемся с участниками коллектива и поём песни фольклорные, народные песни (Интервью 1).

Визуальность, перформативность практик жизненного стиля в данном случае чрезвычайно важна для передачи смыслов отличительности, которая предполагает моменты инсценировки и событийности. Жизненный стиль современного участника фольклорного движения подразумевает участие в событиях, связанных с исполнением традиционной народной музыки со сцены и в быту.

В отличие от инструменталистской логики политических движений, в случае фольклорного движения речь идет об экспрессивной логике [Штомпка, 1996. С. 347], которая просматривается в рассуждениях о «целостности традиции»:

Нельзя быть просто фольклорным коллективом, который только поёт. Потому что если ты поёшь, то рано или поздно ты должен понять, в чём это петь и как это петь, как двигаться, а когда петь, в какие моменты можно петь – там, время поста, время праздника, – что будет на столе, кто будет за этим столом. Все эти особенности, конечно, сразу приходится понимать, вот эта целостность традиционной культуры, она в деятельности коллектива присутствует (Интервью 1).

Идея целостности традиции связана в мировоззрении участников движения с романтическими представлениями о гармонии, «ладе» сельской жизни:

Когда встречаешься с деревенской бабушкой, понимаешь, насколько она цельная личность, как в ней все гармонично, ... как ПРАВИЛЬНО она живет вообще! (Интервью 6).

«Носитель» традиции в данном случае выступает идеалом, даже образцом для подражания. «Бабушки» или «народные исполнители» нередко определяются как «наши учителя». Как отмечают наши информанты, в ощущениях своей причастности к фольклорному движению происходит постоянный процесс рефлексии своего отношения к фольклору, «попытки осмыслить и переосмыслить» (Информант 2). Фольклор понимается нашими информантами как культурная память, существующая в актуальных практиках. Занимаясь изучением этнографических источников и воображая «этнические» сходства с их информантами из сел или станиц, участники фольклорного движения производят символические границы, отличия себя от других. Так называемые «сценические коллективы», сделавшие своим приоритетом эстрадный вектор профессионализации и использующие приемы академической или популярной музыкальной культуры, также транслируют культурную память, но в иной интерпретации. Наши информанты полагают, что в этом слу-

чае культурная память сконструирована в отрыве от эмоциональных переживаний носителей традиционной культуры.

Представители движения, ориентирующиеся на «достоверность» в освоении и передаче образа фольклорной традиции, с легкостью подмечают небрежности и неточности в перформансах сценических коллективов, исполняющих аутентичный фольклор, а тем более тех, кто подпадает под категорию так называемой «клюквы». Используя одежду (нередко подлинную) в качестве обложки – культурного маркера аутентичности, такие исполнители «ошибаются», по мнению информантов, в содержании представления, нарушая последовательность и консистентность элементов той или иной этнографической традиции. Аргументируя свою правоту, информанты подтверждают свое мнение оценками, высказанными «носителями традиции» (Интервью 3).

Несмотря на очевидную для всех размытость понятия «фольклор», участники создают символические классификации «своих» и «чужих», которые выражаются в понятиях «подлинного фольклора» и «подлинного фольклориста» в противовес «эстрадности», «клюкве». Под термином «клюква» фольклористы понимают либо авторский текст «народной» песни, либо переделанный до неузнаваемости этнографический материал – музыку, слова, движения, одежду, манеру исполнения.

Разграничение коллективов, ориентирующихся на подлинность или демонстрирующих стилизованное сценическое народное творчество, постоянно уточняется в сообществе, разветвляется в зависимости от отношения участников к традиционной культуре: репертуару («клюква»; «заезженные» песни; локальный фольклор, собранные в экспедициях, редкие образцы) и сценической одежде (очевидно стилизованная; подлинная, то есть приобретенная в экспедициях; сделанная своими руками по образцам и правилам соответствующей традиции); по способам освоения этномызыкальной традиции (изустно, по слуху, по экспедиционным записям – или же по нотам, с использованием рояля и камертона), коммуникации с «носителями» аутентичного фольклора, способам сценической презентации и другим критериям. Некоторые коллективы ведут как бы двойную жизнь: с одной стороны, стремятся исполнять не «клюкву», а подлинный фольклор, ездят в экспедиции; с другой стороны, – работая на платных концертах, исполняют то, что востребовано и доступно для потребления массовой аудиторией. Например, веселые плясовые песни, подвижные игры.

Сложность классификации фольклорных ансамблей вытекает из разнообразных способов работы с культурной памятью:

«Связь с корнями»: социальный капитал фольклорного движения

коллективы, которые ездят в экспедиции, ориентированные на этнографию, они тоже все разные (Интервью 2);

есть коллективы, которые собирают этнографию, собирают действительно, а потом как-то не так её воспроизводят. А есть коллективы, которые берут, в общем-то, этнографию, но чужую и как-то у них всё не так получается, как-то они к этому не так относятся (Интервью 3).

Дополнительные отличия наши информанты выстраивают по оси «профессионал-любитель»: «научники» vs. «иллюстраторы», теоретики vs. мастера жанра; «получающие за это деньги» vs. «те, для кого это жизнь». «Ушедшие с головой в традицию» – еще одна интересная категория, это любители фольклора, сделавшие выбор в пользу традиционного образа жизни:

в городе, в квартире топят самовар, значит, в кухне всё закопчено, они окно открывают, оттуда дым <...> самовар они поставили. [одни] не ездят рожать в роддом, а рожают дома, потому что это в традиции, или они не приемлют лекарства, [другие] к врачам не ходят, или не пускают жену ходить на улицу одну или ещё что-то, в городе, в двадцать первом веке... (Информант 3).

Среди участников фольклорного движения есть и те, кто стали старообрядцами, другие считают себя православными, более или менее жестко соблюдая религиозные правила. На сегодняшний день религия и религиозный образ жизни стали для приверженцев фольклорного движения частью традиции. В своем стремлении следовать традиции современное фольклорное движение становится все ближе к церкви.

Вместе с тем, нельзя говорить о массовой, эмоциональной и некритичной вовлеченности членов фольклорного движения в мифологизированное прошлое. Для многих участников фольклор выступает элементом творческих проектов, «социальной акции» или игры, не предполагая полного «растворения» в традиции:

перед нами не стоит утопическая цель одеть всех в народные костюмы, выучить традиционные народные песни и танцы. Фольклорный коллектив – это лишь «достойное» время проведения досуга, общения и культурного образования (Интервью 4).

Проекты осуществляются разными сообществами, которые по-разному используют идеи культурной памяти. Для нашего информанта – руководителя арт-проекта фольклор стал способом самореализации, пропаганды собственного творчества:

Мы ориентированы на проектную деятельность... [куда входят] лирические песни, свадебные песни, круглые столы какие-то, конференции, участие в презентациях... каждый интерактив, который нам интересен (Интервью 1).

Это креативные и современные люди, которые «играют в старицу», делая это искусно, с удовольствием и интересом.

Но игра означает смену ролей. Исполнение фольклорного репертуара и представление себя другим в этнографическом «обличье» нередко осуществляется лишь «на сцене», тогда как «за кулисами» человек преображается: «[в перерыве] *девочки ходят, жутко красятся, матерятся, курят и так далее, потом они вышли [на сцену], улыбнулись...*». Тех, кому трудно относиться к фольклору «как к кружку по танцам», потому что фольклор «*пронизывает жизнь*» (Информант 2), шокирует такое поведение:

[однажды в фестивале участвовал] этнографический коллектив, семья ... Ну вот, и дети в перерывах между выступлениями валялись на матрасах, никуда не выходили и слушали там блатно ориентированную попсу с телефона. Это то, чем они занимались. Как всё это осознать вообще, я не могу... (Интервью 2).

Фольклорный материал, воспринимаемый приверженцами фольклорного движения как наполнение жизни, по их мнению, не может существовать лишь как сценическое действо, а должен пронизывать жизнь, то есть стать частью повседневной культуры фольклориста.

### **Культурная коллективная память как ресурс идентичности фольклорного движения**

Коллективная память – это собственный образ группы от истории до наших дней, благодаря которому кажется, что сама группа остается неизменной, но меняются ее отношения или контакты с другими [Хальбвакс, 2005. С. 40-41]. Социальные установки участников фольклорного движения тесно связаны с культурной памятью, так как связь с «корнями», по их убеждению, должна обязательно воплощаться в актуальной повседневности.

Динамика производства и воспроизводства коллективной памяти тесно связана с формированием культурной идентичности у членов тех социокультурных общественных движений, чьи стратегии основаны на экспрессивной логике. Этот тезис, в частности, обосновывает Рон Айерман в исследовании движений разной направленности: в защиту гражданских прав в США и скандинавских ультраправых [Eugerman, 2002. Р. 443-458]. Он показывает роль «черной» музыки, а

также музыкального стиля White Power (и других, в том числе визуальных форм самовыражения) в рекрутировании новых членов, повышении степени групповой сплоченности, создании чувства принадлежности, духа коллектива, анализирует музыку как источник вдохновения и силы для участия в коллективном действии и, наконец, как источник материального капитала [Eugerman, 2002. Р. 447].

Конвертация символического капитала в материальный осуществляется посредством «творческой индустрии». Тематика народной культуры довольно широко востребована на рынке народных промыслов, ремесел, музыкальных записей или культурных услуг. В некоторых российских городах существуют специализированные производства, торговые точки, организуются ярмарки, где продаются изделия «народные промыслы», видео и аудиозаписи, а также продукты питания. Коммодификация, или превращение народной культуры в товар, активно происходит и за счет Интернет-ресурсов. Соединение усилий по сохранению, развитию и популяризации казачьей культуры, реабилитации социального статуса с коммерческой выгодой позволяет исследователям говорить об этом процессе как о тренде «этнокультурного брендинга казачества» [Киблицкий, 2011. С. 109-110].

Потребление артефактов, связанных с культурной памятью, – это не индивидуальные, а коллективно ориентированные практики, укорененные в коммуникациях, специфическое символическое потребление, в рамках которого ценятся символы поколенческой связи и социальной принадлежности. Это не только потребление само по себе, а культурная практика, погруженная в городской опыт, тесно связанная с представлениями о «русскости», «традиционности», с коммуникацией и формированием идентичности, при этом «формируемый образ традиции характеризуется избирательностью и преимущественной опорой на стереотипы» [Власкина, 2011]. Как отмечают исследователи, на динамику идентичности казачества повлияла трансформация физических и символических границ государства-нации [Nikiforova, 2003. Р. 71-81]. Поэтому движение за возрождение казачества основывается на переоценке исторического опыта репрессий, но в первую очередь в аспекте возвращения группе утраченного статуса [Киблицкий, 2011. С. 104-105].

Для многих наших информантов общим моментом являются разговоры-«воспоминания» о репрессиях казачества и крестьянства – но не только как социальных классов или слоев, но и в аспекте репрессий культуры. Часто можно услышать апелляции к отрицательному влиянию политики коммунистического режима на состояние коллективной культурной памяти. По словам информантов, «*когда-то нас временно выучили жить без фольклора*», а фольклор нужен просто, чтобы жить, подобно тому, для чего нужен и язык (Интер-

вью 5), «*фольклор должен питать всю нашу жизнь, как это было всегда*» (Интервью 8).

Коллективная память играет важную роль в формировании индивидуальной и коллективной идентичности, когда рефлексированы «моральные аспекты прошлого и идеологического манипулирования» [Трубина, 1998]. Исследования фольклористов и историков [Архипова, Неклюдов 2010. С. 84-103; Неклюдов, 2007] приводят убедительные факты, свидетельствующие о подавлении народной культуры со стороны официальной, о вытеснении «стихийно-коллективной и индивидуальной памяти ... организованной памятью» [Кознова, 2000]. Лейтмотивы травмирующего, негативного опыта прошлых поколений становятся отправной точкой для создания воображаемой коллективной памяти, в том числе и транслируются поп-исполнителями фольклора. В частности, популярная певица Пелагея, позиционирующая себя исполнительницей русских народных песен, апеллирует к травматическому прошлому: «Русский фольклор уничтожался при советской власти – нельзя было, чтобы "большой брат" выпячивался как-то на фоне маленьких республик». И хотя фольклор «в чистом виде уже не войдет в каждый наш дом. Но как история, как признак русскости он обязан вернуться в нашу память» [Пелагея, 2011]. В этом тезисе задействованы клише травмированной, репрессированной этнической идентичности. Причем получается, что эту идентичность можно собирать по кусочкам, по «признакам», а память представлена как некое хранилище, откуда можно что-то изымать или, наоборот, вкладывать, накапливать. Использование словосочетаний «наш дом», «наша память» указывает на формирование коллективной идентичности.

### Стратегии накопления социального капитала

Участники фольклорного движения сами ездят в экспедиции, обращаются к ранее собранным исследовательским материалам, ведут проекты, многие из которых связаны с организацией крупных и регулярных мероприятий. Текст буклета Шестого московского общественно-культурного форума «Живая традиция» (4-6.11.2011) содержит слоган «Держаться корней», в котором, как и в названии мероприятия, звучат ключевые коды коллективной памяти как основы репутации, социального капитала сообщества. Стратегии (вос)производства коллективной памяти включают проведение фестивалей, концертов, форумов и семинаров, организацию просветительских проектов, международное сотрудничество.

Рон Айерман пишет о «резидуальных», остаточных формах культуры, которые при определенных условиях способны изменить

доминантную культуру. К таким условиям он относит определенные действия государства, массмедиа и общественных движений, приводя в пример культурные практики чернокожего населения американского Юга, которые стали мощной общественной силой в борьбе за гражданские права [Eugeman, 2002. P. 457]. Росту влияния общественного движения способствовали правовые реформы и развитие молодежной субкультуры поклонников популярной музыки. «Черная» музыка (в том числе джаз), когда-то служившая источником вдохновения для участников движения за гражданские права, впоследствии стала распространенным музыкальным стилем, что, по его мнению, способствовало преодолению расистских установок среди молодежи. С течением времени культурные артефакты отрываются от их специфического социально-исторического контекста и начинают новую жизнь в потоке массмедиа. Это может способствовать заимствованию культурных форм, пересмотру прежних традиций и возникновению новых.

Так, развитие Интернета произвело настоящую революцию в отношении развития социальных и культурных движений, «*благодаря социальным сетям живым и электронным, виртуальным, фольклорное движение увеличивается, оно множится*» (Интервью 3). Теперь производство воображаемых сообществ происходит по нарастающей. Участники фольклорного движения вкладывают дополнительный смысл в понятие М. Маклюэна «глобальная деревня», усматривая в нем именно «деревенский», то есть фольклорный аспект:

Например, социальную сеть *ВКонтакте* многие называют новой деревней, потому что всё все про друг друга знают. Вот там у кого-то, например, 500 друзей *ВКонтакте*, и ты про них всё знаешь, потому что ты всё в новостях читаешь, потому что ты смотришь их фотографии. И это как бы новая деревня. *ВКонтакте* очень активно используется фольклорным движением для общения, для анонса каких-либо событий (Интервью 3).

