

Социальная память как объект социологического изучения

Елена Рождественская
Виктория Семенова*

Аннотация

Данная статья обсуждает проблемы социологического изучения феномена социальной памяти. В том числе такие проблемы, как объекты и субъекты социальной памяти, отношения между социальной памятью на национальном уровне и коллективными концептами памяти на уровне коллективного и индивидуального, официальный дискурс памяти и приватная память. Более подробно феномен памяти рассматривается на примере результатов эмпирического исследования коллективной памяти бывших афганцев, т.е. как «живая» память генерации тех, кто прошел опыт локальной войны в Афганистане в позднесоветское время. Меморизаторские практики бывших афганцев анализируются на базе глубоких биографических интервью, проведенных с ними в 2010 году.

Введение

Разрывы в истории (historical gaps — Hanna Arendt) обостряют интерес к прошлому, к проблеме связи времен, заставляя изобретать новые образы прошлого, которые позволили бы восстановить «распавшуюся связь времен». Современный интерес к прошлому вызвал переосмысление основных проблем, связанных с пониманием истории и памяти. Это коснулось, в основном, следующих направлений. Во-первых, единое восприятие времени сменилось осознанием того, что не существует как единого времени («школа Анналов»), так и единой культуры восприятия времени (Леви-Стросс): в разных культурах и на разном уровне социальности прошлое (или история) воспринимаются по-разному. Концептуальные представления о прошлом связаны с особенностями культуры отдельных обществ, классов субкультур (Adam, 1994). При этом существуют общества или отдельные социальные общности эмоционально более чувствительные к проблеме времени, где история (прошлое) становится чем-то вроде внутреннего двигателя развития и прогнозирования на будущее (Артог, 2004).

Вторая особенность — отношение прошлое-настоящее. В интересе к прошлому считают исследователи, центральным является интерес к настоящему как точке, где пересекаются восприятие «опыта» (прошлого) и представления о будущем — «горизонты ожидания». Это своеобразный диктат настоящего времени, которое ставит себе на службу как прошлое, так и будущее (Артог, 2004; Adam, 1994). Интерес к прошлому возвращается в новом виде: с его помощью пытаются освятить собственную теперешнюю идентичность:

* Рождественская Елена, проф. факультета социологии НИУ ВШЭ, вед.н.с. ИС РАН, erozhdestvenskaya@hse.ru.; Семенова Виктория, д.с.н., проф. Института социологии РАН, victoria-sem@yandex.ru.

через память, наследие, юбилеи, исторические празднества утверждаются и переосмысляются ключевые координаты осознания себя как общности. По мнению польского историка Едловски, память представляет собой «временное поле, в котором присутствует диалектическое единство прошлого, настоящего и будущего: с одной стороны, поток жизни во времени прошлого и настоящего предопределяет будущее, с другой стороны, именно настоящее «придает форму» прошлому, реконструируя и интерпретируя его с целью отбора всего того «значимого», что может пригодиться в будущем (Edlowski, 2001). Вследствие этого политика памяти становится аргументом для обеспечения сегодняшних интересов политических элит. Воспоминание, переработка или забвение — три точки одного континуума, который мы называем памятью. Не прошедшее прошлое — это прошлое, которое подвергается интерпретациями, наделяя события определенными смыслами, и эти смыслы зависят от современности (Вильцер, 2005).

Социологический интерес к феномену памяти с позиции «настоящего» продиктован поиском механизмов, порождающих и поддерживающих социальность. Память о прошлом необходима для социального взаимодействия, поскольку она, в качестве культурно-обработанного продукта, закладывается в представление о «должном» характере социального действия. Рефлексивное применение ресурсов памяти, более того, стратегическое использование ими, приводит к тому, что происходит «приписывание явлениям настоящего некоторого дополнительного значения. Это свидетельствует о прошлом, отсылает к прошлому, что противоположно «синхронизированному», социально согласованному как одновременное настоящему» (Филиппов, 2004. С. 49). Как ресурс социального взаимодействия, память подпитывает его информационно, конструирует значения для настоящего, вызывает эмоции и сопереживания и, наконец, косвенно, через социально-политические институты, обеспечивает социальную идентификацию. Меморизаторские практики, «места памяти» и ее ритуалы призваны напоминать о прошлом, провоцируя живейшие отклики или полное равнодушие, но апелляция к переживанию прошедшего превращает, стремится превратить прошлое в часть настоящего, придать ему смысл. Присутствующий здесь элемент политики по отношению к памяти высвобождает ее от диктата хронологии, но обнаруживает тем самым свой социальный характер: мы «помним» о тех событиях, в которых нуждаемся социально, будь-то Куликовская битва, или «забываем» те события, которые в определенные периоды противоречат социальному дискурсу, например, о Катыни. Как полагает А. Филиппов, социальная память выходит за рамки актуального опыта, более того, конструирующим моментом *Gemeinschaft'a* является не только память о фактах, имевших место в прошлом, но и об абсолютных событиях: учредительных событиях *Gemeinschaft'a*, сакральных и сакрализованных (возведенные в статус сакрально-реальных). «Социальная память есть тематизация в модусе значимого прошлого присутствующих в актуальном взаимодействии моментов, которые указывают на прошедшее, но мотивируют, вовлекают, парализуют рефлексии как актуальное *настоящее*» (Там же. С. 50).

Что вытекает из такого подхода к пониманию социальной памяти, простимулированного рефлексией критического дискурса? Какие следуют возможности для социологического анализа? На наш взгляд, принципиальны две основные задачи:

Во-первых, это работа по изучению селективной, интерпретативной и реверсивной функций¹ социальной памяти, и, соответственно, выявление механизмов искажения и стратегического управления социальной памятью, содержание политик меморизации.

Во-вторых, изучение механизмов порождения социальности и мобилизационных функций памяти (или, возможно, наоборот, к блокированию² определенных действий).

¹ Подробнее об этом на материале российской литературы см.: Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. Москва: Языки славянских культур, 2007. С. 159–209.

² Имеются в виду социальные стратегии управления памятью и забыванием: включение в память как увековечивание, исключение из памяти как репрессия, включение в память как репрессия, исключение из памяти как прощение.



Наряду с этим исследователи отмечают, что становится все более заметной разница между публичной культурой памяти (меморизацией), задаваемой школой, политикой, дидактикой мемориальных комплексов, с одной стороны, и частной памятью, сохраняемой в группах, семьях, с другой стороны, как различие между культурной памятью и коммуникативной. Подобному коллективному осмыслению времени соответствует усиливающаяся эмансипация отдельных меньшинств и групп, которые ранее не имели голоса и которые теперь строят собственную историю под знаком коллективной памяти. Символическое значение памяти в таких сообществах состоит в том, что послание из прошлого воспринимается как легенда, которая может быть расшифрована и прочитана по-своему, с позиции сегодняшних интересов данного сообщества. Такие послания из прошлого необходимы для того, чтобы выбирать свой способ поведения в практической деятельности (Oakeshott, 1983. С. 15–17).

Подобный подход ведет к формированию представлений о множественности «памятей» как представлений о прошлом в сознании разных социальных акторов, наделенных своим социальным опытом и интересами в настоящем. И поскольку универсальной памяти не существует, то носителями коллективной памяти является группы, ограниченные в пространстве и времени (Хальбвакс, 2005).

В результате такого многостороннего переосмысления подходов к прошлому и памяти в рамках социальных наук сформировалось особое направление, где социальная память рассматривается как социальный институт, и непосредственным фокусом изучения являются концепция социальной памяти (social memory studies). Этот подход вырабатывает свою терминологию и аспекты интереса.

В данном поле наиболее актуальными являются следующие аспекты:

- социальные институты аккумуляции и трансляции памяти;
- механизмы конструирования памяти на уровне индивидуального и группового;
- роль социальной памяти в формировании коллективных идентичностей.

