

**Александр Эткинд**  
**Кристаллизация памятников**  
**в растворе памяти.**  
**Культурные механизмы**  
**политической скорби в России**  
**и Германии**<sup>1</sup>

Настоящая работа представляет сравнительное исследование памяти о жертвах массового террора в двух обществах, России и Германии. При их редкостном масштабе и чрезвычайном значении, советский коммунизм и национал-социализм не были уникальными явлениями, несравнимыми ни друг с другом, ни с чем-либо другим в истории. В XX в. явления массового террора в мирное время (*демоциды*, как называют их некоторые исследователи) имели повторяющийся, множественный характер. Они являются законными объектами исторической социологии<sup>2</sup>; соответственно память о них составляет предмет сравнительных культуральных исследований.

<sup>1</sup> Работа поддерживается грантом Support For Research On Recent History, Open Society Archives, Центрально-Европейский Университет. Полезным началом этой работы было мое пребывание в Wissenschaftskolleg, Berlin, и беседы там с Aleida Assmann, ведущим германским исследователем исторической памяти. За помощь в моих поездках по Северо-Западу России и бесценную информацию автор благодарен руководителям Санкт-Петербургского Общества «Мемориал» В. В. Иофе и И. А. Флиге, а также Ю. А. Дмитриеву (Петрозаводск) и Ю. А. Бродскому (Соловки).

<sup>2</sup> См. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

**Можно ли исследовать?**

Хотя исследования культурной памяти приобрели сегодня чрезвычайную популярность<sup>3</sup>, сравнительных исследований исторической памяти в России и Германии не проводилось. Советский террор 1928—1953 гг. и нацистский террор 1933—1945 гг. сопоставлялись по другим параметрам, таким как количество жертв, политические механизмы, идеологические цели, институциональные структуры. Дебаты были начаты американскими троцкистами в конце тридцатых годов, развиты в «Истоках тоталитаризма» Ханны Арендт (1951) и продолжаются в ряде современных исследований. В Германии эти параллели стали предметом ожесточенного философского спора, в котором приняли участие Эрнст Нольте, Юрген Хабермас и другие. Основываясь на очевидных сегодня параллелях между практиками государственного террора в советской России и нацистской Германии, а также на том, что в России эти практики существовали раньше, чем в Германии, и что советские методы были известны германским социалистам, Нольте сделал вывод о том, что ГУЛАГ был «первичен» по отношению к Аушвицу и что именно у русских Гитлер перенял свои «азиатские» методы<sup>4</sup>. Хабермас подверг эти аргументы философской критике: по его мнению, Нольте, ученик Хайдеггера, пытался релятивизировать преступления нацистов и это, по мнению Хабермаса, грозило снять с немцев их историческую вину<sup>5</sup>. Но, как известно, наличие дурного примера не освобождает от ответственности за собственное поведение. Карл Ясперс, оппонент Хайдеггера и инициатор философского дебата о кол-

<sup>3</sup> «Бум небывалого масштаба» — Andreas Husseyn, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. London: Routledge, 1995, p. 5; см. также: *Memory and Methodology*, ed. by Susannah Radstone. Oxford: Berg, 2000, p. 2.

<sup>4</sup> Ernst Nolte, «Between Myth and Revisionism? The Third Reich in the Perspective of the 1980s», in: *The Aspects of the Third Reich*, ed. by H. W. Koch. London, 1985.

<sup>5</sup> Обзор этого дебата см.: Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press, 1995, ch. 5.

лективной ответственности немцев, проводил аналогии между послевоенным устройством Восточной Европы и национал-социализмом, но не видел здесь оправдания последнему. Признание того, что другие режимы тоже занимались массовым террором, писал Ясперс, не оправдывает ни один из них. «Если “другие тоже”, то и о них нужно судить по тем же меркам»<sup>6</sup>.

В изменившейся идеологической атмосфере современной Европы к философскому дебат о несравнимости или, наоборот, об историчности Холокоста возвращаются профессиональные историки<sup>7</sup>. Сравнение коммунизма с Холокостом стало определяющей риторикой французской «Черной книги коммунизма», мировой тираж которой приближается к миллиону экземпляров. Такие дебаты предстоит вести и исследователям русской революции. Новое их поколение склонно отрицать ее внеисторическую уникальность. Развивая старые наблюдения Ханна Арент, новая политическая история революции подчеркивает те черты тотального надзора, которые одновременно сформировались во время Первой мировой войны в России, Германии и других странах-участницах<sup>8</sup>.