Для проведения мероприятий сообщество прибегает к Интернет-технологиям, организуются, в том числе флешмобы, открытые вечерки (вечера общения, танцев и песен), дискуссии на форумах. Многие участники фольклорных коллективов занимаются просто «для себя», у них нет стремления передачи знаний другому, это лишь их хобби, которое им нравится. Но есть и те, кто стремится передавать свои знания «новичкам», собирать вокруг себя коллективы единомышленников и «учеников».

В современном фольклорном движении существуют династии, семейные ансамбли, а многие нынешние участники фольклорных

ансамблей приобщились к ним с самого раннего «неосознанного возраста», когда их родители, являясь участниками или руководителями ансамблей, водили ребят с собой на репетиции: *«В этом-то коллективе я, наверное, и родился, потому что и папа, и мама там занимались и стали меня туда водить»* (Интервью 3). Информант не может точно ответить на вопрос, что именно привлекло его в фольклорном движении, потому что *«его никогда никто не спрашивал, хочет ли он заниматься этим»*. В его сознании остались яркие воспоминания детства: *«...помню вот эти воспоминания – какая-то там тусня, как-то здорово, помню, были какие-то репетиции в подвалах, в каких-то помещениях»* (Интервью 3). Фольклор в этом случае становится не только хобби, но и частью детской, семейной памяти.

Утерянная предыдущими поколениями этническая идентичность актуализируется, ложится в основу построения жизненных стратегий [Бредникова, 1997. С. 70-71]. Если они не нашли связи с традиционной культурой в биографии своей семьи, молодые горожане – участники движения – строят свою этническую идентичность на основе коллективной, а не семейной памяти. Те же, кто смог найти в генеалогическом древе предков из числа казаков или крестьян, становятся счастливыми обладателями культурного капитала этнокультурной принадлежности – предыдущих поколений. В таком – всегда избирательном – поиске «корней» переплетены механизмы формирования памяти индивидуальной, семейной и коллективной:

... часть этой традиции в нас с детства. Мы знаем какие-то считалки, ещё что-то от бабушек, и это действительно фольклор. ... И всё это действительно идёт из одной среды, просто мы знаем от наших родных из наших семей, действительно знаем это и чувствуем... (Интервью 2)

Из семейной памяти выбираются предания, связанные с теми родственниками, чья жизнь и поступки мифологизируются в соответствии с матрицей культурных кодов коллективной памяти. А коллективная память, в свою очередь, становится не просто хранилищем общих воспоминаний, но и механизмом социального контроля, поскольку содержит «коллективные оценки, значимые для сегодняшнего поведения» [Бредникова, 1997. С. 72], и служит для участников фольклорного движения своеобразной ментальной картой, позволяющей осуждать или оправдывать, выбирать, объяснять и действовать.

Иными словами, обобщенный образ прошлого есть коллективная биография, с которой сверяются биографии индивидуальные. Из воспоминаний стираются, вытесняются факты и люди, не вписы-

вающиеся в матрицу коллективно одобряемой истории, а подходящие фрагменты, найденные в фотоальбомах, архивах, устных рассказах родственников, бережно собираются. В них вписываются смыслы, позволяющие понимать их как отголоски культурной памяти. Эта скрупулёзная и постоянная работа памяти одновременно и структурирует идеологию группы, и сама сверяется с ней:

Традиции-то все равно живы в нашей семье. ...мы слушаем народную музыку, и она нам нравится, мы православные, мы хотим своим детям дать определенные знания о народной культуре, читаем русских классиков, стараемся правильно и красиво одеваться... я не вышиваю рубах, но люблю делать что-то руками. Мы мечтаем жить в деревне, в конце концов мы любим русскую природу (Интервью 9).

Признание «своими» происходит на фестивалях – как российских, так и зарубежных, среди единомышленников, но не менее, а быть может и более важным символическим вознаграждением, вкладом в копилку социального капитала бывают и случаи «узнавания», когда представители, или «носители», традиции признают городских исполнителей своими: *«мы уже давно ходим здесь и слушаем коллективы на сцене, но только здесь услышали, как пели раньше у нас в станицах»* (из наблюдения на фольклорном фестивале под открытым небом).

\*\*\*

Таким образом, фольклорное движение можно считать агентом поля политики культурной памяти. Его участниками формируется этнокультурная идентичность, основанная на (вос)производстве и переживании коллективной культурной памяти, а жизненно-стилевые стратегии участников сообщества включают перформативные элементы для коммуникации и распространения культурной памяти. Маркеры культурной памяти могут капитализоваться, превращаясь в культурные товары, при этом культурная память превращается в инструмент капитализации прошлого. Культурная память становится одним из элементов социального капитала, основой, на которой строится коллективная идентичность. Работая над культурной памятью, участники вырабатывают общий язык и понимание задач, включая «возрождение» уходящих традиций, противостояние массовой культуре, передачу ценностей следующим поколениям. В процессе реализации этих задач накапливается и используется социальный капитал фольклорного движения, его репутация и характер социальных сетей. Для укрепления социального капитала используются как традиционные, так и современные средства ком-

муникации. В этом смысле культурная память представляет собой ценностную систему, но поскольку само сообщество является весьма неоднородным, у него отсутствует четкая структура и единое управление, это мировоззрение нельзя считать официальной идеологией, как и универсальной, единой для всех практикой. Разногласия отмечаются по вопросам способов презентации фольклора, включенности в традицию, определения этнической идентичности, основанной на производстве и переживании культурной памяти.

### Описание полевых данных

- Интервью 1 – м, 31, преподаватель, Томск.  
 Интервью 2 – ж, 24, выпускница гуманитарного вуза, Москва.  
 Интервью 3 – м, 25, аспирант гуманитарного вуза, Москва.  
 Интервью 4 – ж, 44, руководитель фольклорного ансамбля, Саратов.  
 Интервью 5 – м, 50, инженер, Москва.  
 Интервью 6 – ж, 26, С-Петербург.  
 Интервью 7 – м, 17, Омск.  
 Интервью 8 – м, 35, Москва.  
 Интервью 9 – ж, 23, журналист, Москва.  
 Интервью 10 – ж, 20, студентка, Москва.  
 Интервью 11 – ж, 35, С-Петербург.  
 Интервью 12 – ж, 35, Москва.

### Список источников

- Архипова А.С., Неклюдов С.Ю. Фольклор и власть в закрытом обществе // Новое литературное обозрение. 2010. №101. С.84-103.  
 Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003.  
 Бредникова О. «Семейная» и «коллективная» память (способы конструирования этнической идентичности) // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Материалы международного семинара (Санкт-Петербург, 13-17 ноября 1996) / Под ред. В. Воронкова, Е. Здравомысловой. СПб.: ЦНСИ, 1997. Труды. Вып. 5. С. 70-74.  
 Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. 2005. Том 6. №3. Май. С. 60-74.  
 Вирт Л. Урбанизм как образ жизни: L. Wirt. Urbanism, as way of life. In. R. Sennet // Classical essays in urban culture. Appleton Century Grofts. New York. 1969 / Перевод В.В. Вагина // <http://www.urban-club.ru/?p=99>.  
 Власкина Н.А. Казаки on-line: прагматика и способы использования компонентов традиционной культуры казачества в интернет-пространстве // Тезисы международной научной конференции «Фольклор XXI века: Герои нашего времени», Государственный республиканский центр русского фольклора, Москва, 20-21.10.2011 // [www.centrfolk.ru/news/657](http://www.centrfolk.ru/news/657).  
 Гавриляченко Е.Э. Фольклорные волны и молодежное фольклорное движение в России // Обсерватория культуры. 2007. № 4. С. 79-83.

- Давыдов В.Н. Культурная аутентичность и коренные народы: институциональные процессы и политика идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. 9. № 3. С. 93-109.  
 Жуланова Н. Молодежное фольклорное движение // Самодеятельное художественное творчество в СССР. Очерки истории. Конец 1950-х – начало 1990-х годов. СПб., 1999 // <http://www.ruplace.ru/kuljtura/molodezhnoe-foljklornoe-dvizhenie.-zhulanova-n.i-3.html>.  
 Ионин Л.Г. Свобода в СССР. СПб: Фонд "Университетская книга", 1997.  
 Киблицкий А.А. Этнокультурный брендинг как новая тенденция в развитии современного казачества // Ученые записки СКАГС. 2011. № 2.С. 101-112.  
 Кознова И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. Москва: ИФ РАН, 2000.  
 Неклюдов С.Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре .. АБ-60. Сборник к 60-летию А.К. Байбурина / Под ред. Н.Б. Вахтина и Г.А. Левинтона при участии В.Б. Колосовой и А.М. Пиир (Studia Ethnologica. Труды факультета Этнологии. Вып. 4). С-Петербург: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007. С. 77-86.  
 Пелагея: Фольклор обязан вернуться в нашу память // NEWSmusic.ru 04.02.2011 // [http://www.newsmusic.ru/news\\_3\\_21973.htm](http://www.newsmusic.ru/news_3_21973.htm).  
 Рождественская Е., Семенова В. Социальная память как объект социологического изучения // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2011. №6. С.27-48.  
 Трубина Е.Г. Память коллективная // Философская энциклопедия. Лондон: Панпринт, 1998 // <http://www.slovari-online.ru/word>.  
 Яницкий О.Н. Экомодернизация России: теория, практика, перспективы. М.: Институт социологии РАН. 2011.  
 Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3 (40-41) // <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.  
 Штомпка П. Социология социальных изменений/Пер с нем. М.: Аспект Пресс, 1996.  
 Aareld-Tart A., Kannike A. The End of Singing Nationalism as Cultural Trauma // Acta Historica Tallinnensia. 2004. № 8. P. 77-98.  
 Bitusikova A. Teaching and Learning Anthropology in a New National Context Educational Histories of European Social Anthropology / edited by Dracklé, Dorle, Edgar, Iain R., and Thomas K. Schippers (eds.) Vol. 1. New York and Oxford: Berghahn Books. 2003. P. 78  
 Eyerman R. Music in Movement: Cultural Politics and Old and New Social Movements // Qualitative Sociology. 2002. Vol. 25. № 3. P. 443 – 458  
 Grayson J.H. Studies in Folklore and Popular Religion // Folklore. April 2000.  
 Nikiforova E. Contested borders and identity revival among Setos and Cosacks in the Russian-Estonian borderland // European States at their Borderlands: Cultures of Support and Subversion in Border Regions / H. Donnan, T. Wilson (eds.). Focaal: European Journal of Anthropology, 2003. No 41. P. 71-81.  
 Verdery K. 'Franglus' Anthropology and East European Ethnography: the prospects for synthesis // anthropology's multiple temporalities and its future in East-Central Europe. A Debate // ed. by Ch. Hann Working Paper of the Max Planck Institute for Social Anthropology. № 90. Halle (Saale): Max Plank Institute for Social Anthropology, 2007.

## Значение «традиционной русской» культуры для современных матерей

Мария Абрамова, Ольга Мельникова

Статья посвящена анализу причин обращения к традиционной культуре молодых матерей, обладающих как высокой квалификацией, так и экономическими ресурсами. Обращение женщин к традиционной культуре рассматривается в более широком контексте значений традиции для современных обществ. Это позволяет увидеть значение традиционной культуры, во-первых, как источника аккумулированного опыта материнства в ситуации разрыва между поколениями, во-вторых, как основы идентичности и легитимации нового статуса через освоение элементов культуры, символически обращенных в прошлое, а также как ресурса для формирования нового статуса матери в современном обществе.

Понятие традиционной культуры и ее элементы активно используются в публичном пространстве различными группами. Период становления национальных государств тесно связан с обращением к традиции, позволяющей легитимировать социальный порядок [см.: Hobsbawm, 1992]. Как для западноевропейских, так и для постсоветских современных стран обращение к традиции, транслируемой из поколения в поколение или же сконструированной, является одной из неотъемлемых черт современности. При этом возни-

Авторы благодарны Е.Р. Ярской-Смирновой, А.А. Темкиной и А.Ю. Рыкуну за ценные комментарии.

Значение «традиционной русской» культуры для современных матерей

кающие или же возражающиеся традиции тесно связаны с определенными социальными потребностями тех или иных социальных групп [Hobsbawm, 2002].

В последние годы все более активными и видимыми в публичном пространстве становятся женские группы, обращающиеся к «традиционной культуре»<sup>1</sup>. Под публичным пространством в статье понимается, прежде всего, Интернет, однако, группы заявляют о себе и через использование выставочных площадок, ярмарки, участие в городских событиях. Женские группы все заметнее артикулируют проблему нормативного образца, на которой можно было бы ориентироваться в воспитании детей.

Разрыв поколений уже давно является неотъемлемой чертой современных обществ. Он проявляется и в нарушении процесса передачи знаний по уходу и воспитанию детей от бабушек к внукам или от матерей к дочерям. Сегодня в среднем на одну женщину приходится меньше двух рождений (суммарный коэффициент рождаемости с 1992 по 2009 год колебался в пределах 1,2-1,5) [Демографический ежегодник, 2009]. И хотя в России расширенная модель семьи встречается довольно часто, более 60 процентов домохозяйств – это супружеские пары (с детьми или без них) или матери (отцы) – одиночки с детьми, проживающие отдельно от остальных родственников [Всероссийская перепись..., 2002]. Получается, большинство родителей не имеет достаточного опыта ухода за младшими братьями и сестрами и обретает навыки воспитания лишь после появления своих собственных детей. Поэтому не удивительно стремление отдельных молодых матерей организовать самим или влиться в уже существующие женские (материнские) группы, в которых происходит пересмотр «правильного» и «неправильного» в обращении с детьми и реализуется стремление к решению задач материнства.

Однако, нам было интересно, почему родители обращаются именно к традиционной, доиндустриальной культуре. При этом обращается к ней особый тип женщин – образованных, материально обеспеченных, реализующих себя в профессиональной деятельности. Необходимо отметить, что в группах участвуют женщины не только образованные, принадлежащие к среднему классу, но кроме того они являются и представителями относительно немногочисленного сегмента активных родителей, серьезно подходящих к роли

<sup>1</sup> Кроме женщин-матерей «традиционную русскую культуру» воспроизводят и другие группы – существуют группы «неославянистов», любителей рукопашного боя, «фольклорное движение» (см. исследование Кононенко и Карповой в этой книге) и другие, которые разделяют этот особый интерес. Женские группы сосредоточены на особенностях традиций приватной сферы и ведут особые виды деятельности.

матери (такая позиция обозначается через термин «осознанное родительство»). Особенность ситуации заключается в том, что такого рода женщины больше других типов склонны скорее к эгалитарным, а не традиционным отношениям, однако же, в данном случае стремятся к воспроизводству традиционной культуры, основанной, в том числе, на патриархальных, асимметричных отношениях.