Подход предполагает введение и обсуждение центрального понятия **социальная память**, которое противопоставляется истории как документальному закреплению событий далекого прошлого. Логика развертывания родственных понятий требует соотнесения этого понятия с другими мемами: с одной стороны — «историческая память», вызывающем неоднозначную реакцию научного сообщества, с другой стороны — коллективная память. В отношении коллективной памяти, коннотируемой с коллективными представлениями о прошлом, С. Московичи предлагает заменить ее на понятие социальные представления, усматривая здесь излишнюю антропоморфизацию предмета (групповой разум, массовая душа, коллективный индивид) (Moscovichi, 1987. С. 516). Это направление критики антропоморфизации коллективного субъекта продолжено отечественными социальными историками И. Савельевой и А. Полетаевым, которые полагают, что в данном случае происходит умножение сущностей: нет нужды в подмене терминов «социальные представления» или «знание» термином «память» (Савельева, Полетаев, 2005. С. 218). С другой стороны, мы также избегаем применения расширительного понятия историческая память.

В то же время в международном дискурсе вслед за Я. Ассманом и М. Хальбваксом используется понятие коллективная память, которая понимается как «живая» память отдельных индивидов или групп, как память «по свежим следам», когда эпоха еще жива и живы свидетели, которые в ходе своих коммуникативных практик формируют свои представления о прошлом и определенных событиях (Хальбвакс, 2005). Подход развивает идею о том, что коллективные представления обладают силой принуждения (волевой ресурс памяти) и что приверженность к группе «своих» в значительной мере предопределяет характер ее воспроизводства на уровне коллективного и индивидуального. Морис Хальбвакс, основатель социологии памяти, убедительно показал, что **главная**

функция коллективной памяти — сохранение единства сообщества и его воспроизводство. Действительно, семья, одноклассники, однополчане культивируют коллективную память и особенно дорожат свидетельствами своей общности. Всякое сообщество имеет свой собственный фольклор, набор историй, свою фотоисторию. Символические формы памяти могут разделяться не только участниками событий, но и теми, кто не был их свидетелями, но является «распространителем» или «наследником» такой памяти (например, песни и фольклор туристов). Коллективная память постоянно приукрашивается, фальсифицируется, мистифицируется. Ее функция — не сохранение прошлого, но сохранение коллектива и трансляция общего для него «архива». То, что справедливо для компаний, справедливо и для больших сообществ. Участвовать в оформлении этих коллективных архивов и нарративов, этого фольклора означает участвовать в трансляции и аккомодации определенных коллективных идентичностей. К восстановлению истории в ее подлинном виде такого рода практики прямого отношения не имеют, поскольку коллективная память находится в балансирующем состоянии между **историей и мифом** (Margalit, 2002).

Таким образом, в научном дискурсе на сегодняшний день нет единого понимания памяти. В одних случаях ее рассматривают в социально-философском контексте в понятиях социальной памяти, в историческом контексте подчеркивают коннотат «исторические представления». Тогда преимущественно используют понятие социальная память. Но в традициях М. Хальбвакса подчеркивается коллективный характер памяти, подразумевая взгляд группы на свой исторический опыт. Но при этом дискуссионным остается вопрос: как соотносятся индивидуально-автобиографическая память субъекта коллективного опыта с понятием «коллективная память». Возможно ли поставить знак равенства между суммой автобиографических воспоминаний, полученных в процессе нарративного интервьюирования, и дискурсом коллективной памяти исследуемой локальной группы? Мы склонны использовать термин социальная память, которая реконструируется в процессе коммуникации локальной группы по поводу пережитого опыта.

Социальная память поддерживает **групповые идентичности**. Она понимается как история «коллективных ментальностей», по метафорическому выражению П. Нора, которые могут не совпадать как друг с другом, так и с официальным дискурсом. Отсюда ориентация на изучение меморизаторских практик через изучение различных общественных движений, как организованных, так и неорганизованных, через изучение их активности и мобилизации ресурсов по сохранению / реконструированию / нивелировке памяти.

С уходом из жизни носителей памяти, для которых определенное событие является фактом собственной биографии, субстанция коммуникативной памяти исчезает и заменяется весьма приблизительным социальными представлениями. Таким образом осуществляется переход от «коммуникативной памяти» к «памяти культуры» (Борозняк, 2005). Коммуникативная память охватывает воспоминания, связанные с недавним прошлым, например, память определенного поколения (Я. Ассман).

Память культуры или культурная память — это представление, которое направлено на фиксированные моменты в прошлом и существует в модусе обосновывающего (наделяющего смыслом) воспоминания, связанного с его истоком или происхождением. В отличие от коллективной (коммуникативной) памяти обосновывающее воспоминание опирается не на социальное взаимодействие, но учреждается социальными институтами, которые определяют набор фиксированных элементов прошлого. Через культурную память прошлое сворачивается в символические фигуры, значимые с позиции настоящего. Культурная память кристаллизуется через временные или пространственные «сгустки» памяти (или «места памяти» по П. Нора), с которыми общество связывает свою память: мемориалы, празднования, музеи, юбилеи («Места памяти», Нора). Память становится символическим способом удержания (запоминания) прошлого, тем самым меняются ее социальные функции. Она становится способом



конструирования социального настоящего и социального будущего, инструментом социализации и идентификации последующих поколений, отдельных групп или целых наций. Это символические «места» «запечатления» прошлого, востребованного настоящим: флаги, места поклонения, праздники. Эти «места сохранения памяти» постоянно конструируются и реконструируются соответственно запросам настоящего. По уточнению П. Нора, здесь интересно не только то, что нация помнит, но и то, что она стремится забыть.

Необходимо упомянуть еще два близких термина, которые максимально отстоят от исторического референта события и отражают идеологодискурсивные усилия. Это **публичная память**, которая понимается как социальный продукт, возникший в обществе в результате селекции, интерпретации и определенного искажения фактов прошлого в сознании большинства населения. Это значение встречается у М. Хальбвакса, П. Нора, Дж. Хартмана. В этом же ряду понятие **официальной памяти** как ресурса и продукта государственного манипулирования, как способа политизации памяти (Дж. Хартман).

Из этих теоретических рассуждений выстраивается некое поле возможностей для социологической проблематизации и эмпирического изучения темы социальной памяти:

- социальные механизмы (институты) актуального освоения (или присвоения) прошлого: школа, политика, дидактика, мемориальные комплексы (музеи и памятники);
- власть как инструмент конструирования прошлого в интересах выстраивания национальной идентичности в настоящем;
- соотношение между разными уровнями существования социальной памяти: доминирующая — маргинальная; официальный — коллективно-групповой (коммуникативный) — индивидуальный уровень;
- практики по мобилизации социальной памяти в процессе коллективных коммуникаций меморизаторских сообществ;
- факторы меморизаторской активности как сообщества, направляющие свою деятельность «на прошлое», на формирование определенного образа прошлых событий;
- формы культурной памяти: внесубъектные «места» социальной памяти (памятные места, флаги, гимны, юбилеи, музеи).

В дальнейшем мы остановимся на изучении механизма функционирования коммуникативных практик, которые формируются в процессе меморизаторской деятельности. Нас будет интересовать: как при их помощи формируются общие нарративы памяти? Как проблематизируется опыт прошлого в практиках настоящего?

Для рассмотрения этих вопросов воспользуемся результатами коллективного проекта «Историческая память», проведенного в 2009–2011 гг. Данный проект, используя описанные выше подходы с позиции *memory studies*, был сконцентрирован на изучении феномена социальной памяти как способа конструирования локальных идентичностей посредством коллективных меморизаторских практик.

В содержательном отношении — это меморизаторские практики в жизненном опыте «бывших афганцев» как непосредственных носителей «живой» памяти о недавнем драматическом прошлом, Афганской войне (1979–1989 гг.). Эмпирический этап был методически подготовлен в 2009 г. (создание методических инструментов для разных видов исследования — в общей сложности 4 документа), само исследование проведено в 2010 г.

