

Мадэрнасць, памяць і посткамунізм

*Чалавечая жорсткасць і гвалт супраць іншых займае цэнтральнае месца ў праблеме грамадзянскай супольнасці.
Мэнэль (Mennell, 1995)*

*Сакрэт вызвалення — у шанаванні памяці.
Баль Шэм Тов (Bal Shem Tov)*

Abstract:

Канфлікты і гвалт на посткамуністычнай прасторы (Югаславія) разглядаюцца праз прызму мадэрных практыкаў працы з калектыўнай памяццю і канструявання нацыянальных ідэнтычнасцяў. Перагляд «мінулага» і «адраджэнне памяці» былі звязаныя з траўматычнымі і разбуральнымі наступствамі. Крыніцы мадэрновай ідэнтычнасці, што ляжаць у шматлікіх гісторыях, сродках інфармацыі і архівах, падвяргаюцца перагляду, мабілізацыі і рэкамбінацыі згодна з сучаснымі культурнымі зменамі і палітыкай. Напрыклад, савецкі мадэрнізм значна больш, чым на Захадзе, прыкладаў высілкаў, каб кадзіраваць і ўвасобіць сваё панаванне ў манументальных формах. Калектыўная памяць траўмы, падліку загінуўшых і канструяванні наратыўнай супольнасці з загінуўшымі могуць надаць калектыўнай памяці пафас, які пры пэўных абставінах легітымнае збавіцельнае гвалт. Сербская сітуацыя дэманструе патэнцыял для канфлікту з выкарыстаннем насілля, якім валодае мабілізацыя культурных памяцяў.

У гэтай кнізе мы спрабавалі вызначыць месца камунізму ў сацыяльных і культурных умовах мадэрнасці і наступствы яго краху для сацыялагічнага мыслення. Мы даследавалі складаны адносіны паміж камунізмам, посткамунізмам, мадэрнізацыяй, глабалізацыяй, а таксама фармаванні сістэмы новых сацыяльных сувязяў. Адною з цэнтральных праблем для разумення мадэрнасці было тое, наколькі калектыўны і дзяржаўны гвалт мае эндэмічны характар, а таксама наколькі ён разбурае кволы парадак грамадзянскай супольнасці. Канфлікт і насілле часта суправаджаюць сацыяльную змену, і гэта рэалія посткамунізму, нават калі велічыня канфлікту і насілля аказваецца меншай, чым чакалася.

Местровіч (*Mestrovic*, 1994: 192), напрыклад, лічыў крызіс у былой Югаславіі мікракосмам лёсу посткамуністычнага свету, мадэллю канфлікту, які пагражае ахапіць увесь рэгіён, калі не ўвесь свет. Адрозненне сітуацыі грамадзянскай вайны ў Югаславіі ад мноства адносна мірных посткамуністычных трансфармацыяў было нашмат большым, чым чакалася, што вымагае свай-

го тлумачэння. Гэта адрозненне ўздымае пытанні аб узаемадачынненнях паміж мадэрнасцю, грамадзянскай супольнасцю, «цывілізацыйнай парадыгмай» і гвалтам.

Норберт Эліяс (*Norbert Elias*) зазначаў, што цэнтральнай праблемай узнікнення грамадзянскіх супольнасцяў было ўтаймаванне ваяроў і ўнутранага канфлікту. Працэс супакоення, які ў дамадэрных грамадствах дасягаецца павелічэннем індывідуальнай замкнёнасці і мудрагелістымі паводзінамі, быў забяспечаны ростам гандлю, гарадоў, больш складаным падзелам працы, а таксама зборам падаткаў, што дазволіла зарадзіцца грамадзянскай супольнасці. Чым даўжэйшыя і шчыльнейшыя сецівы незаляжнасці, тым больш людзей абавязаныя прыстасоўваць свае дзеянні да дзеянняў іншых людзей і тым менш іх узаемадзеянні будуць адзначаны адкрытым насіллем. Праўда, гэта парадыгма мае сваю крытыку.