В данной статье ставится задача понять причины интеграции женщин на основе традиции, а также проанализировать, почему именно традиционная культура, а не другие формы является для них столь значимой. Материал, представленный здесь, затрагивает, прежде всего, женские группы, которые становятся все более популярными в последние годы в Томске и Северске Томской области<sup>1</sup>.

### **Основные черты женских групп, обращающихся к традиционной культуре**

Чуть подробнее о том, что представляют собой описываемые женские группы. Большую часть описываемых групп составляют женщины, относительно недавно родившие детей. Сюда могут входить также и беременные. Как правило, это женщины, временно оставившие работу и находящиеся в отпуске, который может длиться до исполнения ребенку трех лет. Если женщина не является домохозяйкой (таких очень немного), или если работа у нее не отнимает много времени и организована по гибкому графику, после окончания этого срока она либо совсем покидает группу, либо становится там редким гостем. Кроме того, в группу могут включаться женщины с уже относительно взрослыми детьми. В таком случае они, как правило, выполняют роль организаторов, «лидеров» группы. Эту же роль могут брать на себя и молодые матери. Нужно отметить, что обычно «лидеров» в

<sup>1</sup> Выводы, которые делаются в статье, основаны на неструктурированном наблюдении (как стороннем, так и включенном) шести материнских групп, прежде всего Томска и Северска, а также Новосибирска. Активно использовался анализ материалов наиболее популярного родительского форума г. Томска и г. Северска [mama.tomsk.ru](http://mama.tomsk.ru) (особенно много уделялось внимание периоду формирования группы, когда были в большей степени артикулированы цели и взгляды в 2010 году). Достоинством такого материала является спонтанная форма, а также длительный срок (на протяжении пяти лет) обсуждения наиболее значимых для данного исследования проблем. Недостатки данного метода вполне очевидны: специфика объекта (ограниченность пользователями Интернета и данного форума), метод обработки данных не предполагает «жестких» форм. В связи с этим все последующие выводы необходимо оценивать как результат разведывательного исследования данной категории родителей.

группе несколько. В одних группах мы обнаруживаем их относительное равноправие, обычно поддерживаемое разделением сфер ответственности: одна поет и устраивает посиделки с костром, вторая – учит шить рубашки, третья учит делать куклы-обереги. Но в некоторых группах можно увидеть строгую иерархию, основанную на должностных позициях, когда есть руководитель, обычно обладающий большим опытом и определяющий все основные направления жизни группы, несколько его помощников и простые участницы, состав которых наиболее многочисленный, но и наиболее подвижный.

Часто женские группы существуют в рамках различных семейных клубов. У них может быть как достаточно прописанная «идеология» (примером является «Рожана», являющаяся сегодня межрегиональной сетью), так и относительно свободная (примером являются томские клубы «Озеро», «Лада», «Здравушка»). Они могут встречаться как один раз в неделю-две, так и гораздо чаще; как дома, так и в учреждениях дополнительного образования. Участие во встречах – дело добровольное, но зачастую бесплатное. Стоимость может быть как чисто символической, так и более ощутимой, что иногда вызвано исключительно необходимостью покрытия арендной платы или покупки продуктов для чаепития, а также может включать в себя вознаграждение для ведущих. При этом тематика встреч разнообразна: например, лекции по налаживанию грудного вскармливания, семинары по адаптации детей к детскому саду, руководельные мастер-классы или же просто посиделки за чаем.

Группы направлены на преодоление дефицита знаний об уходе за детьми у молодых родителей. Сталкиваясь с типичным, вписанным в нашу культуру явлением – рождением детей – женщины зачастую ощущают недостаточность знаний и навыков обращения с ребенком. Отсутствие однозначной модели воспитания приводит к чувству потерянности родителей в потоке альтернативных форм заботы и собственном месте в череде социальных институтов. Велика конкуренция и у различного рода экспертов, которые не дают однозначных «правил» воспитания. Рождение ребенка, даже долгожданное, ставит перед родителями множество вопросов. Когда культура в значительной степени производится новыми поколениями, а не только воспроизводит образцы, от родителей требуются дополнительные усилия для совладания с новыми ролями и ситуациями.

Погружение в русскую культуру не является основной целью существования женских групп. Главными задачами клуба, скорее, являются адаптация женщин к новой роли, помощь и консультации в уходе за ребенком, развитие детей или досуг молодых мам. Однако в своей деятельности и обсуждениях участницы, так или иначе, обращаются к элементам традиционной культуры.

### Воспроизводство «традиционной культуры»

Совместная деятельность в основном связана с *заполнением досуга* женской группы. Создание обережных кукол или ткачество, песнопение или разговоры по душам доступны каждому, эти знания и умения легко приобрести на практике, что позволяет присоединиться любому желающему к этим занятиям. Однако сама такая деятельность имеет четкую символическую привязку к *традиционному распределению женских и мужских ролей*. Можно предположить, что традиционная культура предоставляет шаблон ролевых моделей и статусов, кажущихся естественными в перспективе опыта прошлых поколений.

Наиболее явно традиционные роли представлены в женском рукоделии. В первую очередь, обычными являются мастер-классы по шитью так называемых кукол-оберегов. Участницы узнают, что «на Руси куклы-обереги делались из подручного материала, имеющих под рукой тканей, ниток, соломы, дерева», т.е. не требуется больших вложений в приобретение материалов. Необходимы лишь несколько небольших кусочков натуральной ткани вроде хлопка или льна, нитки, тесемка и иногда дополнительные составляющие (например, солома или крупа). К тому же многие куклы создаются не только без помощи швейной машинки, но даже иголки, а, значит, их изготовление достаточно легко освоить.

Учитывая, что традиционные куклолки разнообразны, и каждая из них делается по-своему, количество подобных занятий может быть очень велико. Это и кукла-Нянюшка, и кукла-Филипповка, помощница по хозяйству, которая распределяет силы женщины, отделяя главное от второстепенного в повседневной работе, оберегая от усталости и истощения сил, и кукла-Славутница для привлечения красоты, Крупеничка для достатка в семье, Капустка, развивающая женственность, «зайцы-на-пальцы» для детей. А также Бессоница, Травница, Спиридон, Кукла на здоровье.... Как правило, куклы – это одно из базовых рукоделий. Развиваясь, группа обращается к более сложным занятиям, например, ткачеству. Здесь уже необходимо дополнительное оборудование, покупка материалов. Женщины плетут пояса, которые зачастую напоминают или являются прямой репликой традиционного орнамента. Важно не только то, как выглядит пояс, но и различные «условности» их ношения и изготовления, отражающие дифференциацию мужского и женского. Пояса ткются для кукол или могут быть полноценным предметом гардероба.

Еще одно из рукоделий – шитье элементов традиционного костюма – сарафанов и рубах. Девушки обмениваются информацией об источнике выкроек и придают ценность традиционной одежде. Ка-

басик, участница интернет-форума сайта «Сезон», пишет о традиционном косоклинном сарафане: «*Как красиво. В таком не ссутулишься, в нем можно только плыть. Мечта....*» (15.05.2009, <http://club.season.ru>).

А вот ещё сапожковская рубашка, тоже хочу попробовать сшить (полюбуйтесь, там, в теме, ближе к концу мастериды выкладывают свои изделия по сапожковскому крою – я заоблизывалась) (Larica, участница интернет-форума сайта «Mama.tomsk.ru», 7.07.2010 // <http://mama.tomsk.ru>).

На форумах демонстрируются образы старинных костюмов, результаты трудов и выкройки, позволяющие любому желающему создать подобные изделия (Рис. 1).

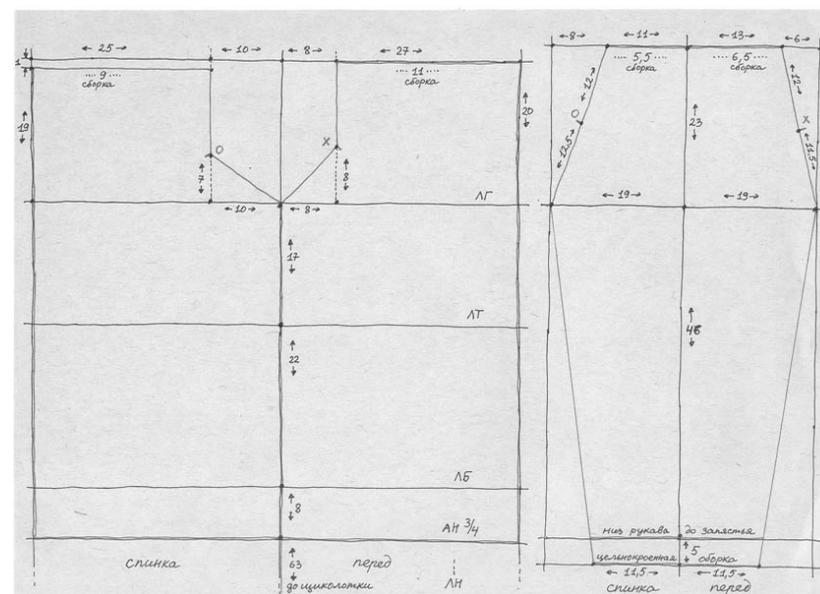


Рис. 1. Сапожковская рубашка: выкройка (Материалы форума с сайта «Сезон» [Сезон, 2008])

В женской группе зачастую речь идет и о «правильной» одежде: говорится о том, что не стоит носить брюки, о необходимости длинных юбок, о красоте платков и их правильном ношении. Участницы апеллируют к традиции как легитимирующей данный порядок.

Рукоделие – не единственное «традиционно русское» занятие в женских клубах. Также возможно изготовление писанок (яиц, крашенных особым образом к Пасхе), участие в мастер-классах по хлебопечению, траволечению. Еще одним занятием является пение:

В общем, мы пели. Запевалой у нас была ведущая томского женского круга «Жар-Птица» Светлана Палий. Она показывала (именно показывала, не объясняла, но все это восприняли), как петь «родниками», т.е. не голосовыми связками, а... как бы изнутри, что ли... Поначалу как-то необычно было, собственный голос казался чужим и незнакомым, а потом пошло, пошло... Светлана объясняла, что надо прочувствовать песню, её сюжет, но это как раз у меня не вышло. А вышло почувствовать голос как нить, как голоса сплетаются, вьются, растекаются. В слова я особо не вникала (т.к. периодически «выпадала», показывая соседке куклу), но при этом продолжала петь как бы вне сознания (Larica, участница интернет-форума сайта «Mama.tomsk.ru», 17.07.2010 // <http://mama.tomsk.ru>).

Подчеркивается, что пение является естественным занятием для «настоящей русской женщины». Произведения выбираются самые разнообразные: «Перевал», «Белая гвардия», «Майдан» или колыбельные и детские песни. Если группа достаточно устоялась, сформировалась, возможны и совместные выезды на природу или дачу с баней, пением у костра, душевными разговорами, рукоделием – все это практики, позволяющие интегрировать сообщество.

Однако женщины не только общаются на форумах и проводят совместно досуг. Кроме творчества и общения отдельные члены группы организуют платные мастер-классы, ярмарки и Интернет-магазины. Некоторые мастерицы достаточно регулярно продают свои изделия и делают их на заказ, распространяют информацию о значении оберегов и секретах мастерства. Некоторые группы принимают активное участие и в городских шествиях, праздниках, конкурсах и выставках творчества.

### Традиционная культура как ресурс идентичности

Рассматривая значение групп, мы можем говорить не столько о трансляции культуры прошлых поколений, сколько о формировании *идентичности* и обосновании нового статуса через воспроизводство отдельных элементов традиционной культуры.

Женщины, участвующие в клубах, обретают статус матери в качестве основного на относительно продолжительное время: два-три

года. Поскольку зачастую переключение с профессиональных статусов на материнство происходит впервые, идентичность женщины-матери бывает не всегда однозначна. Традиционная культура, представления о прошлом являются оптимальным основанием для приобретения идентичности посредством коллективной памяти, находящей свое основание в артефактах. П. Нора считает, что «...У нас нет больше общей почвы с прошлым. Мы можем обрести его лишь через реконструкцию – с помощью документов, архивов, памятников» [Нора, 2005]. В то же время именно обретение прошлого, по его мнению, задает идентичность, отвечает на вопрос «кем я являюсь?».

Часто идентичность женщин формируется посредством творчества, выполненное своими руками изделие оказывается символически нагруженным:

А это куклы-кормилки, когда такую кормилку делаешь, как бы прорабатываешь в себе женственность. Розовенькая у меня первая была - видно, что девочка совсем. Красная - типичная молодуха (замужняя женщина 1 год после свадьбы). Третья уже типичная баба (как-нить выложу фото). Расту, в общем (Larica, участница интернет-форума сайта «Mama.tomsk.ru» Larica, 07.07.2010 // <http://mama.tomsk.ru>) (см. Рис. 2).



Рис. 2. Куклы-капустки рассматриваются как отражение личности рукодельницы

Женские посиделки связаны с обсуждением наиболее значимых вопросов, в том числе отношений между мужчиной и женщиной. Мужское и женское, как правило, находит отражение в традиционных куклах. Собственно отношения с партнером, выстраивание гармоничных семейных отношений посредством четкого перераспределения ролей между мужем, женой и местом ребенка является одной из типичных тем. Идеализированная традиционная культура предоставляет готовые образцы женственности. При этом женщина рассматривается как источник порядка, в том числе – как источник успешности выполнения ролей, которые выполняет мужчина:

«Тут, пожалуй, не столько надо говорить про мужчин, сколько про женщин и их способность понимать мужа, адекватно видеть ситуацию, и работать над собой. Ну, и какие области необходимо ей, женщине, прорабатывать, чтоб семья получалась счастливая. ...имхо» (Речная\_лошадка, участница интернет-форума сайта «Mama.tomsk.ru», 29.07.2010 // <http://mama.tomsk.ru>).

Вместе с формированием некоторого консенсуса относительно женских и мужских ролей, участники переосмысливают, выстраивают и свою гендерную идентичность.

В женских группах материнство, традиционный путь родительства и семейной жизни зачастую рассматривается как вновь обретенная «естественность». Но эта естественность носит особый характер. Воспитанные в современном обществе люди рассматриваются как не знающие пути гармонии – естественности нужно обучаться. Особенно четко прописаны механизмы возврата к традиционной форме семьи в популярном российском центре «Рожана»<sup>1</sup>. В результате анализа обсуждений на форумах и непосредственного участия в группах можно сделать несколько обобщений относительно распределения ролей в семье. Место отца, матери и детей в этом сообществе четко иерархичны и соответствуют патриархальному укладу, где мужчина – глава, и его основная задача – обеспечивать семью. Женщина берет на себя обязанности по дому и воспитанию детей, а дети, находясь при матери, должны под нее подстраиваться и полностью подчиняться. Мужчине отводится место «вовне», женщине – внутри дома. Ребенок подчиняется матери и отцу, жена подчиняется мужу. При этом не одобряется какая-либо трансформация роли для любого члена семьи: например, мужчины не должны много заниматься с детьми, выполнять какие-либо гигиенические процедуры или же долго играть с ними, подчеркивая свою роль кормильца,

<sup>1</sup> Центр «Рожана»: <http://rojana.ucoz.ru>.