Афганская война как историческое событие для исследователей социальной памяти представляет интерес как случай коллективной памяти об одной из локальных войн XX века. При этом, по аналогии с другими хорошо изученными локальными войнами, например, Вьетнамской войной США, она представляет интерес как случай расхождения между официальным и публичным дискурсом памяти в отношении этой войны. По свидетельству исследователей параллелей между Афганской и Вьетнамской войнами (Сенявская, 2009) такое расхождение чревато долговременными социально-психологическими последствиями, более точно **социальной травмой**, для общественного

сознания: как для участников войн, так и для более широкого общественного мнения³. Первичной причиной такого расхождения между официальным дискурсом и коллективной памятью в случае локальных войн считается демаркационная линия между миром «войны» и миром «мира», когда большинство населения не имеет непосредственного опыта существования в условиях войны, тогда как ограниченное меньшинство прошло через опыт войны и смерти, преимущественно путем волевого принуждения к участию в войне со стороны властных структур. Поэтому наиболее значимыми считаются, прежде всего, психологические последствия локальных войн (вьетнамский синдром, афганский синдром), даже по сравнению с физическими потерями. Ситуация расхождения между официальным дискурсом памяти и памятью отдельных социальных акторов способствует более полному пониманию специфики феномена коллективной памяти отдельного сообщества.

Доминантой официального и публичного дискурса является понимание Афганской войны как политической ошибки, о которой надо поскорей забыть как о «прошлом позоре». Тогда как в дискурсе коллективной памяти бывших участников войны она ассоциируется с «исполнением интернационального долга» и воспринимается, в большей степени, как предмет национальной гордости. Отсюда некая отстраненность и настороженность в общественном мнении по отношению к носителям образа «бывших афганцев», которые могут напомнить об этом негативном прошлом опыте нации и национальном поражении. Официальный публичный дискурс в отношении Афгана существенно менялся на протяжении последнего десятилетия⁴.

В настоящее время в публичном дискурсе доминирует отношение к афганцам как «непредсказуемой опасности» и непонимание их менталитета, поскольку они (афганцы) обладают опытом, незнакомым большинству мирного населения. Фактически образ бывшего афганца исчез с общественной сцены. Он становится объектом общественного вни-

³ Термин травма в контексте *memory studies* относится к разряду дискурсивно употребляемых, хотя в упомянутом труде «Феномен прошлого» А.М. Руткевич как историк занимает критическую позицию по отношению к данному термину: «Совершенно непонятно, — пишет он, — как можно травмировать «коллективную память», если употреблять термины «память» и «травма» не в качестве ни к чему не обязывающих метафор. Термин «травма» обладает точным значением в области медицины» (Руткевич, 2005. С. 244). В данном отношении нам ближе позиция С. Ушакина, который, ссылаясь на многочисленную гуманитарную литературу, пишет: «Травматический опыт может быть не только объектом медицинского и психиатрического воздействия, но и предметом социального анализа. ... Травма не сводится к акту нарушения — или даже полного разрушения привычного образа жизни и сложившихся моделей самовосприятия. Скорее, травмирующим оказывается тщетность попыток сформулировать приемлемые причины этого неожиданного разрыва ткани социальной жизни. Травма, таким образом, переживается как своеобразный дискурсивный и эпистемологический паралич, как неспособность свести воедино три критических опыта: опыт пережитого, опыт высказанного и опыт осмысленного». При таком подходе, считает Ушакин, травма рассматривается как опыт утраты, как символическая матрица и как консолидирующее событие (Ушакин, 2009. С. 8).

⁴ С начала и до середины войны вокруг этой войны была выстроена система полной информационной блокады. Впоследствии и до 1989 года, когда была приоткрыта завеса секретности с событий и жертв афганской войны, приоритетной стала «героизация» образа афганца как «исполнителя интернационального долга», после 1989 г. проявилась резкая критика военных событий и относительно самих участников этой войны со стороны либеральных сил (выступление академика А.А. Сахарова на съезде Народных депутатов). В начале 90-х сформировалось более реалистичное отношение к самой кампании, с доминантой цинического отношения к афганцам со стороны общественного мнения: «мы вас туда не посылали» (Сенявская Е.С.). Негативное отношение к бывшим афганцам формировалось на фоне их активной тогдашней коммерческой деятельности и информации в СМИ об их связях с криминальными структурами.



мания только иногда: во времена юбилейных дат (ввод и вывод войск из Афганистана) или в связи с появлением нашумевшего фильма (например, «Девятая рота» Бондарчука).

В ситуации расхождения между официальным дискурсом по меморизации прошлого и социальной памятью отдельных агентов их практики по сохранению памяти вытесняются из поля публичной жизни. Наиболее активными становятся разнообразными самодельные практики, которые формируются самими непосредственными участниками сообществ по принципу низовой локальной активности, «снизу». Что касается бывших афганцев, то возникло большое число низовых (построенных по территориальному принципу) организаций, сообществ, клубов, где активность осуществляется преимущественно маргинально, на периферии социального пространства. Может происходить также самодельный «захват» чужих символических пространств для укрепления собственной легитимности в глазах общественного мнения, а мемориальные практики строятся как форма противодействия массовому стереотипу непонимания и страха по отношению к афганцам. В этом ситуация афганцев сходна с положением ветеранов Вьетнамской войны в США (Сенявская, 2009).

В ситуации с бывшими афганцами это привело к появлению множества инициативных «мест памяти», самодельных музеев, к формированию своих ритуалов и памятных дат. Гражданские кладбища, на которых захоронено много павших афганцев, стали местами поклонения и поминовения памяти павших. Проявилась также тенденция к сакрализации жертв афганской войны: изображение их в виде религиозных мучеников (Фото 1). Такие самодельные памятники приобретают иногда весьма экзотическую форму «смешения времен, стилей и идеологий», вписывая образ павшего воина в абсолютно разные, а иног-



Фото 1

да противоречивые идеологические рамки социальной памяти. На одном из кладбищ памятник выполнен как икона святого мученика, где символы традиционно русской воинской доблести (фон — знамя и древко флага) соседствуют со знаками современной военной славы (защитная камуфляжная полевая форма, голубой просвет тельняшки), а рядом — символы мученической религиозной атрибутики: нимб святого мученика, обрамление в виде иконы, свечка в руках солдата. Поскольку непроговорен и проблематизируется общий дискурс Афганской войны и статус ее жертв, то самодеятельный поиск форм памяти приводит к эклектике социальной рамки памяти относительно этого павшего воина, ставшего жертвой «позорной» войны, с точки зрения большинства населения. И в то же время ставшего святым «мучеником», героем отечественной боевой славы, с точки зрения самих афганцев, инициативно удостоивших его такой чести.

Разделяемая память и места меморизации стали ключевыми точками закрепления и поддержания групповой идентичности бывших афганцев. Инициативная активность привела к тому, что «места памяти» о прошлом (музеи, в том числе школьные, клубы, ритуалы и даты поминовения) стали также пространством для поиска «будущего» — как формы передачи этой памяти последующим поколениям, местом формирования чувства патриотизма у молодежи. Однако в условиях социальной изоляции и специфики «своего» понимания патриотизма, основанного на опыте войны, их способы формирования последующего поколения весьма специфичны.

Из этой фотографии, сделанной в одном из подмосковных клубов афганцев, возникает образ военизированного патриотизма. Своеобразие афганского варианта патриотизма, судя по фотографии, состоит в том, что за формой национального «патриотизма» в виде триколора проглядывают также символические черты солдата без национальности (анонимного и вненационального). Образ патриота сливается с образом «универсального» солдата: на лице у ребят «маски» (известные «маски-шоу»), и рождается ассоциация с анонимными боевыми действиями по отношению к условному анонимному «врагу» (Фото 2).



Фото 2



Образы коллективной памяти: результаты эмпирического исследования бывших участников Афганской войны

В соответствии с общей стратегией исследования меморизаторских практик, как деятельности по конструированию памяти в пространстве настоящего, в нашем проекте были проведены глубинные биографические интервью с бывшими афганцами (всего 12 интервью). Основную массу составили участники клуба бывших афганцев «Паншер» (Москва, Юго-Восточный округ)⁵. На основании анализа индивидуальных биографических интервью с людьми, активно включенными в меморизаторскую деятельность, возможно выстроить некоторые общие направления меморизаторской деятельности сообщества бывших афганцев.

Практики меморизации

Каждое мемориальное сообщество можно охарактеризовать исходя из специфики форм его активности. Практики меморизации афганских сообществ (имеется в виду не только один клуб, но и другие схожие сообщества, в том числе интернет-сообщества), которые упоминались в наших интервью, можно разделить на три группы:

Первое, **работа по поминовению памяти погибших, по составлению мемориальных списков всех** не вернувшихся или пропавших без вести. Эта деятельность по увековечиванию памяти о жертвах войны для бывших афганцев имеет особое значение, даже по сравнению с павшими в ВОВ, она широко представлена в разных сообществах бывших афганцев. Ее можно охарактеризовать как персонифицированную память, когда память направлена не только на увековечивание отдельных моментов или событий прошедшего (боев, побед, поражений), а скорее на память о конкретных людях.