С идеей внеисторичности и несравнимости нацистского террора связан популярный тезис о том, что Холокост выходит за пределы репрезентации. Никакие возможности выражения, доступные современному человеку — научные, художественные, религиозные или какие-либо иные, — не

<sup>6</sup> См. Карл Ясперс, «Предисловие» к кн. Чеслава Милоша «Поработанный разум», в кн.: Ч. Милош, *Личные обязательства*. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 111–114.

<sup>7</sup> Критический обзор, все еще следующий дилемме между «историзацией» нацистского террора и его «метаисторическим значением», см.: Jörn Rüsen, «The Logic of Historicization», *History and Memory*, 1997, № 9, 1–2, с. 113–146. В России обсуждение этой темы начато в: Дина Хапаева, *Время космополитизма. Очерки интеллектуальной истории*. Санкт-Петербург: Звезда, 2002, с. 124–194.

<sup>8</sup> См. серию работ Питера Холквиста, например его статью, переведенную в: *Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Советский период: Антология*. Сост. Майкл Дэвид-Фокс. Самара: Самарский университет, 2001.

способны передать опыт жертв. Как сказал Теодор Адорно в знаменитом афоризме, «Варварство писать поэзию после Аушвица». Но те немногие, чей голос имеет безусловное значение — герои Сопrotивления, — так не думали. 20 апреля 1943 г. руководители Варшавского восстания вывели одного из сражавшихся, поэта Ицхака Каценельсона (1866—1944), за стены гетто с тем, чтобы он выжил и написал о восстании. До того, как погибнуть, он успел написать поэму «Сказание об истребленном еврейском народе»<sup>9</sup>. Три бутылки, в которых он закопал рукопись перед тем, как был арестован нацистами, — впечатляющее место памяти. Запрещающая представление непредставимого, очень человеческая идея Адорно о границах репрезентации останавливает дискурс и тем самым вступает в заговор молчания с наследниками преступных режимов<sup>10</sup>. Самому Адорно его табу не мешало заниматься философией: примерно тогда же, когда Каценельсон писал свою поэму, Адорно писал «Диалектику Просвещения», на языке своих метафор пытаясь разобраться в причинах Холокоста. Сегодня, по прошествии десятилетий, пафос Адорно менее понятен, чем пафос Каценельсона. Можно ли заниматься историей или, скажем, социологией после ГУЛАГа? Как показывает опыт, вкус к самоанализу приходит как раз после глобальных исторических травм, хоть часто и с большой задержкой.

Другие философы и историки, рассуждавшие о памяти Холокоста по следам Адорно, пытались совместить его немой ужас с другой, столь же человеческой идеей, согласно которой память о жертвах, даже очень многочисленных, все

<sup>9</sup> Ицхак Каценельсон, *Сказание об истребленном еврейском народе*. Пер. Ефима Эткинда. Москва: Языки русской культуры, 2000.

<sup>10</sup> За Адорно последовали Жан-Франсуа Лиотар и Жан Бодрийяр. Обзор и критику этого подхода в его современных проявлениях см.: Sidra DeKoven Ezrahi, «Representing Auschwitz», *History and Memory*, 1996. № 7, 2, с. 121–161 (автор замечает, что для французских философов XVIII в., наоборот, Лиссабонское землетрясение было отправной точкой многих построений); см. также *Auschwitz and After: Race, Culture and the «Jewish Question» in France*, ed. by Lawrence D. Kritzman. New York, 1995.

равно требует репрезентации: поминовения, постановки памятника, надписи на нем, посещения места страданий, рассуждения о причинах случившегося. Эта позиция артикулирована рядом современных исследователей памяти о Холокосте, такими, как историк Сол Фридлендер, социолог Зигмунт Бауман, писатель Примо Леви и др.<sup>11</sup> Холокост является чрезвычайным событием, но неверно характеризовать его как событие ни с чем не сравнимое, недоступное категоризации и соответственно не поддающееся представлению. Более того, из прошлого по-прежнему стоит извлекать уроки, полезные для настоящего; но для того, чтобы такие уроки действительно влияли бы на будущее, подлежит пересмотру и практика истории, и практика памяти, и соотношение между историей и памятью<sup>12</sup>.