полностью дистанцированного от домашних обязанностей. «Правильные» принципы взаимодействия с ребенком считаются естественными, опробованными многими поколениями, но утраченными в современном мире, поэтому требуют специального обучения. В частности, популярны специальные курсы лекций «Мамина школа», которые проводит центр «Мамин дом», где обсуждаются принципы грудного вскармливания, навыки «следования» за взрослым, иерархичных отношений в семье<sup>1</sup>).

Среди любителей традиционной культуры немало тех, кто разделяет взгляды, полученные на «Маминой школе». Идеи этих курсов являются довольно патриархальными: женщине отводится приватная сфера как наиболее желательная и «естественная», а мужчина является добытчиком, обеспечивая статус семьи. В то же время, он является и главой семьи, обладающем властью – ему подчиняются и младшее поколение, и жена. Идеализируемая в группах традиционная культура – это культура патриархальная, с характерными для нее правилами мужского господства [Walby, 1994].

В терминах Кесслер-Хэррис, традиционная культура вполне может рассматриваться как «моральный кодекс» – система представлений, в которой содержится легитимация положения женщин в приватной сфере и более выгодного положения мужчин на рынке труда [Кесслер-Хэррис, 2000]. И действительно, в общении группы мы видим утверждения, что описанное выше разделение труда в семье является оптимальным и правильным для семьи.

Однако же такого рода отношения нельзя назвать в полной мере патриархальными. Прежде всего, такого рода разделение ролей является выбором самих женщин: среди многообразия женских клубов можно выбрать «Мамину школу» и группы рукодельниц, а можно выбрать другие клубы. Кроме того, именно женщина определяет и выбирает такого рода отношения в семье и следит за их выполнением (она создает их). И по истечении трех лет женщины, как правило, выходят на работу. Таким образом, распределение семейных ролей согласно представлениям о традиции является предметом выбора самих женщин и подкрепляется группой. И именно через такие отношения в семье идентичность женщины как матери ощущается участницами в полной мере.

<sup>1</sup> Центр «Мамин дом»: <http://www.mama.tomsk.ru/forums/viewtopic.php?p=2641904#p2641904>.



Таким образом, появляется надежда на изменение ситуации в семье к лучшему именно через женское рукоделие. Деятельность группы наполнена смыслами, связана с символами традиции, знанием о порядке жизни в новом статусе, обращена к авторитету прошлого. Участники изучаемых нами групп утверждают, что разделение ролей существует «издавна» и потому оправдано и гармонично.

Женское сообщество формируется вокруг событий по воспроизводству традиционных культурных кодов, связанных именно с семьей. Оно снимает напряжение между сферами работы и дома посредством одобрения отказа от работы в соответствии с традиционной ролью. В женских группах строится определенная мировоззренческая модель, которой можно было бы руководствоваться в своей приватной жизни и воспитании детей.

### Современные женщины и традиционная культура?

Напомним, что женщины, участвующие в данных группах, прежде всего, высококвалифицированные специалисты, в недавнем прошлом ориентировавшиеся скорее на карьеру и эгалитарные отношения в приватной сфере. Возникает вопрос, действительно ли эти женщины предпочли традиционные культурные модели современным?

Для понимания этого необходимо обратиться к более детальному рассмотрению того, как «используется» традиционная культура. При ближайшем рассмотрении оказывается, что женщины скорее обращаются не к культуре в целом, но к некоторым ее элементам.

Обращение к традиционной культуре предполагает переориентацию женщин на приватную сферу и перераспределение отношений власти в семье. В некоторых случаях смена образа жизни происходит: дом и дети становятся приоритетом женщин, некоторые семьи переезжают за город, ближе к природе. Модели многодетной семьи поддерживаются и с помощью идеалов, закладываемых пронаталистской социальной политикой в 2000-х годах: ориентация на «благополучную молодую семью» предполагает реализацию репродуктивной функции [Шпаковская, Чернова, 2010. С. 25]. Идентичность женщин тесно связана с материнством, рождение детей рассматривается как большая ценность, но в большинстве случаев женщины создают одно-двухдетную семью, ведут городскую образ жизни и выходят на работу после достижения ребенком трех лет.

Однако в период заботы о ребенке и доме традиционная культура значима и она привносится в повседневную жизнь: в виде практик, ролевых моделей, исторических артефактов или вещей, создан-

ных своими руками. Основным источником знания традиций и обычаев для современных женщин чаще всего выступают формальные или неформальные лидеры групп. Именно они определяют те элементы культуры, к которым будет обращаться группа, например, выступая инициаторами и организаторами проведения встреч с пением или мастер-классов по шитью кукол. На этих же встречах в неформальной обстановке они изустно передают знания о русских обычаях и традициях, транслируют нормы поведения. И хотя иногда организуются лекции, например, посвященные народным традициям уклада семьи или организации свадьбы, сама подготовка занятий не основана на всестороннем изучении предмета. Участники ориентируются на организаторов, воспринимая их как авторитет в данном вопросе. При этом сама русская культура участниками мыслится как единая и непротиворечивая. Например, вопросы о том, какие обряды были свойственны жителям в различных местностях, фактически не поднимаются, предполагается, что они были одинаковы для всех.

Вытекающей из этого характерной чертой обращения к традиционной культуре является *фрагментарность*. В круг своего интереса женская группа берет лишь часть элементов русской культуры. Круг этот не стабилен, он может расширяться. В первую очередь, сюда включаются простые, мало затратные, но увлекательные действия, к которым нет необходимости специально готовиться, ими можно заниматься вместе или рядом с детьми. Именно этим можно объяснить такую популярность шитья кукол-оберегов. Женская группа идеализирует русский традиционный быт, но жить полноценно в таком мире вряд ли готова. Самостоятельная выпечка хлеба может также стать одним из видов деятельности, но никто из участников женских групп не пытается самостоятельно сеять или молоть зерно. Некоторым из участников свойственна интенция сменить место жительства, переехать в деревню, жить в доме из «настоящего сруба», однако, мало кто из них реализует это стремление в реальности и даже предпринимает для этого какие-то шаги.

Одновременно для представлений группы характерна *эклетицизм*, которая означает включение в круг действий женской группы традиции иных культур. Например, достаточно часто подобные женские группы начинают увлекаться вальдорфской педагогикой. Но опять же, уровень погружения в идеологию «вальдорфа» не особенно глубок: участники не знают хорошо философскую основу метода, не давая себе труда разобраться тщательным образом в ее положениях:

Мы с Диной сейчас ходим на вальдорфские занятия по субботам с утра. Там много правильных игр, а еще там мамы сами

делают кукол. Песни, сказки, рукоделие, чаепитие... в общем, сами понимаете - классно! ... (В общем, кому было бы интересно туда сходить - подробности в личку напишу) (Майара, участница интернет-форума сайта «Mama.tomsk.ru», 17.04.2011 // <http://mama.tomsk.ru>).

Как видим, посещение вальдорфских занятий связано не с изучением педагогических методик этой школы, не с философией и религиозностью, а с освоением техник создания кукол из натуральных материалов, устного творчества и общением.

Иногда в дискуссиях встречаются сомнения в исторической подлинности или же в логичности совмещения совершенно разных культурных пластов, но все-таки это, скорее, исключение. К тому же, сомнения не выливаются в серьезные споры, «гасятся». Обращение женской группы к традиционной культуре не требует чтения исторических или этнографических публикаций. Мы не обнаруживаем обсуждений этих вопросов внутри группы, где бы участники действительно пытались разобраться, *как оно было на самом деле*. В целом можно сделать вывод, что для участников точность и подлинность не играет большой роли.

Традиционная культура, таким образом, предстает прежде всего игрой, стилизацией, а не основанием серьезного пересмотра уклада жизни. Однако это не означает, что обращение к традиции ничего не меняет – оно значимо не только для самих женщин, но и обладает значимым потенциалом для общества в целом.

Эта социальная значимость позволяет женщинам переосмыслить свою роль и позиции материнства в обществе в целом. Участие в группах может рассматриваться как активность женщин по повышению статуса матери не только в женских группах, но и в более широком социальном контексте. Они без явного давления со стороны формируют эти группы, создают собственные открытые площадки, доступные СМИ и потенциальным участникам, и продвигают статус матери не только как естественный, но и как ценный, самодостаточный для женщины. Женщины осознанно выбирают традиционные роли и озвучивают свою позицию в Интернет-пространстве, на лекциях и мастер-классах. Позиция матери-домохозяйки становится, таким образом более активной не только в домашней сфере – и в этом смысле она не является традиционной.

Активность проявляется и в наличии личного досуга вне дома, и в переносе предметов культуры в более широкий контекст, где артефакты оцениваются и как эстетический предмет, и предмет продажи. Традиция не только является способом самовыражения – она конвертируется в товары и услуги. Часть участников обнаруживает

возможности заработка: как за счет проведения мастер-классов по рукоделию, так и за счет продажи изделий, созданных своими руками в «хэнд-мэйд» магазинах и ярмарках. Некоторые умелицы выполняют изделия на заказ или же на продажу (в отдельных случаях это даже становится дополнительным заработком для семьи).

Регулярно устраиваются выставки и конкурсы традиционных славянских кукол, вышивки, вальдорфской игрушки, и участницы клубов являются организаторами и активными их участницами. Это позволяет реализовать себя не только в творчестве, но и в организационной деятельности. Кроме того, участие в открытых мероприятиях позволяет распространять знания о традиционной культуре и расширять границы групп. Можно говорить о том, что сформировались достаточно устойчивые каналы распространения представлений о женском рукоделии и о культурных практиках, обращенных к традиции. С одной стороны, женщины среднего класса участвуют в такой досуговой деятельности, с другой стороны, создаваемые ими артефакты находят своего потребителя. А традиционная культура начинает обращать на себя внимание не только для других женщин, но и для более широкой общественности.

Возвращаясь к идеям П. Нора о связи с прошлым через материальное, можно утверждать, что статус женщины-матери, обращенный к прошлому, к традиции становится значимым для общества в целом, поскольку эссенциалистская основа рождения как условия приобретения статуса, естественная смена поколений, придают реалистичность связи с прошлым.

Использование женскими группами символов «традиционной культуры» позволяет легитимировать этот статус матери и женщины через обращение к памяти, воплощенной в артефактах и ритуалах, которая, как говорит П. Нора, – единственный путь сохранения связи с прошлым. Артефакт позволяет, в том числе, дистанцироваться от прошлого, смотреть на него со стороны, превращать его в эстетический объект, элемент стиля, вписывать символы прошлого в повседневную жизнь.

Так, использование современной женщиной старинного артефакта – рушника с вышивкой, включающей традиционный орнамент и год изготовления изделия, – является способом поддержания преемственности с прошлым (Рис. 3). Однако, рушник используется не по назначению, а в качестве юбки, создавая вместе с тем эмоциональную связь с подлинной традицией.



Рис. 3. Рушник, из которого сделана юбка, символически связывает современность с традицией. Материалы форума с сайта «Сезон» [Сезон, 2008].

Идентифицируясь с традиционной культурой, женщины не просто воспроизводят статус матери, они обеспечивают его важными характеристиками. Материнство становится одним из значимых статусов, в рамках которого возможна реализация ритуализированных традиционных практик.

\*\*\*

Обращение к традиционной культуре – это один из способов преодоления разрыва поколений, связанный с мифом о «золотой эпохе», сосредоточившей в себе идиллию семейных отношений, в которых возможна реализация счастья, того самого, которое современный человек ищет, прежде всего, в партнерах, семье, приватной сфере – в «супружеской общности» как последнем источнике преодоления одиночества [Бек, 2000]. Попытка прикоснуться к традициям связана с ощущением воссоздания эзотерического знания о путях достижения семейной гармонии, стабильного социального порядка и высокого значения материнства.

Обращение женщин к традиционной культуре можно рассматривать как некий стиль жизни, выбранный в соответствии с потреб-

ностями в ситуации материнского статуса. Несмотря на кажущуюся серьезность погружения в традиционную культуру, участники женских групп обращаются к фрагментарным вкраплениям традиции в повседневную жизнь, непротиворечиво сочетая элементы традиционной и современной культур. Традиционная культура не является самоцелью рассматриваемых женских сообществ, это, скорее, стилизация прошлого.

Вместе с тем, женщины реализуют свои задачи, обращаясь именно к традиции. Кроме творческой самореализации традиционная культура позволяет реализовать очень значимые потребности матерей среднего класса. Прежде всего она задает единую относительно непротиворечивую (среди потока альтернатив) модель материнства и воспитания детей. И, в отличие от других моделей, традиционная культура, которая может иметь разное наполнение в разных группах, неизменно обладает одной значимой чертой – она символически, через артефакты связана с прошлым, легитимируя таким образом предлагаемый порядок и придавая уверенность в правильности выбранной модели материнства и феминности. Принятие элементов традиционной культуры позволяет легче осуществить переход от профессиональных статусов к приватной сфере, приняв яркие модели женственности, одобряемые и поддерживаемые группой единомышленников.

Поскольку группы традиционной культуры возникают спонтанно, исходя из потребностей женщин в интеграции и решения повседневных задач, и представляют собой лишь один из вариантов среди многообразия женских групп интересов, мы можем говорить о значительной независимости и самостоятельности выбора «традиционного» стиля жизни. В таком случае кажущийся возврат к патриархальным отношениям оборачивается другой стороной – он становится предметом выбора социально активных женщин и является своего рода способом формирования иного значения своей статусной позиции. Материнство через апелляцию к традиции становится самодостаточным и ценным статусом, поскольку все большее присутствие традиционных, ритуальных элементов материнства в публичном пространстве обеспечивает функцию связи с прошлым, значимую для современных обществ.

#### Список источников

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-традиция, 2000.

Всероссийская перепись населения 2002 года // [http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM\\_06\\_02.htm](http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM_06_02.htm).

*Демографический* ежегодник России-2009 Федеральная служба государственной статистики // [http://www.gks.ru/bgd/regl/Bo9\\_16/IssWWW.exe/Stg/02-07.htm](http://www.gks.ru/bgd/regl/Bo9_16/IssWWW.exe/Stg/02-07.htm).

Кесслер-Хэррис Э. Женский труд и социальный порядок // Антология гендерной теории / Сост. Е. Гаповой, А. Усмановой. Минск: Прописи, 2000. С. 171–190.

«Сезон». Клуб любителей шитья // <http://club.season.ru/index.php?showtopic=7490&st=0>.

Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосовенный запас. № 2-3 (40-41) 2005. С. 202-208.

Романов П., Ярская-Смирнова Е. Социальное как иррациональное? (Диагнозы 1990 года) // Новое литературное обозрение, № 83. 2007. С. 205-226.