«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».

Практика меморизации «жертв» характерна для всех меморизаторских сообществ, но в данном случае ее значимость особо высока на фоне понимания, что «другие» — официальные органы или другие организации — почти не занимаются этим. Чувство коллективного долга формулируется не как официальная «дань памяти павшим», но более локально и интимно как память о своих, о друзьях: **«Помнить своих друзей, и мы всегда делаем это, мы, мы никогда их не забываем»**. Активная работа по составлению памятных списков объясняется еще и тем, что это свойство «живой памяти», когда жертвы войны и те, кто их «помнит», находятся в одном временном поле сверстников, ровесников, друзей. Практики поминовения павших всплывают также в ритуалах посещения кладбищ в памятные даты и в установке надгробных памятников. Поскольку других публичных мест поминовения павших в городском пространстве нет (это относится, прежде всего, к Москве), то вся активность сосредоточена на гражданских кладбищах как местах памяти вне (или на периферии) публичного пространства. Для москвичей это, прежде всего Котляковское кладбище, особенно после взрыва на Котляковском кладбище:

⁵ Глубинное биографическое интервью было полуструктурированным и методически предусматривало несколько фаз: первую нарративную, как общее воспоминание о своем опыте пребывания в Афганистане, включая периоды жизни «до» и «после» афганского опыта, фактически это был монолог излагающий свою версию воспоминаний об Афгане; вторая часть — фаза расспрашивания, уточнения деталей о рассказанном прошлом; третья фаза — это структурированный рассказ о сегодняшнем дне и коммуникативных практиках по сохранению и переработке прошлого: что и как говорят о прошлом, что обсуждают и вспоминают в сообществе, какова значимость такого общения для респондента.

«А так, у нас святое — это Котляковское кладбище, т.е. самое большое место захоронения афганцев, вот, которые погибли в Афганистане, в Москве я имею в виду это, именно, вот, локальное захоронение... Потом же еще взрыв этот на Котляковке, тоже ребят сплотил, в полном смысле того, хотели запугать — получилось наоборот».

На сайтах в Интернете это поминовение жертв войны сопровождается еще и краткими биографическими описаниями погибших воинов, которые иногда в описаниях своих бывших однополчан приобретают идеализированные черты «непонятых героев».

Второе направление практик — это материальная помощь семьям погибших, прежде всего матерям, которое также рассматривается как коллективный долг в отсутствие достойной материальной поддержки со стороны государства:

«всем, кому надо помочь, особенно матерям погибших, их семьям»,

«По случаю, как говорится, если можем, помогаем материально. Что-то делаем. Помогаем в решении их бытовых вопросов, иногда бывает».

Фигура матери как символ «эмоционального траура» представляется здесь особенно значимой — матери являются не только объектом меморизации, но и самостоятельным его носителем, стимулирующим мемориальную деятельность. Коллективный дискурс материальной помощи формулируется в основном вокруг понятия «долг», а деятельность по сохранению памяти формулируется в понятиях морального долга: «долг перед павшими», «мы должны что-то делать для других людей», «мы должны помнить», «это наш долг».

Здесь в интервью всплывал и другой аспект — источники финансовой основы мемориальной деятельности бывших афганцев — проблема материальной помощи, а, следовательно, и источника материальных средств для подобной деятельности. Этот аспект деятельности никогда не получал прямого ответа. Звучали только косвенные упоминания того, что для оказания помощи необходимо откуда-то брать деньги.

С другой стороны известно, что самостоятельная финансовая деятельность афганцев с самого начала экономических реформ была облегчена с точки зрения налоговой системы, вследствие чего иногда использовалась некоторыми бывшими афганцами (или людьми, использовавшими их имидж) в качестве источника личного обогащения. В интервью это обозначается в обобщенном виде как «наша коммерческая деятельность», «наши олигархи», «на финансах у нас специальный человек сидит, он за финансы отвечает».

«Потом за наши же деньги, ну... там, находим какие-то деньги», «Это олигархи содержат...» «Я этого не знаю, на финансах у нас специальный человек сидит, он за это отвечает...».

«Вот часто в санатории своих посылаем. Базу организовали на Азовском море под Туапсе, там наши два раза в год бывают. Это база отдыха ВДВ и наш совет ветеранов организует туда путевки на 28 дней. Для них это бесплатно. Это олигархи содержат».

Цитата из интервью:

«...а потом начали тоже коммерцией пытаться заниматься. Нам надо как-то содержать и аппарат и тоже во всех своих, все афганские организации прописывают во всех своих уставных документах, что это увековеченье памяти погибших, это помощь погибшим семьям, адаптация военнослужащих, это помощь инвалидам. А как ты будешь помощь оказывать, если, ну как, мы фактически взяли на себя помощь государства, ну, заботу государства, хотя это не должно было быть изначально. Можно чаю попить, похихикать и разойтись, можно в школу сходить — это будет как работа считаться, но нельзя там оплачивать протезы инвалиду, нельзя мамке погибшего покупать телевизор, потому что она должна этот телевизор от государства получить... Можно помочь и отвезти на кладбище, чтобы она могилу сына, там она не может себе этого позволить,



на дачу отвезти, но не как там ей приплачивать деньги в конвертике раз там в два года. А у всех прописано, что помогают чуть ли не каждый день».

Третье направление, указанное в интервью — это деятельность эпистолярного плана, которая направлена на популяризацию афганской темы в общественном мнении. В частности, деятельность по написанию мемуаров. Некоторые из наших респондентов указывали, что они собираются или уже пишут свои мемуары. Естественно, эта активность не носит массового характера, а скорее представляет собой единичные попытки заявить о себе в сфере публичной культуры в противовес официальному курсу умолчания. Но эта деятельность носит скорее локальный, самодеятельный характер и редко выходит за границы своего сообщества — пишут скорее для своих:

«Более того, мы сейчас пишем некоторые документы, в смысле, некоторые воспоминания. Вот, и с ними можно познакомиться. Мы пишем текст, этот текст набирается, соответственно в компьютерном варианте. Потом это же за наши же деньги...».

Кто-то пишет даже книги, но существует парадокс, что претендуют на публичность чаще те, кто имел меньший опыт собственно боевых действий и, соответственно, имеет менее травматический опыт, а те, кто прошел боевые действия и трагическую гибель товарищей, — рядовые и офицеры — предпочитают отмалчиваться:

«Зачем говорить? Вот у нас с журналистами... [встречи были — ред.] на собрании говорили три месяца назад, что придут. И кто хотел, те уже много раз... [давал — ред.] интервью. А вот мне как-то... Вот вам согласился только. А так кто хотел, и рассказал уже...»

«... 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».

Создается впечатление, что в результате коллективный нарратив о пребывании на войне пишется, прежде всего, теми, кто был только частично задействован в собственно военных действиях, а «держателями» и «пропагандистами» военной памяти становятся чаще всего маргинальные участники событий, которые дают искаженную картину военных воспоминаний, а реальные активные участники предпочитают отмалчиваться.

В этом же русле популяризации афганской темы можно указать и другие виды коллективного творчества бывших афганцев. Так, самыми популярными в поле публичного стали песни афганцев, хотя первоначально они были созданы для «внутренних целей», для СВОИХ слушателей. Но, вместе с тем, афганский фольклор стал популярным и вне афганского сообщества, и даже у следующего, более молодого поколения.

Единство времени и места: ритуалы меморизации

Коллективными ритуальными датами в мемориальных сообществах бывших афганцев как моментами активизации и кристаллизации памяти, своеобразными календарными «местами памяти» все респонденты указывали в основном три: день ввода войск, день вывода войск, день ВДВ, и еще локально для Москвы — день взрыва на Котляковском кладбище.

«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».

«Ну, у нас 15 февраля — день вывода, 27 — памятная дата, день ввода, вот, это уже свое, вот. Регулярно мы тут каждый месяц собираемся, какие-то решаются проблемы...».