В свете новых забот XXI в. преступления нацистов кажутся сравнимыми с другими исторически известными случаями массовых убийств, организованных государством, например, с ГУЛАГом в СССР, «культурной революцией» в Китае, случаями геноцида в отношении сепаратистских движений в Восточной Европе и так далее. Такая позиция историзует, но не релятивизирует ни одну из этих ситуаций. Контекстуализация исторического события не освобождает его от того качества «абсолютного зла», о котором писала Ханна Арендт. Задачей профессионального историка является описание и объяснение таких событий в соответствии с меняющимися правилами его науки. Задачей популярной культуры является удовлетворение потребностей разных людей — потомков жертв, потомков палачей и просто сочувствующих или любопытствующих — в репрезентации трав-

<sup>11</sup> Saul Friedlander, *Nazism and the Final Solution: Probing the Limits of Representation*, 1992; Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press, 1995; *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press, 1998; *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

<sup>12</sup> R. Koselleck, *The Futures Past. On the Semantics Of Historical Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

мы, боли и вины разными жанрами и методами. При этом для всех жанров памяти, профессиональных и популярных, важно соблюдать некие этические и политические нормы, такие, как стремление к исторической правде, уважение к чужому горю, чувство такта в отношении ныне живущих. Литературовед Майкл Ротберг назвал такой подход «травматическим реализмом». Согласно его определению, травматический реализм не «отражает» травматическое событие в акте «пассивного мимезиса», но «производит» — т. е. одновременно производит и представляет — такое событие с тем, чтобы «преобразить читателя», заставив его пережить его собственное «отношение к посттравматической культуре»<sup>13</sup>.

Разница двух этих подходов, усилившаяся со сменой поколений, воспроизводит динамику чувств самих жертв террора. Писатель Примо Леви, выживший в Аушвице, заметил, что если бы его спросили сразу после освобождения, что он хотел бы сделать с лагерем, он ответил бы: «Сотрите его с лица земли вместе с нацизмом и немцами», — но теперь, сорок лет спустя, он предпочел бы, чтобы на том месте стоял бы «предупреждающий монумент»<sup>14</sup>. Фактор времени играет здесь очевидно важную роль. В современной Германии исследователи историографии нацизма отмечают корреляцию между позицией историка в «исторических дебатах» и его принадлежностью к до- или послевоенному поколению. Историки нового поколения стремятся занять более аналитическую позицию в отношении террора и интересуются такими проблемами микроистории, которые старшее поколение не признавало заслуживающими научного внимания, потому что предметом таких исследований становилась их собственная жизнь<sup>15</sup>. Распространяя это рассуждение на российскую ситуацию, в которой наследники сталинского режима удержали власть на не-

<sup>13</sup> Michael Rothberg, *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 103.

<sup>14</sup> Primo Levi, «Revisiting the Camps», in: *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*. Prestel, 1994, p. 185.

<sup>15</sup> Norbert Frei, «Farewell to the Era of Contemporaries», *History and Theory*, 1997, № 9, 1–2, p. 59–79.

сколько поколений дольше, можно предполагать, что и в России отношение к этим проблемам будет меняться в соответствии со сменой культурных поколений.

Итак, речь идет о памяти в отношении реальных исторических событий, разделяемой многими членами социальной группы и запечатленной в меняющемся объеме культурных символов, которые понятны и значимы для членов этой группы. В разных исследованиях такую память называют исторической, коллективной, социальной, национальной, повседневной или популярной. Я буду пользоваться понятием «культурная память». Согласно принятой генеалогии, теоретической основой для исследований культурной памяти были работы французского социолога Мориса Холбвакса<sup>16</sup>. Ученик Эмиля Дюркгейма, Холбвакс определял историческую память через понятие коллективных представлений. Это определение памяти сосредотачивалось на ее внутренних, личностных эффектах, разделяемых членами коллектива, и отвлекалось от ее внешних, культурных носителей. Несмотря на дюркгеймианскую «коллективизацию» психической реальности, эта концепция сохраняла следы своего психологического происхождения, уподобляя историческую (коллективную, социальную и т.д.) память индивидуальной памяти, со всеми неизбежными в таком случае аллюзиями. Историческая память, содержащаяся в самом понятии «памяти», сыграла свою роль при первых же попытках исследования памяти о преступлениях нацизма<sup>17</sup>. Эти исследования использовали психоаналитические понятия, выработанные Фрейдом и его последователями для понимания индивидуальной памяти — «травма», «невроз», «амнезия», «работа горя», «вытеснение», «перенос», «посттравматический стресс» и т.д., — для описания культурных процессов исторической памяти.

<sup>16</sup> Как заметил Карло Гинзбург, вклад Холбвакса был оценен только после того, как он погиб в Аушвице — Carlo Ginzburg, *Shared Memories, «Private Recollections», History and Memory*, 1997, № 9, 1–2, p. 352–363.

<sup>17</sup> См. напр.: Margeret and Alexander Mitscherlich, *The Inability to Mourn*. New York: Grove, 1975.