Роткирх А., Темкина А. Советские гендерные контракты и их трансформация // Российский гендерный порядок: социологический подход / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб.: ЕУСПб, 2007. С. 169-200.

Шпаковская Л., Чернова Ж. Молодые взрослые: супружество, партнерство и родительство. Дискурсивные предписания и практики в современной России // *Laboratorium*. №3. 2010. С. 19-43.

Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P 1-14.

Hobsbawm E. Mass-producing traditions: Europe, 1870 – 1914 // *Representing the Nation: A Reader*. Eds. David Boswell, Jessica Evans. London, New York: Routledge, 2002. P. 61-86.

Walby S. Towards a Theory of Patriarchy // *The Polity Reader in Gender Studies*. Cambridge: Polity Press. 1994. P. 22-28.

## **«Смирились с новой жизнью»: ретроспективная идентичность в жизненных историях двух поколений армянских мигрантов Саратовской области**

*Инара Захарян*

Социальная память, являясь важнейшим элементом культуры, выступает транслятором её ценностно-смысловых характеристик от одного поколения к другому. В условиях миграции социальная память становится не только механизмом сохранения исторической памяти, воспоминанием о прошлом, процессом его конструирования, но и залогом воспроизведения этнической идентичности. Память находит свое выражение посредством «набора фиксированных элементов прошлого» [Рождественская, Семенова, 2011. С. 30], символизирующих общую для сообщества культурную память, воплощенную в значимых объектах культуры, событиях, связывающих с прошлым. Память понимается не как сумма воспоминаний отдельных людей, а как некое коллективное культурное образование, развивающееся под влиянием семьи, религии и социальной группы через языковые структуры, повседневный жизненный опыт и общественные институты. В результате миграции, повлекшей за собой переход из одной социальной группы в другую, из моноэтнического общества в поликультурное, мигранты сталкиваются с новым типом реальности, во многом противоречащим их представлениям, что сказывается на характере адаптации и интеграции в обществе.

В июле 2011 года в г. Саратове проводились биографические интервью с представителями первого (N=5) и второго поколения мигрантов (N=2), которые по причине Нагорно-Карабахского конфликта были вынуждены переехать в Саратов. В статье рассматриваются некоторые особенности проживания и адаптации мигрантов с целью выявления факторов, обусловивших выбор профессии мигрантов, их места жительства, определение роли социального капитала представителей этнического сообщества. Кроме того, уделяется внимание проблеме гибридизации этнической идентичности второго поколения, сохранения традиционных норм в условиях миграции. Жизненные истории рассматриваются как нарративная конфигурация, которая, если следовать идеям П. Рикера, «способствует моделированию идентичности главных действующих лиц» [Рикер, 2004. С. 124]. Как представляется, этот подход позволяет проследить роль травмирующего социального контекста в жизни мигрантов.

В качестве пространства накопления социальной памяти можно выделить повседневную жизнь мигрантов в рамках этнического сообщества и в социуме, в рамках которой происходит адаптация и приобщение к социальным нормам. Для мигрантов характерно «стремление вписать следы травмы в структуру повседневности», и это, по выражению С. Ушакина, «становятся сутью посттравматической жизни» [Ушакин, 2009. С. 9]. Повседневная жизнь мигрантов включает общение в рамках более узких сообществ, члены которых объединены единством географического происхождения и спецификой этнокультуры.

### **Социальный капитал как фактор накопления социальной памяти**

Накопление социальной памяти возможно при наличии связей, обеспечивающих существование и функционирование этнической группы. Сети связей формируются на основе идентичности, «образа их общности» [Андерсон, 2001. С. 160]. Эти повседневные структуры поддержки неформального характера образуют социальный капитал этнической группы, то есть знакомства, обусловленные этнической принадлежностью или родственными отношениями, изначально рассматриваются как ресурс, открывающий доступ к экономическим, социокультурным благам. Благодаря сети связей мигранты получают определенные знания того, «с кем можно связаться при необходимости поддержки, как и кого подключить для решения проблемы» [Burt, 2002. P. 205]. Данный

процесс можно рассмотреть как реакцию на новые, изменяющиеся обстоятельства, адаптивный механизм, реализацию которого облегчает социальный капитал.

Можно предположить, что для членов сообщества подобный источник поддержки является определяющим, поскольку именно личностные связи способствуют первоначальной адаптации мигрантов, то есть решению жилищных проблем, вопросов, связанных с образованием, трудоустройством. Об этом свидетельствуют результаты интервью – по словам опрошенных, большинству из них «ничего не удалось взять с собой», многим приходилось заново устраиваться, искать пути быстрого заработка. Несмотря на достаточно высокий уровень материального благополучия на прежнем месте, в результате переселения мигранты были вынуждены «начать жизнь с нуля». По рассказам респондентов некоторые делали попытки сберечь нажитое:

У нас осталось только то, что было на нас, та же одежда. В Мардакерте я все упаковала в коробки: хрусталь, посуду... Все осталось в Мардакерте. Каждую коробку подписала. Мы уже были в Ереване – переехали в Армению. Из Мардакерта сообщили, что там тоже война началась. Только два ковра сохранилось, один – у нас, другой – у брата... (Ж., 56 лет).

Однако сохранившиеся вещи, утрачивая материальную ценность, воспринимаются ими лишь как память, свидетельство «лучшей жизни».

Столкнувшись с первоначальными проблемами обеспечения семьи жильем, одеждой, мигранты получили поддержку лишь от земляков, родственников, которые уже проживали в регионе:

Наш друг помог нам. Увидев, как мы жили в Шаумяне, он сказал: я не допущу, чтоб вы жили где-нибудь в гостинице или в общежитии. Он купил дом, можно сказать... (Ж., 56 лет).

По словам респондентов, никакой государственной поддержки, помощи социальных служб, этнической общины они не получили. Лишь в одном интервью информантка вспомнила случай, когда сотрудник администрации и местные жители по собственной инициативе оказали помощь ее семье:

...я пошла к ней за справками для ребенка, она спрашивает: «Вы беженцы?» – я говорю: «Да». И она сказала, что если будут какие вопросы, можем обращаться к ней, можем на нее рассчитывать. Во всем она мне помогала: когда собирала справки на

детские пособия. До сих пор я ей благодарна.... А с вещами мне помогала А.В. Когда я работа продавцом, я не покупала пирожки, что кушать. Она заметила, что я весь день ничего не ем, я ей сказала, что дома 13 человек и что надо прокормить их. После работы она меня позвала к себе домой, отдала и постельное белье, одежду, даже швейную машинку... (Ж., 64 года).

Однако такие случаи единичны, основную поддержку приезжим оказывали знакомые и родственники, которые могли принять у себя мигрантов, что и стало причиной переселения беженцев в регион. Взаимная поддержка способствует укреплению связей, и, следовательно, концентрации социальной памяти среди членов этнического сообщества. В результате обоснования мигрантов в городе в некоторых районах постепенно сформировались «армянские кварталы», в которых близко друг к другу расположены дома родственников, что позволило мигрантам установить более тесное, «соседское» общение, привело к скапливанию социальной памяти.

Таким образом, этническое сообщество можно представить в качестве сети связей, которая формируется на основе общей идентичности, родственной принадлежности. Связи – социальный капитал сообщества – изначально рассматриваются как ресурс, дающий доступ к экономическим, социокультурным благам, дают определенные знания того, «с кем можно связаться при необходимости поддержки, как и кого подключить для решения проблемы» [Burt, 2002. P. 205]. Кроме того, социальный капитал способствует созданию привычных условий жизни, что необходимо для благополучной адаптации мигрантов, сохранению этнической идентичности внутри группы. Социальные сети мигрантов отличаются общим объединяющим прошлым, они «ярко окрашены чувствами, человеческими страстями и эмоциями» [Шахназарян, 2007], что является следствием пережитых утрат.

Однако, понимание социального капитала лишь как «потенциального ресурса» [Бурдье, 2002. С. 60] является ограниченным, поскольку его воспроизведение в рамках этнического сообщества может привести к его замкнутости и изолированности. Используя в качестве ресурса преимущественно связи, основанные на этнической принадлежности, мигранты ограничивают свой социальный капитал, препятствуя тем самым появлению связей за пределами сообщества, которые, вероятно, могли бы оказаться более «выгодными». Это осложняет также процесс их интеграции в социокультурном пространстве принимающего общества.

### **Преимственность поколений и гибридизация идентичности**

Система семейного воспитания подразумевает приобщение ребенка к ценностям, которые разделяют его родители. Однако это скорее традиционное представление о воспитании, ведь с точки зрения современного мировоззрения воспитание выходит за рамки отношений внутри семьи. Это связано, во-первых, с трансформацией традиционных форм семьи, предполагавшей неизменность ценностной системы и её трансмиссию из поколения в поколение практически в неизменном виде; во-вторых, с появлением общедоступных социальных институтов, обеспечивающих воспитание детей. Во-вторых, этническому сообществу присуща проницаемость, то есть восприятие инокультурных тенденций, более актуальных для второго поколения мигрантов, что приводит к гибридизации идентичности.

Как отмечает Хоми Бхабха, культурные гибриды возникают в моменты исторических преобразований. Предрасположенность этнических сообществ к смешению, следуя его идеям, можно назвать пористостью, которая возникает в границах культурной гибридности, представляя собой прерывистость времени и «промежуточность пространства», образующую в нем «щели» [Bhabha, 1990. P. 312.]. «Прерывистость времени» для этнической группы выражается во фрагментарности: с одной стороны – прошлое в стране исхода, постоянно всплывающее в воспоминаниях мигрантов путем реконструирования идентичности благодаря воспроизводству семейно-исторической памяти; с другой – настоящее, приводящее к гибридизации идентичности, становящейся условием выживания в новом обществе. «Промежуточность пространства» характеризуется неизбежностью межкультурного общения в полиэтнической среде, обусловливающей «ненадежность, неустойчивость и уязвимость» [Бауман, 2008. С. 173] идентичности, её способность к смешению отличных друг от друга норм, традиций, стереотипов. «Пористость» сообщества приводит к смешению идентичностей, образующих гибридную, качественно новую идентичность. Гибридность, являясь

«культурной логикой» глобализации, предполагает существование «следов других культур в каждой другой культуре», то есть гибридная идентичность предполагает смешение этнических ценностных систем, которые «одновременно упрочивают и противоречат друг другу» [Kraidy, 2005. P. 32].

Особенно это присуще мигрантам второго поколения, выросшим в месте пребывания. Гибридизация идентичности проявляется в противопоставлении и смешивании культурных практик – тради-

ционных, воспринимаемых в семье и общине, и иных, соответствующих их целям и стремлениям, воспринимаемых из разнообразных источников, чаще связанных с пространствами, для которых характерны кофигуративные модели культурной преемственности (в терминах М. Мид).

В ходе исследования было проведено интервью с семьей мигрантов, представленной тремя возрастными поколениями (двумя поколениями мигрантов). Стараясь сохранить свою этническую идентичность в реалиях современного общества, мигранты воспринимают соответствующие ему нормы, ценности, что приводит к гибридизации идентичности переселенцев:

По – разному... Если дома ты ведешь себя нормально, то вышел, и твое поведение становится более распушенным. А есть наоборот – когда дома свободно ведешь, а на улице – придерживаешь себя, так как дома свои, а там ты не должна всю свою сущность показывать (Ж., 19 лет).

В рамках семьи наблюдается разрыв поколений относительно восприятия национальных ценностей. Если третье возрастное поколение, сохраняя некоторые традиционные ценности, способно принять нормы принимающего сообщества, то старшее поколение относится к новшествам с опаской, пытаясь воспроизвести этнокультуру в последующих поколениях:

Жизнь другая, общение другое. Как будто жизнь другая. Здесь взгляды на жизнь посвободнее, у нас по-другому. Например, у них (внуков) взгляды совсем другие, чем были у моих сыновей. Внучка говорит: «Бабуль, что ты говоришь, мы живем в России, мы должны общаться, ходить на дискотеки, знакомиться». Откуда я знаю, чем она занимается там. Иногда я запрещаю... Хотя сын женат на русской. Но он в седьмом классе приехал сюда, его поменять, его характер очень сложно, но внуку не разрешу, он должен соблюдать традиции (Ж., 64 года).

С этой точки зрения, поддержание идентичности становится возможным в рамках семьи, «под контролем» старшего поколения, при следовании традиционным нормам и запретам, которым противостоит культура принимающего сообщества.

Характерно, что представители трех поколений признают определяющую роль семьи, семейного воспитания в сохранении традиционных норм, однако, существования противоречия между «национальным» и «современным» респондентами не исключаются:

...немногие соблюдают все традиции воспитания, это воспитание, которые им дали родители, некоторые считают отсталым, не считают необходимым соблюдать нормы. Они считают, что можно ходить в чем угодно, вести себя как угодно. Подводят своих родителей, свою семью и вообще народ (Ж., 19 лет).

Несмотря на принятие некоторых более актуальных норм принимающего общества, респонденты второго поколения мигрантов подчеркивают приверженность традициям своего народа. Так на вопрос о возможности создания семьи с носителями другой этничности информантка 19-ти лет ответила:

Такой брак недопустим ... Все в жизни может быть, но для меня не может быть, так как я ценитель своей национальности, никогда ни за что не подведу свою семью, своего брата, не считаю нужным. Считаю нужным продолжить свой род (Ж., 19 лет).

Идентичность можно трактовать как следствие накопления социальной памяти мигрантов, и гибридизация идентичности в таком случае становится показателем снижения степени преемственности социокультурных норм этнической группы в условиях миграции. При этом мигрантам характерно сознательное стремление сохранить свою этничность посредством ее трансмиссии последующим поколениям. Процесс передачи этнокультуры обеспечивается благодаря функционированию индивидуальной памяти, существование которой, с точки зрения М. Хальбвакса, невозможно без особых «инструментов - слов и идей, не придуманных индивидом, а заимствованных им из его среды» [Хальбвакс, 2005. С. 8]. В первую очередь, это относится к национальному языку. Однако результаты интервью приводят к выявлению черт гибридности и в «языковой принадлежности» мигрантов. Несмотря на то, что армянский язык признается мигрантами родным, утрачиваются некоторые навыки письменной и разговорной речи:

... я не знаю чисто того языка, не умею читать на армянском, писать на армянском... При поступлении в институт, в школе больше нужен русский, иногда бывает, что говоришь на армянском, потом запутываешься и продолжаешь говорить на русском. Язык знаешь вроде, но в некоторых словах не уверена (Ж., 19 лет).

Признавая свою этничность и необходимость знания родной речи, мигранты второго поколения не отрицают первоочередную важность владения языком принимающего общества.

Работа памяти помещена в языковые рамки, характерные для общества и этнической группы, посредством него происходит приобщение к национально-исторической памяти и социальной памяти принимающего общества. Таким же образом транслируются символические знания о событиях, датах. Полагаясь на память старшего поколения, второе поколение мигрантов приобщается к исторической памяти своей этнической группы, к тем событиям, которые оставили глубокий след в памяти и судьбе народа или отдельной семьи. Тем самым определяется и принадлежность к этнической группе.