«Ну, вот такие вот, традиции — это в основном, 2 августа. Это как-то уже у нас повелось и вот это традиция. К нам приезжают и из других городов, не всегда. Но раньше очень часто приезжали».

«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, свечи».

«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 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 получают. И в то же время десантники и афганцы».

«...у нас есть два памятника, один стоит в школе, на улице Мусы Джалиля. Благодаря маме одного из наших афганцев, которая там директор школы. Она взяла на себя ответственность, установила там памятник на территории. И памятник на Котляковском кладбище, где прогремел взрыв 10 ноября, я там стоял... (...) ну не важно. Мы как бы его там поставили афганцем тоже. Потому что Котляковское кладбище одно из самых массовых захоронений в Москве. Вот и мы там бываем всегда в конце декабря, 15 февраля и еще 2 августа — день военно-воздушных войск. Вот эти три даты у нас всегда включаются».

По степени кристаллизации памяти самой «святой» из всех трех дат бывшие афганцы именуют все же день взрыва на Котляковском кладбище, который является с одной стороны, элементом локальной памяти москвичей, и, с другой стороны, имеет отдаленное отношение к самой войне как непосредственному объекту памяти. Здесь проявляются два слоя памяти: один — непосредственно связан с местом — захоронением боевых товарищей. Второй — это ситуация взрыва на кладбище. Само событие взрыва не артикулируется участниками достаточно подробно, и, по-видимому, внутри сообщества нет однозначного к нему отношения, поэтому они и не детализируют его. Но, вместе с тем, у большинства респондентов эта дата упоминается, поскольку субъективно важна участникам сообщества как символ укрепления их единения, утверждения их идентичности перед лицом «другого» (тех, кто организовал взрыв на кладбище), и поэтому считается столь значимым для формирования послевоенной солидарности и идентичности «бывшего афганца» («хотели запугать, а получилось наоборот»). Да и официальные источники не дают прямого ответа: что это было: акт устрашения или внутренняя месть? Но, вместе с тем, скрытый смысл его упоминания и значимости заключается в реакции бывших афганцев как сообщества, и во включении его в качестве «самого святого» в сложное конструирование их послевоенной коллективной идентичности.

Другим важным моментом для понимания идентичности бывших афганцев является празднование еще одной даты, не имеющей прямого отношения к Афганским событиям — празднование дня ВДВ — *это наш любимый праздник*. Далеко не все из них имели отношение к ВДВ во время афганских событий, но, по-видимому, это является попыткой расширения границ своей идентичности. Присвоение идентичности десантника (все афганцы получают тогда и афганцы, и десантники) означает, скорее всего, попытку легитимации своего статуса афганца в глазах более широкого общества и приобретение более позитивного имиджа в глазах общественного мнения: десантники — голубые береты из всех видов войск всегда пользовались у широкой публики советского времени наибольшим уважением. Поскольку статус бывшего афганца более маргинален, они и пытаются «присвоить» себе эту нишу и приобрести более позитивный имидж. Это связано еще с аспектами маскулинности. Десантники — элитные войска, у них другая форма одежды, особое командование, они «круче всех». Поэтому «делать из себя десантника» — значит, присваивать себе дополнительные баллы по шкале военной маскулинности.



Особо стоит отметить, что все ритуалы бывших афганцев носят достаточно организованно-оформленный и несколько формальный характер. Подобные «мероприятия» как бы «спускают сверху» по иерархии власти сообщества. С одной стороны, это результат того, что общество имеет военизированную структуру, поскольку в нем много бывших военных. Об этом свидетельствуют такие высказывания как «организовываемся и идем на кладбище, нас возят», «есть специальный Союз афганцев, я как организатор — нет», «митинги», «этот праздник организовался позже». С другой стороны, свидетельствует о том, что формализованная коллективная память является недостаточно интеризованной участниками мемориальных сообществ, некоторые участвуют в таких видах деятельности скорее повинаясь чувству коллективного долга, чем собственным желаниям.

Наряду с формально-организованными упоминаются и неформальные встречи бывших однополчан:

«... ребята из Тюмени создали наш сайт, нашей части, вот. А, ну, и там, есть такое понятие, ищу однополчан, ну, в смысле, разыскиваю, ищу однополчан, а я там нашел фамилию знакомую, дай, думаю, и, понимаешь, контакт там стоит, это самое, мобильный телефон. Дай, думаю, позвоню, он или не он. Звоню — парень, с которым мы расстались на Казанском вокзале, блин. Вот. Собрались встретиться, там что-то у нас не срослось, ну, там приболел, ну, собираемся вроде, там, вот на днях встретиться с ним. Вот, считайте сколько, 30 лет почти не виделись, вот».

Такие формы коммуникации, неформальные посиделки где-нибудь на кухне с приятелем являются более традиционными формами меморизаторской активности в российской культуре. Скорее всего, в данном случае это способ выйти на более неформальный нарратив о войне в более узком и интимном кругу «своих», по принципу «бывших однополчан», «бывших одноклассников» и т. д.

Таким образом, моменты активации и кристаллизации коллективной памяти имеют временно-ограниченный характер, затухая и разгораясь в определенных точках, значимых с позиции мемориального сообщества. Некоторые «точки» имеют непосредственное отношение к событию прошлого, другие приобретают символическую значимость, вплетаясь в последующие события, в историю «после», конструируя, таким образом, некоторый континуум на протяженности «прошлое-настоящее». При этом многое зависит от форм коллективного межличностного взаимодействия на этом временном отрезке «прошлое-настоящее».

Атрибутика материальной памяти

В атрибутике материальной памяти важное место занимают элементы телесной связи со своим военным прошлым: медали, часы, тельняшки — то, что можно надеть на себя и пронести через разные моменты жизненных ситуаций, начиная от того далекого военного времени до сегодняшнего. Это можно продемонстрировать и на публике в качестве отличительного знака общего боевого прошлого.

«Мы встречаемся, конечно, на внешнюю публику это производит какое-то неприятное ощущение, когда два здоровых, седых мужика «лобызаются». Голубые, что ли? Да нет, не голубые, мы просто голубой просвет на тельняшке носим, а это — традиция. Традиция была следующей: на все боевые, на колонны, на выполнение задач, мы носили тельняшки. После окончания войн, тельняшка снималась после всего этого, стиралась и укладывалась. У меня три такие тельняшки».

Медали афганцев можно разделить на две категории: собственно боевые награды за действия во время афганской кампании и памятные медали, т.е. полученные по случаю юбилейных дат в послевоенный период. Первый тип наград обговаривается быв-

шими афганцами как форма адекватной оценки их боевых заслуг в контексте «представили к награде», «представили, но не получил, хотя другие получили», «долго выяснял, почему представили к награде, но не получил» и т.д., т.е. в контексте адекватности-неадекватности оценки индивидуальных заслуг.

Второй тип наград понимается как степень оценки теперешней активности в работе общества бывших афганцев. Иногда это люди, не принимавшие участия в собственно боевых действиях в силу своей профессиональной принадлежности к «штатским» профессиям (инженеры, врачи, обслуживающий персонал), но они идентифицируют себя с «боевым братством», в силу чего эти награды оцениваются как значимые для идентификации в пределах братского сообщества. В то же время этот тип наград интерпретируется «истинными» афганцами в негативных понятиях «примазавшиеся», покупающие себя ордена.

«Когда человек как бы берет на себя слово «афганец»... Потом, под нас еще много поддельвались. Ну, то есть люди, не знавшие Афганистана... То есть и начинают там рассказывать истории, что написали заявление, а их не взяли, выполняли какую-то работу... А потом волей-неволей смотришь на них, и видишь, что на них такие же ордена и медали, как на нас, таких тоже масса была. И люди начинают втираться в доверие, получают информацию об Афганистане, сами читают ее — и через несколько лет ты его не отличишь...»

Другая часть материальной памяти — это фотографии, которые остались в личных архивах бывших афганцев. По нашим интервью их оказалось довольно мало, интервьюируемые отмечали, что у них «мало что осталось». В ходе интервью выяснилось, что большую часть фотографий военного времени у них отобрали при пересечении границы.