В современных работах справедливо утверждается, что такая система метафор недостаточна<sup>18</sup>. Интересным образом описывая динамические характеристики культурной памяти, психоаналитический язык игнорирует другие ее качества. В частности, процессы культурной амнезии или, напротив, культурного воспоминания, запечатлевания, увековечения никогда не являются «бессознательными». Эти процессы соответствуют интересам определенных людей, групп или институтов и вполне сознательным образом реализуются в результате культурного взаимодействия или политического «торга» с другими группами. За любым осуществившимся культурным фактом стоит определенный (индивидуальный или коллективный) субъект, который инициирует свой проект, запечатлевает его в некоем культурном материале и далее реализует в жизни своего общества, преодолевая при этом сопротивление других субъектов, у которых другие проекты. Такие процессы больше похожи на реальную политику, личную или иную, чем на психологические акты, протекающие в «бессознательных» глубинах индивидуальной психики. Операциональным отличием является то, что процессы индивидуальной памяти известны только по ее результатам, тогда как культурная память репрезентирована на каждом своем этапе. Мы можем легко установить, помнит ли знакомый нам субъект некую информацию или нет; но ни он, ни мы, ни высокая наука не знают, в каких формах эта информация существует тогда, когда ее «помнят». В противоположность этому, культурная память в каждый момент своего существования запечатлена в известных носителях памяти, будь то книги в библиотеке, рукописи в архиве, останки в раскопе или живые люди, которые хранят в себе память и (в отличие от бессознательного) готовы ею делиться.

Психологизирующие подходы к культурной памяти подверглись пересмотру в серии работ Пьера Нора «Места памя-

<sup>18</sup> Wulf Kansteiner, «Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies», *History and Theory*, 2002, № 41, p. 179–197.

ти» (1984), которая продолжала традицию Холбвакса и стала основополагающей для культуральных исследований памяти<sup>19</sup>. С содержания и функций культурной памяти акцент переместился на ее форму и «места», какими являются, в частности, памятники. Нора рассматривает французские памятники нескольких эпох — королевство, империя, республика — как репрезентации менявшейся национальной идентичности. Это способы, какими государство запечатлевает свои представления о самих себе, как они формировались во времени, и конструирует собственное величие. Это память как Пантеон: избирательная память о великих людях, больших битвах и судьбоносных событиях. Увековечение памяти о победах, подвигах и деятелях становится задачей и орудием национального государства, средством его самолегитимации, органом его развивающегося тела<sup>20</sup>. Ставя такого рода памятники, государство демонстрирует свою преемственность от великих отцов-основателей, непрерывность своей политической традиции. Таковы памятники Вашингтону или Нельсону, Ленину или Петру I, Тысячелетию России или героям Отечественной войны. Особенностью российской традиции в этой области является ее внутренняя динамика, отражающаяся во внешней противоречивости. Регулярно переписывая собственную историю, меняющиеся режимы российской власти либо убирают ранее поставленные памятники великим «отцам», которые становятся забытыми «дедами», либо ставят им новые памятники, вступающие в открытую полемику со старыми и друг

<sup>19</sup> Я сошлюсь на трехтомную английскую и однотомную русскую версии этого восьмитомного исследования: Pierre Nora, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, ed. Lawrence Kritzman. New York: Columbia University Press, 1996; Пьер Нора, *Места памяти*. Пер. Дины Хапаевой. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 1999.

<sup>20</sup> Современные концепции национализма больше занимают текстуральными формами памяти и воображения — ролью газет (Б. Андерсон), системы образования (Э. Геллнер), изобретенных традиций (Э. Хобсбаум) в становлении национальной идентичности. К памятникам более чувствительна классическая работа М. Нрох, *Social Preconditions Of National Revival In Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

с другом: функция, обычно не свойственная памятникам. Примеры первому общеизвестны: такова судьба многих памятников Романовым, Ленину, Сталину, Дзержинскому и пр. Пример последнего и более интересного типа — новейшие памятники Петру I, шарж Шемякина в Петербурге и апология Церетели в Москве, продолжающие древний спор о Петре, начатый еще раскольниками.

Хотя история памятников Российской империи, Советского Союза и постсоветской России дает предмет для многих исследований<sup>21</sup>, меня здесь интересует иной сюжет. Это репрезентация памяти не о свершениях государства, какими оно в момент постановки памятника гордилось и которые, хотя бы на время, увековечило. В данном случае речь идет, напротив, о преступлениях государства, какие оно имело все основания скрывать, но не смогло скрыть. Очевидное различие между событиями, позитивными и негативными в отношении национальной идентичности, проявляется в механизмах их мемориализации. Самовозвеличивание побед, подвигов и лидеров всегда было внутренним делом национального государства. Напротив, увековечение памяти о его жертвах и преступлениях часто становится предметом глобального интереса. Национальное государство имеет примерно те же основания сопротивляться такого рода мемориалам, какие имеет пациент-невротик, скрывающий травмы своего прошлого от самого себя, от своих товарищей и от своего терапевта.