### «Места памяти» и «одушевление» воспоминаний

Визуализация культурно-исторической памяти происходит в «местах памяти», сформированных в среде принимающего общества. С точки зрения П. Нора, места памяти создаются осознанно, поскольку «спонтанной памяти нет, а значит — нужно создавать архивы, нужно отмечать годовщины, организовывать празднования, произносить надгробные речи, нотариально заверять акты» [Нора, 1999. С. 26]. В социально-культурном пространстве мигранты создают свою «иконографию», включающую памятники и сооружения религиозного (церкви, синагоги, мечети), повседневного характера, бытового назначения, места отдыха.

Анализируя армянское сообщество Саратова, мы можем отметить тенденцию к созданию «мест памяти», которая проявляется в «обозначивании» пространства города. В качестве «мест памяти» выступают армянская апостольская церковь «Святой Богородицы», национальный памятник «Хачкар», национальный дворик «Хрчит». Помимо своего основного религиозного или символического предназначения эти объекты играют объединяющую роль, поскольку являются местом проведения социально-культурных мероприятий, которые постепенно приобретают характер традиции. К примеру, каждый год 24 апреля у «Хачкара» с церемонией возложения цветов и зажжения свеч проходят митинги, посвященные геноциду армян в Османской империи в 1915 году. Наиболее активная часть участников представлена вторым поколением мигрантов, согласно которому именно подобные встречи консолидируют членов этнической группы, приобщая к национально-исторической памяти, при этом не отрицается решающая роль этнической общины в организации мероприятий:

...на открытие церкви мы ходили, на концерты, то есть это очень интересно. Вообще такие молодцы, что они все организуют, такие усилия туда вкладывают, на каждом мероприя-

тии – концерты. Вот на «Хачкар» мы ходили в день памяти жертв геноцида. Честь и похвала что не дают это забыть, если бы не община, то наш народ в Саратове забыл бы про всякий геноцид. Спасибо им, что вводят нас в курс дела» [Ж., 19 лет].

Подобный «иконографический» капитал, по мнению М. Бруно, накапливаясь в коллективной памяти мигрантов, способствует «преодолению расстояния, которое отделяет их от «родного» сообщества» [Bruneau, 2010. P. 35]. Однако конструирование прошлого, как мы видим из ответа респондента, происходит сознательно благодаря деятельности общины, одной из задач которой, согласно Уставу, является организация мероприятий культурного и национально-просветительского характера [Устав, 2007]. Несмотря на многослойность этнического сообщества, связанную с тем, что ее представляют выходцы из различных регионов и разных периодов, при репрезентации прошлого в большинстве случаев община ссылается на события (в указанном респондентом случае – геноцид), играющие роль объединяющего «мифа», стирающего разницу диалектов и места происхождения.

Семейно-историческая память находит выражение через индивидуальную память [Нора, 1999], которая визуализируется в вещественной среде. Одним из источников воспоминаний мигрантов становится личный архив фотографий, воссоздающий историю семьи, отдельных событий. Фотография как мысленное возвращение в прошлое наделяется особой «причиняющей боль ценностью» [Барт, 1997. С. 30]. Как указывает Нефисса Нагиб, фотографии отражают личную травму человека, национальную идентичность, роль памяти, «мифические повествования» [Naguib, 2008. P. 243].

Нередко нарративы о фотографиях мигрантов открывают для нас не одну историю, запечатленную на ней, но также и повествование о том, как удалось найти ее. Одна из респонденток рассказала такую историю:

Мой сын, Григорий, учился в Ереване. И уже когда в Шаумяне начались военные действия, он сказал: «Самое дорогое – наш альбом, давайте я отвезу его с собой». Взял домашний альбом. Старший сын работал в Ереване, туда же он отвез свои фотокарточки из армии. Когда в Ереване собирали вещи, все его карточки – как будто сердце мне подсказало, что так и надо сделать – положила к стеклянному сервизу, но с собой взять нам не удалось, все оставили. Соседка зашла потом к ним, нашла фотографии, спустя время передала нам. Это единственное, что удалось сохранить из Шаумяна (Ж., 56 лет).

Так фотография приводит к «одушевлению» [Барт, 1997. С. 36] как «той, другой жизни», так и травматического опыта потерь и переселений. Накопление фотографий как свидетельств прошлого, а, следовательно, получение гарантии о сохранении семейно-исторической памяти, неоднократного возвращения к утраченному становится возможным благодаря существованию связей и знакомств с земляками. Важную роль играют Интернет и социальные сети, в которых мигранты, проживающие на данный момент в разных городах и странах, создают целые альбомы, архивы фотографий, что позволяет воспроизводить коллективную память этнического сообщества.

**«Память о том, что было»: вещи как свидетельства прошлого**

Одной из задач исследования стало изучение вещной среды мигрантов как пространства реконструирования семейно-исторической памяти. В общении с мигрантами большинство из них с сожалением могли рассказать лишь историю утрат и поделиться воспоминаниями о тех вещах, которые они вынуждены были оставить во время переселения. На вопрос «сохранились ли какие-либо предметы, напоминающие Вам о прежних временах?» многие отвечали отрицательно, вспоминали случаи вынужденного бегства; в надежде вернуться на родину они оставляли даже самое ценное и необходимое, что могло им пригодиться в «новой жизни». Однако, после посещения одной семьи мигрантов с целью проведения интервью сомнений в том, что вещная память является «хранилищем» семейной памяти, не осталось. Вещей, которые мигрантам удалось привезти, оказалось не так много – все они помещались в небольшом пакете, – однако, каждая из них имела свою историю, являлась подтверждением прошлой жизни, напоминанием о ней.

Боль утраты связывается, в первую очередь, с отсутствием возможности вернуться на родину, несмотря на то, что надежда вновь «хотя бы увидеть свой дом» не покидала приезжих долгое время:

Когда мы уезжали, муж взял ключи от дома. Каждый надеялся, что вернется в свой дом, что война закончится, мы даже предположить не могли, что уже никогда не сможем оказаться опять дома. Перед глазами мужа снаряды разрушали наш дом. Но ключ мы храним. Это память о том, что у нас когда-то было (Ж., 57 лет).

Пожалуй, этот ключ от дома, став воплощением и дома, и родины, является для мигрантов символом утраты и начала новой жизни.

Среди небольшого количества вещей несложно было заметить золотую медаль, которая была вручена респондентке как знак отличия в школе более тридцати лет назад:

Когда мы думали, что взять с собой, решили, что медаль занимает не так много места, и вместе с тем она очень ценна для меня. Я понимаю, что она не обладает материальной ценностью, но она мне дорога, она напоминает мне о моем детстве, о тех усилиях, которые были приложены, чтобы учиться отлично и оправдать ожидания родителей, ведь в нашей семье всегда ценилось образование (Ж., 57 лет).

Помимо того, что вещи, являясь воплощением персональных воспоминаний, отсылают к определенным событиям прошлого, вызывая эмоции и мысли, они также создают образ семьи, характерный для «прошлой жизни», демонстрируют те изменения, которые произошли в социальном статусе мигрантом. Отметим, что в прежней жизни они были учителями в школе, однако, оказавшись в России, были вынуждены заниматься предпринимательством. В данном случае медаль становится знаком интеллигентности семьи, ценностных ориентаций человека, которые резко противопоставляются новому типу реальности, обусловленному необходимостью выживания.

История этой семьи напрямую связана с военными действиями в Нагорном Карабахе, супруг респондентки принимал в них непосредственное участие, что не могло не сказаться на восприятии, как прошлой, так и настоящей жизни. Этот травматический опыт стал частью постоянных воспоминаний о «той жизни»:

Мой муж до сих пор хранит зажигалки друзей, с которыми он воевал, он никогда даже не пытался их использовать. Но мы их бережем как память о друзьях. Некоторые из них погибли на войне. И сберечь их вещи для мужа как долг перед ними. Они дороги так же, как и память о соратниках (Ж., 57 лет).

Трепетное отношение мигрантов к этим вещам проявлялось в их улыбке или грусти, которую вызывал тот или иной предмет:

Этот брелок подарил мне друг, когда у меня появился автомобиль, очень памятная вещь. Недавно я его потерял, искал долго, очень был расстроен, что не могу найти. Но вскоре она сама как-то нашлась. Ее утрата символична, переживается как утрата части воспоминаний о человеке, памяти о нем, вещь всегда бессознательно наводит нас на мысли о человеке, с которым она связана (М., 58).

\*\*\*

Спустя годы мигранты все более и более эмоционально привязываются к вещам, материальные объекты выступают в качестве основного инструмента, связывающего воедино человека, место и память.

На первый взгляд никакой предмет интерьера не указывал на этническую принадлежность мигрантов, на стремление к сохранению своей идентичности. Вещи являются «своеобразными «жизненными документами», изображающими и репрезентирующими повседневную культуру мигрантов» [Печурина, 2009. С. 213]. И в условиях миграции воссоздание прежней жизни становится механизмом накопления социальной памяти:

Недавно я заметила дома новый цветок, мне он не очень понравился, и я спросила у мамы, зачем он нам нужен, я считала его совсем не привлекательным. Мама мне ответила: «Такой был у нас дома». Этих слов было достаточно, чтоб снять все сомнения по поводу необходимости и привлекательности цветка. Я ничего не смогла сказать в ответ, единственное, что я почувствовала – это грусть и тоску. Несмотря на то, что я не так много помню из жизни «дома», ведь я была совсем маленькая, я разделяю эту боль и чувства родителей... (Ж., 26 лет).

Так в пространстве семьи социальная память транслируется второму поколению, которое приобщается посредством вещной среды, организации дома к воспоминаниям и идентичности мигрантов. Связь между поколениями как залог сохранения идентичности, «причастности» к истории семьи обуславливается посредством сохранения материальных предметов, которые становятся семейной реликвией:

Вот эту серебряную ложку мой свекор привез из Германии во время Второй мировой войны. Она хранится вместе с медалью, ключами... Конечно, мы никогда не пользовались ею. Это знак того, что дед участвовал в войне, знак победы и гордости. Она превратилась в реликвию, нашу семейную (Ж., 57 лет).

Травматический опыт семьи, вызванный социально-культурными, политическими процессами сохраняются в памяти отдельных ее членов, становится звеном, связывающим поколения, воспроизводящим семейные нарративы, при этом предметы вещной среды концентрируют в себе определенные воспоминания, образующие коллективную социальную память.

Социальная память, сохранение которой в условиях миграции возможно благодаря существованию этнического сообщества, обусловленного наличием связей между представителями этнической группы в принимающем обществе, вырабатывается как в социально-культурном пространстве региона, так и на индивидуальном уровне в повседневности семьи и отдельных представителей сообщества. Визуализация идентичности в общественно-культурной жизни социума, ее представление посредством «ритуалов» не только обеспечивает воссоздание социальной памяти, но и приводит к возникновению новых культурных кодов в полуторном и последующих поколениях. Воспроизведение привычного образа жизни как одного из проявлений социальной памяти мигрантов полноценно возможна в повседневной жизни, поскольку в плоскостях иных культур он может противоречить принятым нормам и стандартам, частично надевая представителей этнокультур чертами маргинальности.

Таким образом, повседневность становится пространством свободного выражения этнической идентичности, позволяет следовать культурным традициям, стандартам. Практики реконструкции идентичности, с одной стороны, являются результатом стремления мигрантов к воспроизводству своей культурно-исторической памяти, а с другой, – залогом сохранения социальной памяти и передачи ее последующим поколениям. Однако в результате приобщения к нескольким типам социальной памяти, принятию новых норм и, как следствие, утраты этнодифференцирующих признаков этническая идентичность принимает черты гибридности. Это ведет к образованию качественно новой идентичности, являющейся приемлемой в обоих сообществах и способствующей как сохранению этнокультурных ценностей, так и благоприятной адаптации и самореализации в принимающей среде.

### Список источников

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.
- Барт Р. *Camera lucida*. – М.: Ad Marginem, 1997.
- Бауман З. *Текущая современность*. – СПб: Питер, 2008.
- Бурдые П. *Формы капитала // Экономическая социология*. 2002. Том 3. № 5. С. 60-74.
- Нора П. *Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж*, – М. Винок. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та. 1999. С. 17-50.

*Печурина А.* «Там русский дух...»: вещи в доме как способ визуализации идентичности мигрантов в Великобритании // Визуальная антропология: настройка оптики/ Под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. – М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. С. 212-228.

*Рикёр П.* Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы. 2004.

*Рождественская Е., Семенова В.* Социальная память как объект социологического изучения // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2011. № 6. С. 27-48.

*Устав* Саратовской региональной общественной организации «Армянская община Саратовской области «КРУНК». 2007. Рукопись.

*Ушакин С.* Нам этой болью дышать? // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение. 2009. С. 5-41.

*Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. С. 8-27.

*Шахназарян Н.* Народные нарративы о нации: этнография войны в Карабахе// Сайт, посвященный 75-летию С.А. Арутюняна, 2007 // <http://www.gusaba.ru/cntnt/festshrift/shahnazary.html>.

*Burt R.* The Social Capital of Structural Holes The New Economic Sociology: Developments in an Emerging Field. New York: Russell Sage Foundation. 2002.

*Bhabha H.* DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation, in Nation and Narration, ed. London, New York: Routledge, 1990.

*Bruneau M.* Diasporas, transnational spaces and communities // Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods. Ed. by R. Bauböck, Th. Faist. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. P. 35-49.

*Burt R.* The Social Capital of Structural Holes. The New Economic Sociology: Developments in an Emerging Field. – New York: Russell Sage Foundation, 2002.

*Kraidy M.* Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization. – Philadelphia: Temple University Press. 2005.

*Naguib N.* Storytelling: Armenian Family Albums in the Diaspora // Visual Anthropology. 2008. Vol. 21. Issue 3. P. 231-244.

## Школьные буквари: политика идентичности в советской и независимой Украине

---

Ольга Филиппова

**П**роблематика культурной памяти тесным образом сопряжена с проблемой конструирования и конституирования идентичностей. В. Полец отмечает, что культурная память

отличается более символическим... и даже абстрактным характером», а это значит, что ... [роль ее создателя]... должны взять на себя организованные институты», которые задают систему для построения групповой тождественности [Полец, 2011. С. 73].

В этом контексте значительную роль играет институт образования и, в частности, – школьное образование. Помимо очевидной цели – обучения стандартным знаниям об обществе и культуре – школьные предметы имеют и латентные, но не менее значимые цели: посредством сообщений, содержащихся в учебной литературе, происходит воспроизводство доминирующих идеологий, преобладающих норм, ценностей и установок, а вместе с этим формируются легитимные образы, конструируются «легитимные» идентичности. Следует подчеркнуть, что для легитимации идентичностей необходима не только «работа памяти», но и «работа с памятью». В этой связи измене-

ния, которые происходят в содержании школьных учебников, как раз и представляют собой один из примеров «работы с памятью», которая становится неотъемлемой составляющей политики идентичности.