«То есть, даже половину фотографий отобрали, там, где вот нарушение формы одежды, «это не форма одежды, форма одежды советской армии, это оружие, типа, с чужим оружием, с американским», типа. Все это взяли».

«Мы, когда уезжали оттуда, там таможня была, все, что хотел увезти, отобрали».

Это «урезание» или контролирование памяти со стороны властей можно прокомментировать как попытку скорректировать, проконтролировать формат грядущей памяти со стороны государства. Цензурирование памяти со стороны государства было вызвано как сиюминутными политическими мотивами (война все же была «тихой войной», не требующей огласки), так и более основательной политикой конструирования официального исторического дискурса на долговременную перспективу: никаких отступающих от канона, дополнительных трактовок, никаких непосредственных свидетельских показаний, никаких документальных свидетельств, выходящих за рамки официальной «легенды». Отбирали все то, что не соответствовало идеологическому образу воина-интернационалиста, «чистыми руками» выполнявшего свой воинский долг перед Родиной. Может быть, это было одной из причин, почему реальные воспоминания самих афганцев не стали достоянием гласности в последующие десятилетия.

В этом контексте «отцензурированной», «отобранной» памяти значимым выглядит другой атрибут телесной памяти, свойственный для военизированных маскулинных сообществ — шрамы и наколки. Шрамы и наколки стали скрытым видом телесной памяти, который существует только в виде интимной памяти собственного тела и не направлен на широкое зрительское участие/сопереживание. Но все же и он воспринимается как вид военной памяти:

«Все отобрали... Только татуировка от всего этого и осталась...»

Это служит напоминанием о прошлых страданиях тела, хотя в основном в контексте того, «что нельзя отобрать» или проконтролировать или отцензурировать путем властного контроля.



Субъекты практик меморизации

Обычно вектор субъектов практики меморизации строится по прямой вертикали общество-групповые формы-индивид. В нашем случае более значимой представляется противоположная вертикаль, снизу вверх: индивиды-коллектив-общество, хотя как раз на уровне общество мемориальный континуум в данном случае и прерывается. Выход в пространство публичного затруднен, он ограничивается в основном межличностным общением и закреплен в высказываниях формулировками: «не хотят слушать», «не могут понять», «захотят ли услышать» не только по отношению к не-военным, к «гражданским лицам», но в целом по отношению ко всем, «кто не был на войне», включая собственных детей. Информанты формулируют это более точно: «может, и хотел бы рассказать, но захотят ли услышать».

«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».

«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. У меня же был момент, когда я вернулся уже оттуда, мы просто с отцом раз шли и, что-то мы с ним разговорились, вот. И он мне задал вопрос ... Вы, что, там, — говорит, — правда воевали? (...) Вот, и тут он просто меня убил наповал, можно сказать, это родной отец, до него дошло, что там действительно война была полномасштабная».

«Ко мне дочка пришла, в школе, когда училась, сейчас уже на 3 курсе академии МВД учится. И говорит: пап, расскажи, что такое Афганская война? Проиграли? Победили? В учебнике истории написано 4 строчки. В 79 году ввели войска, в 89 году вывели. Все».

«На самом деле особого желания я не испытываю, потому что очень часто просто стену непонимания вижу. Ну что? Кто вас туда отправлял? Такие фразы...»

Во всей этой многоголосице выстраивается одна горизонталь взаимодействия (или отсутствие взаимодействия) «мы — как коммуникативное сообщество, которое обсуждает, вспоминает внутри СВОИХ и те, кто вовне этого взаимодействия — те, кто не хочет и не может ПОНЯТЬ того опыта, через который прошли в Афгане, не только все не-военные — (гражданские), не только случайно встреченные люди, но даже близкие, родные люди, родственники». Здесь очень показательна ситуация с отцом одного бывшего афганца. В свое время этот отец, тоже бывший военный, приезжал в Афганистан к своему сыну погостить и даже прожил там несколько дней в гостинице, т.е. фактически присутствовал там в качестве пассивного свидетеля. Сын был уверен, что уж после такого опыта отец ПОЙМЕТ его, и, только случайно разговорившись, сын вдруг осознает, что и родной отец, побывавший в Афганистане в качестве гостя, совсем не может ПОНЯТЬ его и ту войну, через которую они прошли («а что, вы там действительно сражались по настоящему? это что же, война была?»). Т.е. дискурс участников войны остался не только абсолютно непроговоренным, но и полностью непонятым обществом. В случае с отцом, по-видимому, сказалось влияние официального дискурса (военный) и СМИ, как они подавали образ войны. И этот дискурс оказался более авторитетным для отца, чем рассказы сына и собственное пребывание в качестве гостя.

То есть «диалог» общества с бывшими афганцами, который так и не начался несколько десятилетий назад, так и не состоялся в дальнейшем, афганский опыт участников войны остался закрытым для большинства мирного населения. Именно отсутствие диалога и заставляет афганцев капсулироваться в рамках своего локального пространства.

Пространство мира «своих» и идентичность

Моменты конструирования идентичности начинаются с поименования своего места памяти (Франсуа Артог). Обычно это отражается в наименовании места как зна-

кового, важного для формирования общей платформы коллективной солидарности (в нашем случае большинство интервью проведено с участниками клуба «Паншер»). Известно, что Паншерское ущелье стало местом самых жестоких боев в годы Афганской войны, где советские соединения столкнулись с мощным сопротивлением «духов» в ходе боев в 1982 году. И, следовательно, клуб стал символом памяти о сражениях и потерях в этом самом трагичном бою времен военной операции в Афганистане. Как говорит руководитель клуба,

«это организация одна из самых старых в стране. Не в Москве, а в стране».
(Образована в 1986 г. еще до вывода войск).

«У нас сильная очень организация «Паншер»,

«наша организация — «Паншер», она единственная в Москве имеет такой приличный вид».

«...это единственная действенная организация. (...) Мы регулярно, каждый месяц проводим собрания. У нас совет заседает ежемесячно».

Такие высказывания фиксируют, что организаций бывших афганцев много, но многие «другие» организации подозреваются в «неистинности», но сами наши опрошенные предпочитают локальные территориальные организации типа «Паншера». «Другие», не всегда действенны, влиятельны, «приличные», т.е. не все могут достойно представлять интересы афганского братства, в отличие от их собственной организации.

Второе возможное направление рассмотрения идентичности — это как группа характеризует тип взаимоотношений в группе «своих», какие формы взаимоотношений подчеркиваются — солидарность или конфликт; кого относят к «мы», «свои» и «не мы», «другие» — те, на кого направлено чувство вражды, несогласия.

О конфликтах

«Единственная почва, на которой возникает (конфликт — ред.) — это, например, российский союз ветеранов и «Боевое братство». «Боевое братство» почему-то претендует на лидирующую роль без всяких сомнений. А «Боевое братство» — это Громов. Вот почему-то безусловное, необходимое лидерство Громова <...> Вот оно как-то безбалансность определенную вносит и разнит ряды афганцев. Но я не хотел бы об этом говорить сейчас...»

В интервью упоминается, что внутренний конфликт с сообществом «Боевого братства» возник на почве «демократичности» памяти о прошлом. Т.е. представители этого сообщества выступают против попыток «Боевого братства» выстроить отношения бывших афганцев по вертикали, разделяя их на «более заслуженных» и «менее заслуженных», пытаясь установить некую иерархию власти внутри сообщества по принципу причастности к военным действиям. Другими словами, «Боевое братство» ориентировано на военизированный характер меморизации: принимают в свои ряды только участников боевых действий, а не гражданских лиц, участвовавших в войне. Их практики меморизации носят несколько иной характер: в центре, прежде всего, по мнению наших респондентов, память о военных действиях, сражениях, событиях войны — своеобразная историография войны. Их («паншерцев») собственная идентичность формируется вокруг памяти всех бывших на территории Афганистана, и гражданских, и военных, а также вокруг памяти о погибших, о жертвах, а не вокруг памяти о сражениях. «Боевое братство» критикуется ими за использование политического капитала (фигура Громова), т.е. критикуется использование коллективной памяти как ресурса в политических целях.

Второе направление внутреннего конфликта в сообществе связано с проблемой коммерциализации памяти. Моменты критики «своих» направлены против тех бывших афганцев, которые разменяли свою память на корыстные, финансовые интересы:



«Нельзя память и наши действия разменивать на деньги. Это слишком дорогое удовольствие, я считаю, для нормального человека. Для идиота, который хочет заработать, да, пожалуйста».