Воздвигая памятники тем, кого государство считало своими врагами и кто стал его жертвами, государство разрывает с собственным прошлым. Вопреки обычным практикам национальных государств, такая работа не только признает разрыв политической традиции совершившимся фактом, но делает утверждение подобной прерывности желанной политической целью. На языке религиозных метафор такая работа государства обычно сравнивается с покаянием, начинающемся с исповеди. На языке психоаналитических

<sup>21</sup> Одним из недавних примеров является работа Nurit Schleifman, «Moscow Victory Park», *History and Memory*, 2001, № 13, 2, p. 5–34.

метафор такую работу можно сравнить с проработкой сопротивления, основанной на переносе и непременно требующей участия другого субъекта. Так и в юридической практике, собственные признания или отрицания вины имеют силу лишь в сочетании с посторонними свидетельствами: никто не может судить самого себя. В любой из этих парадигм, дающих образы внутренней трансформации субъекта, такие процессы не происходят в одиночку, но непременно включает Другого — исповедника, аналитика, свидетеля, судью, публику. Воспоминание не ведет к изменению, если не имеет публичного характера. Подлинное изменение невозможно, если сопротивление ему не осознано и не преодолено; но для этого нужен Другой. В свете этих аналогий, глобализация памяти является не просто исторически преходящим моментом, который мы наблюдаем в постсоветских условиях и склонны объяснять недостатком внутренних средств. Глобализация памяти является ее внутренним, сущностным условием.

В разных формах, процессы глобализации памяти сыграли свою роль в Германии и в России. В послевоенной Германии эта работа памяти была инициирована оккупационным режимом, который играл здесь терапевтическую, в классическом смысле этого слова, роль. Как писал в 1946 г. Карл Ясперс, «Не будем притязать на легитимность, которая нам не причитается [...] Каждый немец, каждый из нас, обязан сферой своей деятельности воле или разрешению союзников. Это жестокий факт»<sup>22</sup>. Работа памяти в позднесоветской и постсоветской России имеет более автономный характер. Именно поэтому такая работа сталкивается с большим сопротивлением и оказывается более медленной, менее решительной и последовательной, чем в Германии. Хотя часть исследовательских и мемориальных проектов получает международное финансирование, все они инициированы внутри российского общества. В 1990-х гг. международные фонды предоставляли значительную часть финансирования, которое

<sup>22</sup> К. Ясперс, *Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии*. Пер. С. Апта. Москва: Прогресс, 1999, с. 9.

получали проекты «Мемориала» и другие начинания, направленные на восстановление памяти о преступлениях и жертвах советского режима. Такого рода поддержка имеет не только практический, но и принципиальный, теоретически понятный характер. Если национальная память о славном прошлом остается внутренним делом даже в современных государствах, память о преступлениях и жертвах государства оказывается предметом международного интереса. В роли Другого, оказывающего политическое давление, предоставляющего экономическую помощь и дающего культурные образцы, выступает международное сообщество. Историческая память играет роль одной из частных задач и, возможно, одного из средств глобализации. Действительно, если природные, техногенные или терророгенные катастрофы привлекают сегодня внимание и помощь вне национальных границ, это относится и к государственным преступлениям прошлого, результатом которых было сравнимое или большее число жертв. Глобализация выступает здесь не только как экономический, но собственно политический и культурный процесс.

Как мне представляется, политическая теория памяти должна отправляться от известного положения Эдмунда Берка, согласно которому общественный договор, как основание государства, заключается не только между гражданами, составляющим общество, но между всеми, «кто живет, кто жил и кто еще родится». Разные поколения, живущие и умершие, все являются партнерами в общественном договоре, «соединяющем низшую природу с высшей, видимый мир с невидимым». В сравнении с предшествовавшими и, как ни странно, менее радикальными концепциями общественного договора, в версии Берка договор расширяется в историческом времени и в мировом пространстве. Это есть, согласно Берку, «великий первичный договор вечного общества», — договор, в котором национальные государства являются лишь «отдельными статьями»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Edmund Burke, *Reflections On the Revolution in France*. New York: Bobbs-Merrill, 1955, p. 110.