В концентрированной форме сущность политики идентичности может быть сформулирована через ее «основной вопрос»: *кто предлагает и контролирует смыслы (значения) идентичности в обществе?* Схема операционализации может быть представлена как набор категорий, вокруг которых организуются (или «выстраиваются») коллективные и индивидуальные действия, конституирующие политику идентичности, а именно:

- *что* предлагается: каково *содержание* и *смыслы* той или иной идентичности, т.е. какие предлагаются «версии» идентичности;
- *кто* принимает участие в данном процессе: какие социальные акторы предлагают и контролируют смыслы идентичностей;
- *посредством чего* происходит формирование идентичностей: какие инструменты/каналы осуществления используются;
- *как* или *каким образом* эти процессы происходят: как «навязывание»/«принуждение» или как «признание» идентичности;
- *каковы результаты* политик идентичности: содержательная структура идентичностей.

Способы, «инструменты» и каналы осуществления политик идентичности весьма разнообразны: законодательство, система образования, политические движения и неправительственные организации, литература и искусство (включая кинематограф и анимацию), праздники и коммеморационные мероприятия, средства массовой коммуникации, включая новые медиа, например, – Интернет с его форумами и блогами. Однако, все они используются по-разному в различных социальных условиях и, что особенно важно, существуют определенные неравенства (или дисбаланс) между различными социальными акторами в доступе к ним.

Для расширения и рационализации своего господства над социальными акторами властные структуры стремятся сформировать легитимирующую идентичность (классификация Кастельса [Castells, 1997. P. 8-10]), смысл и значение которой тесно связаны с идеями о легитимности самой власти и существующей структуры общества (социальной, этнической, экономической, политической и любой другой). В этой ситуации политика идентичности приобретает форму «принуждения».

В теоретико-методологическом плане при исследовании политики идентичности плодотворными представляются идеи, сформу-

лированные в работах Т. Ван Дейка и Р. Водак, согласно которым практики конструирования идентичностей осуществляются в дискурсивных полях – в научной и художественной литературе; публичных выступлениях и официальных документах; «полупубличных» дискуссиях (фокус-группы); «полуприватных» обсуждениях (качественные интервью); школьной программе; средствах массовой коммуникации [Van Dijk, 2004; Wodak, De Cillia, Reisigl, Leibhart, 1999]

Вместе с тем, как отмечает Ван Дейк, не все типы дискурсов равнозначны в процессе социального воспроизводства. В современных обществах несомненно растущая роль массмедиа в воспроизводстве социально разделяемых ценностей и верований [Van Dijk, 2004]. Кроме того, ключевая роль в этих процессах принадлежит национальной системе образования, которая стремится к «гомогенизации» нации [Геллнер, 1992], что достигается посредством формирования чувства принадлежности. По словам П. Бурдьё

Государство участвует в объединении культурного рынка, унифицируя все коды: правовой, языковой и проводя гомогенизацию форм коммуникации. С помощью систем классификации, вписанных в право, бюрократические процедуры, образовательные структуры, государство формирует ментальные структуры и навязывает общие принципы видения и деления, т.е. формы мышления. Тем самым они принимают участие в построении того, что обычно называют национальной идентичностью [Бурдьё, 1999. С. 126-127].

Школьное образование закладывает в сознании учеников своего рода «матрицу», с которой они в дальнейшем сверяют свое отношение к истории и современности, оценивают себя и «других» [Apple, Christian-Smith, 1991]. Хотя ряд авторов указывают, что формирование идентичностей следует рассматривать как «*интерактивный процесс*, обеспечивающий индивидам доступ к имеющимся смыслам для конструирования [того], кем они являются и кем они хотят быть» [Bechhofer, McCrone, Kiely, Stewart, 1999. P. 530], – и с этим нельзя не согласиться – все же подчеркнем, что школьное образование и используемые в его системе учебники, являются одним из ключевых инструментов воплощения *легитимирующей идентичности*.

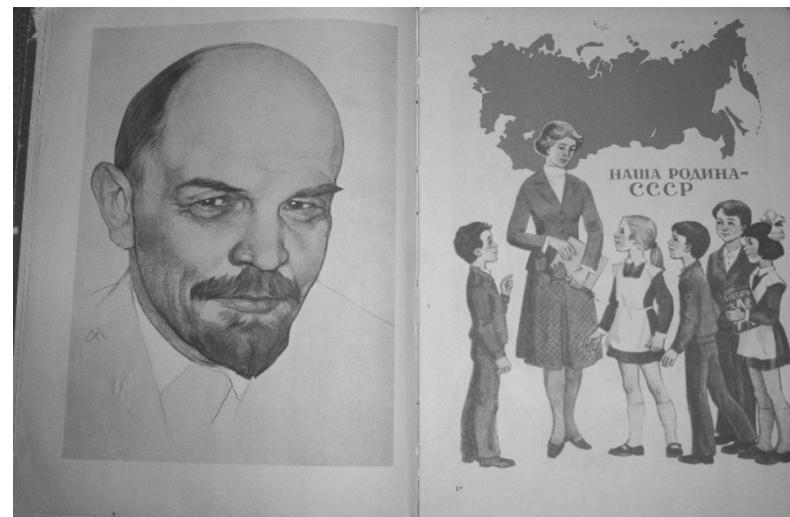
В последнее время появились новые исследования влияния системы образования на формирование у школьников представлений о своей и других нациях, национальной и этнической идентичности. Так, работа американской исследовательницы Н. Попсон

посвящена анализу того, как концептуализируется украинская нация в текстах школьных учебников [Popson, 2001]. А. Портнов, предприняв попытку анализа украинских школьных учебников первого десятилетия украинской независимости, сфокусировал свое исследование на текстах учебников, в которых находят наиболее концентрированное выражение дискурсивные практики создания легитимного образа национального прошлого и соответствующих ему образов «другого» [Портнов, 2004]. Сравнительное исследование И. Снежковой среди киевских и московских школьников посвящено изучению формирования у них этнического самосознания как результата влияния новых гуманитарных учебников, в содержании которых отражаются современные национальные ориентации правящих элит [Снежкова, 2004]. Л. Моисеенкова и П. Марциновский анализируют украинские школьные учебники истории в структуре идеологического рынка [Моисеенкова и Марциновский, 2008].

В данном исследовании предлагается анализ школьных *букварей* – самых первых учебников в жизни человека – как визуальных изображений и текстов, в которых находят наиболее концентрированное выражение дискурсивные практики создания легитимного образа общества, государства, нации и соответствующих им образов идентичностей.

Для сравнительного анализа были избраны буквари, изданные в советский и постсоветский периоды [Горецкий, Киришкин, Шанько, 1989; Вашуленко, Матвеева, Назарова, Скрипченко, 1992; Вашуленко, Гуздик, 2004]. Данный выбор был осуществлен в соответствии с определенными этапами политической и социальной трансформации, а именно: период, когда Украина входила в состав СССР; первые годы независимости Украины; первое десятилетие независимого украинского государства. Условно указанные буквари можно назвать «советский букварь», «букварь переходного периода» и «украинский букварь». На основе анализа букварей прослеживаются изменения в ценностно-нормативной системе общества, «содержании» национальной идентичности, а также стандартизации знаний и умений, необходимых школьнику.

*Политико-идеологическая социализация.* С первых страниц букварей можно проследить процесс политико-идеологической социализации ребенка. В букваре 1989 года на первом развороте на левой странице изображен портрет вождя пролетариата В. Ленина – главного символа советской идеологии, на правой – дети с учительницей на фоне карты страны, над которой написано «Наша Родина – СССР» (Ил. 1).

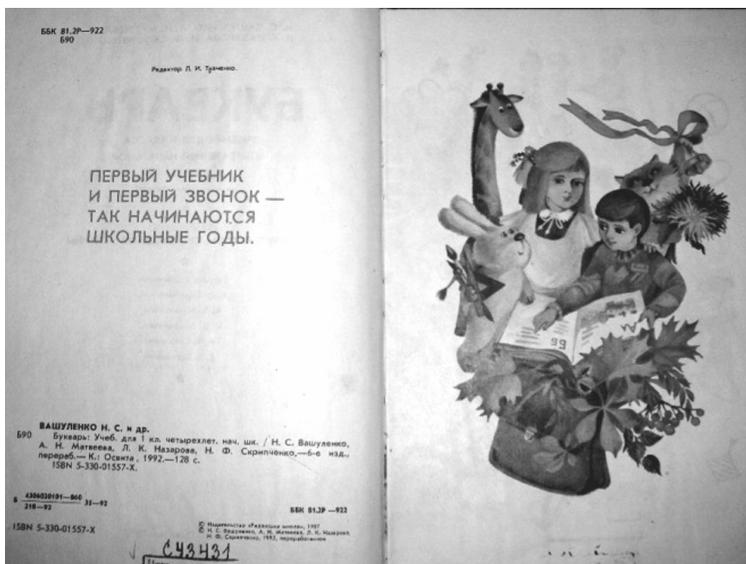


Ил. 1. Символы советской идеологии (1989)

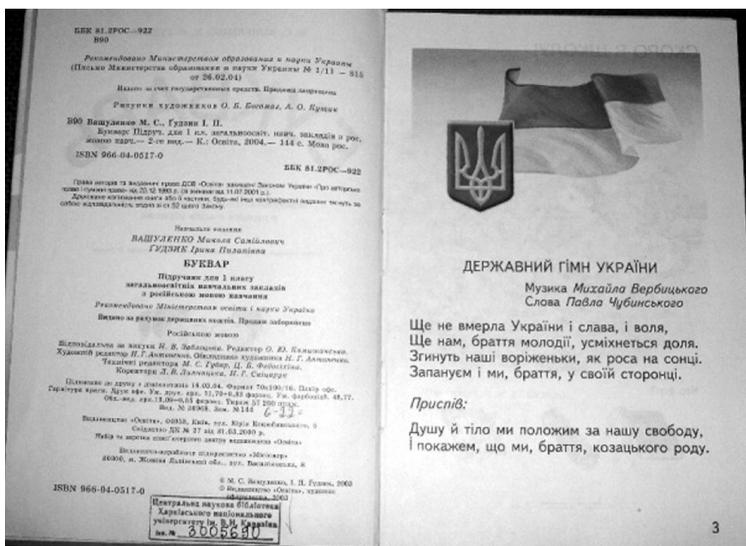
В букваре 1992 года на первой странице уже нет портрета Ленина, но не представлена и символика независимой Украины. Здесь изображена картинка из школьной тематики, которая носит скорее «нейтральный» характер, не окрашена какой-либо идеологией. Первые страницы букваря сопровождаются фразой: «Первый учебник и первый звонок – так начинаются школьные годы». Распад СССР, появление новых независимых государств порождает ситуацию, когда в учебниках (как одном из «официальных дискурсов») украинское общество уже не идентифицируется с Советским Союзом, но новые «маркеры» своей идентичности еще четко не выработаны (Ил. 2).

В букваре 2004 года на первой странице изображена государственная символика независимой Украины – герб и флаг, а также представлен текст государственного гимна (Ил. 3).

Другими словами, начиная с первых страниц первого в своей жизни учебника, школьники вовлекаются в процесс формирования идентичности социетального уровня: ребенок воспитывается в духе доминирующей идеологии – коммунистической (1989) и национального патриотизма (2004).



Ил. 2. «Деидеологизация» обучения (букварь переходного периода)



Ил. 3. Символы независимого украинского государства (украинский букварь)

**Национальная идентичность.** В процессе формирования национальной идентичности в содержании любой образовательной системы широко используются значимые символы: города, в которых произошли наиболее важные с точки зрения доминирующих взглядов, события (символы «пространственной» идентичности); выдающиеся деятели в истории того или общества (персонифицированные символы). В букварях, в первую очередь, предполагается знакомство детей со столицей, героями того государства, гражданином которого потенциально является ребенок. В советском букваре 1989 года представлены изображения Москвы и Ленинграда; букварь переходного периода не имеет изображений столицы государства, а в букваре 2004 года уже изображен Киев. В ситуации, когда Украина входила в состав СССР, в сознание детей вкладывалась идея о многонациональном советском государстве, а Москва, будучи столицей этого государства, являлась символом единства всего Советского Союза. Букварь 1992 года свидетельствует о том, что Киев как столица независимого государства не обрел еще значимый образ столицы независимого украинского государства, тогда как в букваре 2004 уже изображена национальная столица – Киев.

Персонифицированные символы являются определенными «агентами» политики идентичности. В связи с этим важно проанализировать, какие авторы представлены в букварях. Так, советский букварь содержит стихотворения классиков русской и советской литературы – А. Пушкина, Н. Некрасова, Л. Толстого, С. Маршак, В. Маяковского, К. Чуковского. В букваре первых лет независимости Украины на одном развороте изображены Т. Шевченко и А.С. Пушкин – классики украинской и русской литературы. Таким образом, в этот период украинская и русская культурная ориентации наделены равной значимостью. Букварь 2004 года, наряду с классиками украинской литературы, содержит стихотворения современных украинских авторов, однако практически не представлены классики русской литературы.

Интересная трансформация наблюдается в том, как представлена этническая и национальная символика, на основе которой выстраивается схема формирования представлений о национальной идентичности. В советском букваре персонажи (дети) в основном изображены в русской народной одежде, а украинский костюм представлен только в единстве с костюмами народов других республик под общим флагом СССР. Таким способом транслировалась основная идея советской национальной политики (а следовательно, и политики идентичности) – любая этническая идентичность рассмат-

ривалась в контексте интернационализма; школьник же должен был осознавать себя, прежде всего, гражданином советского государства. В букваре 1992 года сравнительно много рисунков, содержащих изображения взрослых и детей, одетых в украинские народные костюмы; изображения персонажей в костюмах других этнических групп практически не представлены. Это свидетельствует о том, что, с одной стороны, происходит отход от политики интернационализма советского типа, с другой – обращение к корням украинского этноса. В букваре 2004 года изображения украинской традиционной одежды присутствуют реже, нежели в букваре года 1992 (и, как правило, в виде одежды сказочных героев), однако существует гораздо больше «неявных» символов украинской национальной идентичности в виде рушников, «писанки».

Особенностью букваря 2004 года, принципиально отличающей его от букварей 1989 и 1992 годов, является наличие изображений религиозного контекста. Так, Киев как столица Украины отображен на фотографии в виде панорамы, на которой присутствуют купола христианских церквей. Кроме хлеба также изображены пасхальный кулич с пасхальными яйцами как символы одного из самых значимых православных праздников. Таким образом, современный букварь формирует представления о цивилизационном измерении украинской национальной идентичности, которая четко привязывается к православию.

В структуре национальной идентичности большое значение придается национальным праздникам. В анализируемых букварях они представлены по-разному, что непосредственным образом отражает трансформации в обществе.