«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... 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».

Таким образом, внутренние конфликты сообщества, которые позволяют приоткрыть смысл их коллективной идентификации, направлены против использования памяти в качестве ресурса для достижения иных, не моральных (или неморальных) целей: в качестве политического или же в качестве финансового ресурса. И, следовательно, их идентичность как меморизаторского сообщества формируется вокруг центрального фокуса: верность военному братству тех, кто честно исполнил свой долг перед Отечеством. Хотя надо отметить, что, по-видимому, эти ценности транслируются, прежде всего, теми, кто оказался «лузером» в ситуации мирной, вне-военной последующей жизни.

О внешних конфликтах, связанных с непониманием опыта Афганской войны теми, кто не прошел этот опыт — т.е. с большинством населения уже говорилось. Бывшие афганцы оказались замкнутым анклавом, который существует изолированно и оторвано от общества со своими страхами, представлениями о порядочности и долге перед Родиной, который они сохранили со времен войны.

О солидарности

Третий аспект рассмотрения идентичности — какой нарратив формируется вокруг «мы» относительно понятий успешности, праведности, солидарности, согласия и дифференциации. Афганцы недаром именуют себя «братством» как неким закрытым ордемом, обладающим своими моральными принципами и внутренней солидарностью.

«...В трудную минуту когда-то могут поддержать. То есть как братья. Все люди разные и хорошие и плохие, общение самое главное. В каком-то смысле что материально помогают. Такая, как семья...»

«...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».

«...Это братство остается. Оно помогает нам жить. Видим своих друзей. Нам печально, что они сейчас все больше и больше уходят, потому что со здоровьем у всех хреново. У Саши удалили почку, у Димки полностью... Ну, со мной-то ладно, я еще отделался легким испугом, постановкой железа в сердце, а они по-крупному залетели. У Пети сердце никуда. Нас вытесняют более активные и более предприимчивые мальчики. А что получит страна? Не знаю. Может быть, это и не нужно. Вот и все».

В их представлениях о коллективном «мы» наиболее ярко отражена их теперешняя идентификация, даже безотносительно к прямому соотношению с опытом прошлого. Это моральная ориентация с сильным акцентом на чувстве долга, моральной помощи и единении на основе «родственных» отношений. Такие родственные отношения формулируются не просто как «дружеские», которые обычно выбираются в течение жизни в результате индивидуального отбора «своих» и «чужих», а как генетически определенные, заданные природным родством (как семья, как братья, среди которых есть и хорошие, и плохие, как братство). В данном случае это происходит благодаря «припи-

санности» их жизненного опыта к одному и тому же событию из национальной истории и к прошлому.

О травме прошлого

Наедине со своей памятью: психология процесса «вспоминания» о трагическом

«Как-то и не хочется... Включать эту память... Вот только когда со своими встречаешься...».

«Не хочется вообще трогать эту тему. Абсолютно. Оно как сокровенное что-то, святое такое».

«Вспоминания, фактически, вот, ты пришла, Ирочка, мы тему подняли, а так я бы и не вспоминал никогда... Ну, кто-то из друзей афганцев заскочит, по рюмке выпьем, что-то вспомним. Ну и то. Так, про жизнь говорим. Нет такого, чтобы мы циклились на этом, вот, вот, это вспоминали постоянно».

«С кем? С ребятами, которые прошли все это, которые знают, что это такое, вот. (...) С женой, со своими детьми, вот, т.е. они меня сейчас прекрасно понимают, если раньше может и было какое-то недопонимание, то, сейчас они нормально понимают, вот. У меня, что старшая, что младшая — выросли на афганских песнях, ну, не на афганских а, то, что про Афган, вот. Все...».

«Естественно, что все разговоры, все воспоминания только между, ну, своими, потому, что любое слово, какое-то, да, будет понятно только ему, допустим. Понимаешь, тот, кто там был рядом. Кто незнающий, он не поймет, о чем там мы. Ну, какие-то даже места, мы-то ведь знаем. Так, что разговоры только с сослуживцами на эту тему».

Из этих высказываний можно составить общую, хотя и пеструю, картину того, как происходит процесс «вспоминания». Во-первых, ясно, что «вспоминание» обычно носит коллективный характер, т.е. активизируется в обществе «своих», имеющих общие точки «соприкосновения» памяти, среди тех, кто знает общую топографию тех событий, и кто настроен позитивно, и от которых «нечего скрывать»: они не навешают каких-то ярлыков (убийцы, негодяи) на рассказанное. Во-вторых, процесс воспоминаний не носит постоянного характера, он происходит только в редких ситуациях особой стимуляции памяти, а в обычных ситуациях эту тему не хочется трогать вовсе, воспоминания существуют как общий непроговоренный фон совместного времяпровождения. (Один из наших респондентов заметил, что он даже стер записи афганских песен и записал на их месте новые, чтобы таким образом попытаться стереть этот слой памяти). В-третьих, этот пласт находится на глубине сознания, как то, что не вызывает чувства удовлетворения или гордости за свое (может быть вынужденное, подневольное) участие в этом неоднозначно оцениваемом (обществом) опыте, и его не хочется беречь и вызывать к жизни без нужды, но и забыть, вычеркнуть тоже невозможно.

Позитивные и негативные моменты памяти; психология понижения уровня переживаний

«...вспоминаем, но ситуации смешные, ведь в бою бывает столько смешных ситуаций, вроде бы тяжело, а выскочил там, живые остались, а потом кто-то чего-то там... Ну, я не хочу приводить примеры... Некоторые просто... такие... казусные. Просто то, что приятно вспоминать, мы вспоминаем».

«Вспоминать, стараюсь 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 (...) вот, что у нас еще. (...)»

«Да, вот всякие такие вот курьезные случаи, смешные. (...) 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, всякие хохмы».

«...может, это было не так смешно тогда, когда это происходило с тобой, но рассказываем мы это очень смешно».

«А то, что было когда-то там трудно — никто не считает, что было трудно, Это были для всех лучшие годы... И все эти трудности, это было нормально, а вспоминается все самое хорошее. Веселое, бесшабашное, такое какое-то там, раздолбайство! (Смех) Вот это все вспоминается, о боевых действиях — нет. Фактически нет...»

В механизме совместных воспоминаний о трагическом происходит переключение с воспоминаний о наиболее тяжелом из пережитого на более позитивные, веселые, смешные эпизоды для реабилитации общего уровня травмированности. Это механизм отстранения, снижения уровня кризисных переживаний и, через катарсис, к нормализации / преодолению травматического опыта. Респонденты сами сопоставляют этот тип военных воспоминаний с типом воспоминаний о службе в армии. Маскулинный характер таких воспоминаний заставляет скрывать свои тяжелые переживания и камуфлировать их за занавесом «успешности», «легкости», переводить в жанр армейских анекдотов об авантюрах и приключениях времени молодости и существования вне обыденности и повседневного быта.

Память как внутренний монолог

Кроме воспоминаний в группе «своих» есть еще и память в форме внутреннего монолога, т.е. память, которая не проговаривается даже со своими. Только «потревоженная» интервьюером, у которого есть позитивный настрой на «слушание», этот аспект памяти проявляет себя.

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

«Я сейчас уже почти, не так часто вспоминаю, 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, (...) вот. (.....)»

«Ну, а так, вот само даже вот, бывает иногда накатывает вот такое состояние, такое настроение паршивенькое, начинаешь, там, что-нибудь себе напевать, вот, из этого, из афганского, так сказать репертуара, вот. Ну, стараешься вспоминать что-то такое шептунное, веселое, (...) вот.

«Вы честно говорю — первая... что я так откровенничаю... не знаю почему... решил... не знаю».

«...Ну и многие такие ребята, и подрывались... кто-то видел смерть... Это война... это война. От этого никуда не уйдешь. То есть... она же будет постоянно преследовать. Об этом никто не говорит, и об этом никто не хочет говорить, потому что с одной стороны, нельзя, и никто не признается... »

«Когда встречаемся, никогда не говорим про Афгани. Никогда. Это слишком, будем говорить, лично. Это слишком лично. Мы никогда не вспоминаем Афганистан. Но над нами всегда при встрече витает это все».

Эта внутренняя, самая интимная сторона памяти, наверно, является носителем самого трагичного в прошлом опыте каждого. Это то, что сфотографировалось, что снится, что преследует человека, но о чем никто не говорит вслух, особенно в мужских сообществах, где не принято демонстрировать слабости. Но, тем не менее, наверно, эта часть памяти является предметом сугубо личных переживаний каждого бывшего участника войны. Это

то, что сохраняется на уровне подсознания и постоянно преследует индивида, доводя некоторых до критического состояния. Данный сегмент памяти явно не проявляет себя в коллективной памяти сообщества, но как верно заметил один из респондентов — она только витает над нами, непроговоренная вслух.

Заключение

На примере афганских сообществ можно отметить некоторые общие черты, свойственные социальной памяти на уровне группового, коллективного. Так, можно отметить, что многие респонденты, в ситуации биографического интервью говоря о своей индивидуальной судьбе, неоднократно обращались к понятию «мы», встраивая, таким образом, свои воспоминания в контекст коллективной памяти. При этом респонденты выделяют моменты и места, когда такие воспоминания актуализируются в процессе коммуникативного взаимодействия со «своими». Естественно, это «общее» в памяти поддерживается теперешними формами активности сообщества (деятельностью по поминовению павших, поддержкой матерей, посещением памятных мест и кладбищ).

Весьма существенным является то, что сама память как то общее, что объединяет сообщество, при этом может присутствовать (и часто присутствует) в качестве некоего фона. Об этом, особенно о травматическом опыте, в процессе коммуникаций респонденты почти не разговаривают, но «это витает в воздухе» и создает незримый фон понимания «другого» и солидарности с ним как с родственником, с которым не надо постоянно обсуждать тему своего родства. Основу такого меморизаторского сообщества, скорее, составляет не само прошлое событие, но эмоциональнопсихологические переживания (и сопереживания) по этому поводу, которые проявляются как чувство долга, ответственности по отношению к этому опыту.

Несмотря на существование меморизаторских сообществ, память бывших афганцев — это вариант социально-непроговоренной, замкнутой на себя памяти. Она проговаривается и конструируется внутри сообщества, явно или неявно присутствует в их коммуникативных практиках, но не проговоренная вовне остается закапсулированной социальной травмой (в понятиях С. Ушакина), непреодоленной ни для участников, ни для общества в целом.

Фактической основой любого меморизаторского сообщества, по словам одного американского исследователя, является определенное чувство долга, ответственности перед прошлым (Alan Confino, 2009). Именно по этому водоразделу в сообществе афганцев проходит конфликт между теми, кого считают «истинными» блюстителями памяти и теми, кто использует память в качестве политического или коммерческого ресурса. Тогда возникает закономерный вопрос: является ли такая ангажированная память, при которой происходит полное «забвение источника» (Х. Вельцер) собственно памятью или же ее надо отнести к мифологии, где соотнесенность с событиями прошлого полностью теряется и заменяется мифотворчеством. Это обстоятельство лишним раз напоминает о границах употребимости концепта «коллективная память».

Важным атрибутом локально-групповой памяти является форма взаимодействия с публичным дискурсом и степень включенности (или: невключенности, противоречивости) ее содержания в официальный дискурс. Локальные войны как войны, несущие в себе идеологический заряд критики прошлой политики государства часто могут быть объектом исключения, забвения, умолчания со стороны официального дискурса, что приводит к капсулированию памяти и вытеснению ее в сферу маргинального. Официальный дискурс воспринимает такие сообщества как ненужных свидетелей, которых надо или изолировать или подкупить. Эффект контроля над памятью со стороны государства, в случае с афганцами (отобрали фотографии, отобрали память) демонстрирует себя достаточно явно.

Несмотря на внутреннюю неоднородность, меморизаторский опыт бывших афганцев является хорошо структурированным, с набором практик и даже специфических



«мест» («сгустков») своей памяти, которые хотя и находятся на периферии социального пространства, являются маргинальными, но успешно конструируют внутренний порядок и общий набор элементов такой памяти, включая материальную атрибутику.

Наряду с памятью о самих событиях, явившихся основой этой группы, формируется также современная, сегодняшняя активность по закреплению памяти и даже попытки ее расширения, захвата «соседних» смысловых территорий (участники других войн, войска ВДВ). Эта принадлежность к сегодняшней активности, наряду с принадлежностью к одному прошлому и составляет основу их идентичности. В своей памяти они обращаются не только к прошлой войне, но и к послевоенным событиям (например, взрыв на Котляковском кладбище) и к сегодняшним проблемам и внутренним конфликтам.

Но все же их идентичность связана с взаимодействием с публичным дискурсом: насколько легитимным или нелегитимным; оправданным или неоправданным; полезным или бесполезным признается их Афганский опыт в общественном мнении. Это водораздел, например, их взаимоотношений с ветеранами ВОВ. Но при этом они не формируют какой-то собственный, устойчивый дискурс об Афганской войне. Возможно, в этом сказывается патерналистское ожидание, что государство запоздало возьмет на себя эту роль.

Литература

- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Артог Ф. Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени // Отечественные записки. 2004. № 5.
- Борозняк А. ФРГ: волны исторической памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41).
- Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. Москва: Языки славянских культур, 2007.
- Вильцгер Х. История, память и современность прошлого: память как арена политической борьбы // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41).
- Гофман А.Б. От какого наследства мы не отказываемся? Традиции и инновации в постсоветской России // Россия реформирующаяся. Ежегодник — 2004 / Отв. ред. Л.М.Дробизижева. М.: Институт социологии РАН, 2004.
- Гудков Л. Победа в войне: к социологии одного национального символа (1997) Память о войне 60 лет спустя // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3 (40-41).
- Данилова Н. Мемориальная версия Афганской войны (1979-1989 годы) // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3 (40-41).
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001.
- Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=35011401>
- Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 5 (40–41). [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=35011401>
- Нора П. Поколение как место памяти // Новое литературное обозрение. 1998. № 2 (30).
- Нора П. Поколение как место памяти // Новое литературное обозрение. 1998. № 2 (30).
- Нора. П. «Между памятью и историей — о проблеме местоположения» // Времена. 1993. № 45.
- Рибо Т. Общие амнезии (потери памяти) // Психология памяти. М.: ЧеРо, 2000. С. 33–61
- Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004.
- Руткевич А.М. Психоанализ, история, травмированная память // Феномен прошлого. Отв.ред. Савельева И.М., Полетаев А.В. / Москва: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2005. С. 221–250.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. «Историческая память»: к вопросу границах понятия // Феномен прошлого. Отв.ред. Савельева И.М., Полетаев А.В. / Москва: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2005.
- Сенявская Е.С. Психология войны в XX веке. Исторический опыт России. М: РОССПЭН, 1999.
- Ушакин С. Травма: пункты. М., Новое литературное обозрение, 2009.
- Филиппов А.Ф. Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. Препринт WP6/2004/05. Серия WP6. Гуманитарные исследования ИГИТИ, 2004.

- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41).
- Adam B. (1994) *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Caruth C. (1996) *Unclaimed Experience: Trauma, Narratives and History*. Baltimor: Johns Hopkins University.
- Halbwachs M. *Les cadres sociaux de la memoire (1925)*. Paris, 1952. См.: Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41).
- Jedlowski P. (1996) *Memory and Sociology: Themes and Issues*. *Time and Society*, 10 (1), pp. 29–44.
- LaCarpa D. (2004.) *Trauma Studies: Its Critics and Vicissitudes* // LaCapra D. *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Margalit A. (2002), *The Ethics of Memory*, N.Y: Harvard University Press.
- Moscovici S. (1987) *Answers and Questions* // *Journal for te Theory of Social Behaviour*, 7 (4).
- Nora P. (1989) *Between Memory and History: Les Lieux de Memoire* // *Representations*, 26
- Nora P. (1974) *Le retour de l'evenement* // *Faire l'histoire*, 1. *Nouveaux problemes / Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora*. Paris: Gallimard.
- Oakeshott M. (1983) *On History and Other Essays*. Oxford: Blackwell.