В букваре 1989 года присутствуют изображения советских праздников, значимость которых определялась советской идеологией – 7 ноября, 1 мая, 9 мая (Ил. 4). Праздников, не связанных с государственной идеологией, в этом букваре нет.

В букваре переходного периода праздники практически не представлены; изображен только один утренник, при этом нельзя с уверенностью определить, к чему он приурочен (Ил. 5). В современном букваре появляются изображения, связанные с религиозными праздниками (Пасха, см. Ил. 6), личными праздниками (празднование дня рождения) и общепризнанными праздниками (Новый год).



Ил. 4. Репрезентация советских праздников: 7 ноября



Ил. 5. Праздничное мероприятие: букварь переходного периода

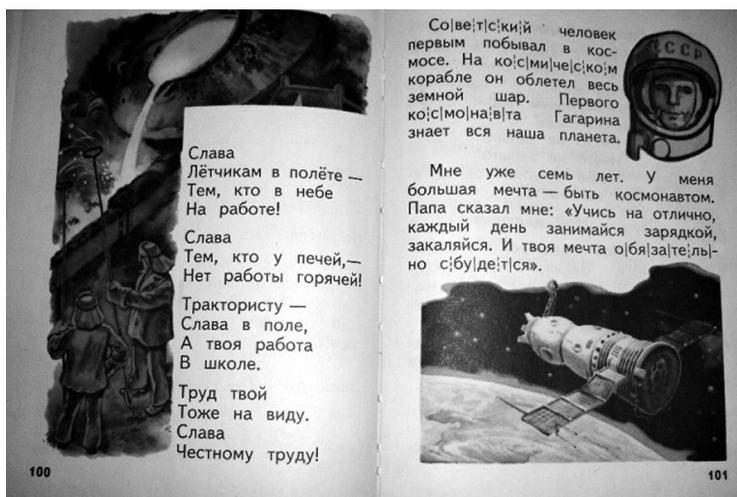


Ил. 6. Символика религиозных праздников: украинский букварь

Поскольку букварь является первым школьным учебником, благодаря которому дети только начинают читать, он содержит не столько тексты, сколько визуальные образы. Тексты для чтения появляются лишь в конце учебника. Среди представленных материалов интересными для данного анализа являются те, которые содержат информацию о «событиях-гордости». В связи с этим достаточно показательными является трансформация текста, посвященного освоению космоса.

Так, в советском букваре тема «Освоение космоса» начинается стихотворением о труде, а профессия летчика и космонавта (равно как и прилежная учеба школьника), таким образом, «вписывается» в общую идею о добросовестном труде. Затем следует текст, в котором подчеркивается, что *советский* человек первым побывал в космосе (Ил. 7):

Советский человек первым побывал в космосе. [...] Первого в мире космонавта Гагарина знает вся планета. [...] У меня есть большая мечта – быть космонавтом. Папа сказал мне: «Учись на отлично, каждый день занимайся зарядкой, закаляйся. И твоя мечта обязательно сбудется»



Ил. 7. Освоение космоса: советский космонавт Гагарин

В букваре переходного периода текст, посвященный первому космонавту, называется «Юрий Гагарин». В этом тексте слово «советский» отсутствует:

Юрий Гагарин – первый космонавт планеты Земля. Его знают и любят во всем мире. [...] Он впервые облетел Землю на звездном корабле «Восток». Увидел ее из далекого космоса.

Многие ребята тоже мечтают быть в космосе. А открыл этот путь для них первый космонавт Юрий Гагарин (Ил. 8).

В рамках данной темы также есть задание для школьников: они должны написать в тетради фразу «Юрий Гагарин – первый космонавт на планете Земля».



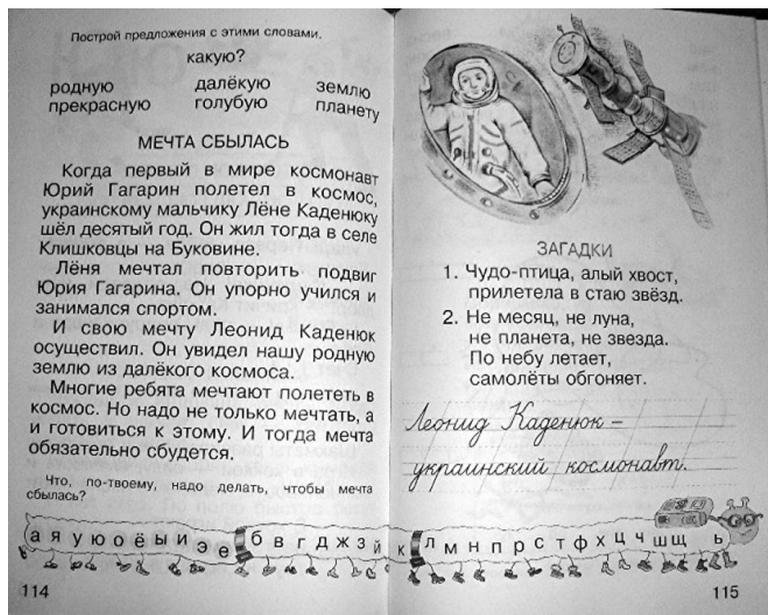
Ил. 8. Освоение космоса: первый космонавт Юрий Гагарин

В украинском букваре текст о космосе называется «Мечта сбылась»:

Когда первый в мире космонавт Юрий Гагарин полетел в космос, украинскому мальчику Лене Каденюку шел десятый год. Он жил тогда в селе на Буковине. Леня мечтал повторить подвиг Юрия Гагарина. Он упорно учился и занимался спортом. И свою мечту Леонид Каденюк осуществил. [...]

Многие ребята мечтают полететь в космос. Но надо не только мечтать, а и готовиться к этому. И тогда мечта обязательно сбудется (Ил. 9).

В качестве задания школьники должны написать в тетради фразу «Леонид Каденюк – украинский космонавт».



Ил. 9. Освоение космоса: первый украинский космонавт

В отличие от СССР независимая Украина не имеет своей космической программы, и за все время существования независимого украинского государства лишь один космонавт – Л. Каденюк – полетел в космос. Однако освоение космоса – это значимое событие близкого прошлого, причастность к которому составляет определенную гордость и способствует позитивной идентификации. Описанное изменение текстов о космосе в школьных букварах является яркой иллюстрацией «присвоения прошлого», однако присвоение этого прошлого осуществляется с акцентуацией новых украинских национальных героев.

*Школа как социальный институт.* Указанные буквари также различаются и своими образовательными стратегиями. Дети, изображенные в советском букваре, всегда представлены в строгой школьной форме, слушающими учителя, который им что-то объясняет. Таким образом транслируются образцы и нормы учебного процесса, с помощью которых воспитывается восприятие школы

как строго иерархической системы, со стандартизированным процессом обучения, где учитель доносит до учеников информацию, которую они должны усвоить. Информация предоставляется в виде кратких идеологических лозунгов, которые ребенок может легко воспринять и запомнить: «СССР – страна советов»; «Мир, мама, Москва». Учеба рассматривается как один из способов подготовки человека к будущему строительству коммунистического общества.

В букваре 1992 года продолжается тенденция предыдущих лет – в классе дети изображаются в школьной форме, они сидят и внимательно слушают учителя. Учеба рассматривается как жестко регламентированный процесс, в котором ученик выступает реципиентом, а не активным участником учебного процесса. Что касается коммунистических идеалов, то в издании 1992 года они уступают место либеральным ценностям. На первый план выходит ценность и важность учебы как таковой, не связанной с идеологическими моментами: на рисунках учитель уже не пишет на доске лозунги, а просто изображены сцены из школьной жизни. Необходимо отметить так же, что школьники все еще изображаются в форме, но все реже и реже имеют пионерский галстук или октябрятский значок.

В букваре 2004 года можно увидеть разительное отличие от предыдущих букварей. Это выражается в том, что школа изображается (и тем самым запечатлевается в сознании ребенка) как демократичный институт: дети в свободных позах сидят за партами, можно обернуться назад и поговорить с соседом, дети не стеснены рамками строгой дисциплины. Посредством изображения сцен из школьной жизни школа преподносится как место, в котором интересно учиться и получать знания, а сами дети активно включены в процесс учебы.

Таким образом, буквари отражают процесс трансформации представлений самого общества об образовании как социальном институте и в частности – школы, как его составляющей части. И если в предшествующие годы школа ориентировалась на то, чтобы прививать детям строгую дисциплину и формировать коммунистические идеалы, то современная школа переориентируется на то, чтобы заинтересовывать детей к обучению, предоставляя им больше возможностей для деятельности.

\*\*\*

Представленный анализ букварей советского периода, первых лет независимости украинского государства и современного букваря обнаруживает, что каждый из них транслирует ребенку те ценности, нормы, стандарты поведения, которые являются при-

оритетными в обществе в тот или иной период. Анализируя содержание букварей разных периодов, можно не только проследить за тем, какие ценности и нормы прививаются ребенку, но и увидеть картину самого общества того или иного периода. Так, советский букварь неизменно следовал коммунистической идеологии. Изначально ребенка воспитывали как строителя коммунизма и гражданина Союза Советских Социалистических Республик, а национальная идентичность формировалась в русле интернациональной идеологии советского общества.

В то время как в советском букваре прослеживается отчетливая идеологическая линия, в букваре переходного периода нет четкой идеологической привязки. Общество, где уже произошла декларация независимости, еще не создало механизмы и способы внедрения ценностей этой независимости: практически отсутствуют признаки государственности, а ценностная система еще четко не сформулирована.

Букварь 2004 года отражает качественно новые характеристики украинского общества. Оно представлено не только как *национальное*, но и демократическое, а также «вписывается» в контекст цивилизационных измерений, очерченных фреймом православия.

Как и любой школьный учебник, букварь, являясь агентом социализации, выступает также ярким отображением своей эпохи, с присущими ей доминирующими ценностями и политиками идентичностей. Трансформация содержания школьных букварей в определенной степени представляет собой пример перехода от соматической памяти (реминисценции, требующей буквального воспроизведения) к адаптивной, «конструктивной» памяти [Антановский, 2007. С. 8], предполагающей селективность и новые версии интерпретаций прежних событий и процессов. В этом контексте «память», представленная в текстах букварей, является не столько «хранилищем информации», сколько представляет собой определенную структуру предпочтений и диспозиций, систему ожиданий и способ конструирования прошлого (в том числе и «близкого прошлого»), смыслы которого зависят от того, какие требования предъявляет к нему настоящее.

### Список литературы

Антановский А.Ю. Никлас Луман: социально-эпистемологическое введение в теорию социальных систем. Москва: ИФ РАН, 2007.

Бурдые П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика: Альманах Рос.-франц. центра социологии и философии. СПб.: Алетейя, 1999. С. 126-127.

Вашуленко Н., Гуздик І. Буквар: Підруч. для 1 кл. загальноосвіт. навч. закладів з рос. мовою навч. К.: Освіта, 2004.

Вашуленко Н., Матвеева А., Назарова Л., Скрипченко Н. Букварь. К.: Освіта, 1992.

Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Путь: международный философский журнал. 1992. № 1. С. 9-61.

Горецкий В., Кирюшкин В., Шанько А. Букварь. М.: Просвещение, 1989.

Моисеевская Л., Марценковский П. Россия в украинских учебниках истории // Скепсис. 18.09.2008 // [http://scepsis.ru/library/print/id\\_2169.html](http://scepsis.ru/library/print/id_2169.html).

Полец В. Культурная память в качестве определяющего отношения поляков к россиянам // INTER. 2011. № 6. С. 69-76 // <http://www.isras.ru/files/File/Inter/06/Polez.pdf>.

Портнов А. Terra hostica: образ России в украинских школьных учебниках истории после 1991 года // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2004. № 36 // <http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/port12.html>.

Снежкова И. Формирование этнических представлений украинцев и русских школьников // Социологические исследования. 2004. № 11. С. 83-89.

Apple M., Christian-Smith L. K. (Eds.) The Politics of the textbook. London: Routledge, 1991.

Bechhofer F., McCrone D., Kiely R., Stewart R. Constructing National Identity: Arts and Landed Elites in Scotland // Sociology. 1999. V. 33. P. 515-534.

Castells M. The Power of Identity. Malden, MA: Blackwell, 1997.

Popson N. The Ukrainian History Textbook: Introducing Children to the «Ukrainian Nation» // Nationalities Papers. 2001. Vol. 29. N 2. P. 325-350.

Van Dijk T. Racism Discourse and Textbooks. The coverage of immigration in Spanish textbooks. Paper for a symposium on Human Rights in Textbooks, organized by the History Foundation, Istanbul. April, 2004 // <http://www.discourse-in-society.org/teun.html>.

Wodak R., De Cillia R., Reisigl M., Leibhart K. The discursive construction of national identity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ**

*Абрамов Роман Николаевич* – кандидат социологических наук, доцент кафедры анализа социальных институтов факультета социологии Национального исследовательского университета Высшей школы экономики, Москва

*Абрамова Мария Олеговна* – старший преподаватель кафедры социологии Томского государственного университета, Томск

*Захарян Инара Эдвардовна* – аспирант кафедры социологии, социальной антропологии и социальной работы Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина, Саратов

*Каплун Вадим Всеволодович* – независимый исследователь, Москва

*Карпова Евгения Юрьевна* – студентка специальности «Социальная антропология» Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина, Саратов

*Кожевина Екатерина Владимировна* – магистр социологии, специалист института фонда «Общественное мнение», Москва  
*Кононенко Ростислав Вадимович* – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры социально-экономических систем и социальной политики Национального исследовательского университета Высшей школы экономики, Москва

*Лыскова Ольга Валерьевна* – кандидат исторических наук, доцент кафедры менеджмента туристического бизнеса Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина, Саратов

*Мельникова Ольга Олеговна* – старший преподаватель кафедры социологии Томского государственного университета, Томск, магистрант Европейского университета в Санкт-Петербурге

*Петренко Елена Серафимовна* – кандидат философских наук, директор по исследованию фонда «Общественное мнение», Москва

*Рождественская Елена Юрьевна* – кандидат философских наук, профессор кафедры анализа социальных институтов Национального исследовательского университета Высшей школы экономики, Москва

*Трубина Елена Германовна* – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Уральского Федерального университета им. Б.Н. Ельцина, Екатеринбург

*Семенова Виктория Владимировна* – доктор социологических наук, зав. сектором изучения социальных изменений качественными методами, зам. декана факультета социологии Государственного академического университета гуманитарных наук, Институт социологии РАН, Москва

*Филиппова Ольга Аркадьевна* – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина, Украина

*Ярская Валентина Николаевна* – доктор философских наук, профессор кафедры социологии, социальной антропологии и социальной работы Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина, Саратов

*Ярская-Смирнова Елена Ростиславовна* – доктор социологических наук, научный руководитель Центра социальной политики и гендерных исследований (Саратов), профессор кафедры общей социологии Национального исследовательского университета Высшей школы экономики, Москва