Прынамсі З. Баўман (напрыклад, *Bauman*, 1999: 12—18) прычыць, што «цывілізацыйны працэс» як мадэль узнікнення мадэрных грамадстваў — гэта міф і што насілле, генацыд і хала-

кост сталі мажлівымі менавіта дзякуючы бюракратычным працэдурам мадэрновых грамадстваў. Аднак «цывілізацыйная парадыгма» не глядзіць праз ружовыя акулеры і не прапагандуе «будучыню без насілля». Эліяс (1996) выкарыстаў сваю тэорыю, каб праліць святло на нацызм і халакост. Ён сцвярджае, што своеасаблівы збег абставінаў пасля Першай сусветнай вайны стварыў «дэцывілізацыйны працэс» — адраджэнне ваярскіх каштоўнасцяў, разбурэнне дзяржаўнай манаполіі на гвалт, негатыўнае стаўленне сярэдняй класы да Веймарскай рэспублікі, эскалацыю насілля і насілле ў адказ, што скончылася ўзыходжаннем Гітлера (*Dunning, Mennell, 1998*). Калі казаць больш агульна, як адзначае Мэнэль (1995), заспакаенне грамадства — гэта толькі адзін бок медала, паколькі глабальная ўзаемазалежнасць і павелічэнне падабенства таксама могуць выклікаць напружанасць і насілле, бо небяспека і страхі спараджаюць агрэсію. Праявы гэтага ў посткамуністычным свеце — міжусобныя спрэчкі і этнічны гвалт паміж групамі з супрацьлеглымі наратывамі памяці і ідэнтычнасцямі.

Спрабуючы прымірыць Баўмана і Эліяса, Дэ Сван (*De Swaan, 2001*) даводзіць, што арганізаванае дзяржавай насілле ўключае ў сябе як рацыяналізацыю-бюракратызацыю, так і рэгрэс, развал і варварства. Следам за Эліясам ён аргументуе, што такое здараецца ў выніку «дэзідэнтафікацыі» этнічных групаў, якая праходзіць адначасова з кампаніяй за тое, каб умацаваць ідэнтыфікацыю астатняга насельніцтва, што непазбежна прыводзіць да палярызацыі. Ён апісвае вынік як «дэцывілізуючы» працэс, падчас якога грамадства падзяляецца на абшар, дзе «мірнае» штодзённае жыццё працягваецца, і месцы, такія як канцлагеры, дзе супраць групаў-мішэняў выкарыстоўваецца надзвычайнае насілле.

Як тады мы можам вызначыць гвалтоўны характар некаторых посткамуністычных трансфармацыяў? І якая павязь існуе паміж этнічна-нацыянальнымі ідэнтычнасцямі і насіллем? Кінг (*King, 2000*) лічыць, што нацыянальная гетэрагеннасць з'яўляецца перашкодай для дэмакратызацыі і мірнага развіцця. Мультыкультуралізм, на думку Кінга, гэта раскоша для ўжо створаных дэмакратыяў, але перашкода на шляху дэмакратызацыі. Існуе некалькі контраргументаў. Па-першае, гамагенныя «дзяржавы адной нацыі» (*nation — state*) у сэнсе тэрытарыяльна абмежаванай прасторы, што супадае з адзіным нацыянальным і (або) этнічным народанасельніц-

твам, сустракаюцца рэдка. Большасць дзяржаваў ахопліваюць шматлікія этнасы (напрыклад, *Walby, 2003*). Гэта рэчаіснасць многіх незалежных краін, што ўтварыліся на прасторы былога Савецкага Саюза. У эру глабалізацыі мультыкультурныя дзяржавы — гэта больш норма, чым выключэнне, і працэс стварэння ці аднаўлення дзяржавы павінен знайсці спосабы абыходзіцца з гэтым, — такія як стварэнне рэспубліканскай, юрыдычнай канцэпцыі грамадзянства, якія базуюцца на рацыянальна-прававой фармальнасці, а не этнічнай ідэнтычнасці.

Па-другое, няма адзінага падыходу да разумення нацыі, паколькі нацыянальная прыналежнасць канструюецца па-рознаму: гэта можа быць адчувальнае спадчыннае адрозненне (*ius sanguinis*), як у Германіі, а з другога боку — па прыцыпе нараджэння (*ius soli*), як у ЗША (*Watson, 2000*). Такім чынам, канкрэтная канфігурацыя тэрыторыі і культурна-нацыянальнай прыналежнасці — гэта не штосьці зафіксаванае, а аб'ект гістарычнага і культурнага працэсу. Па-трэцяе, мы павінны быць дастаткова асцярожнымі, каб не паўтараць у гісторыі трагічных вынікаў XX стагоддзя і не лічыць іх непазбежнымі або эндэмічнымі. Нават ва Усходняй Еўропе, рэгіёне калейдаскапічнай этнічнай разнастайнасці, этнічныя канфлікты гістарычна не прымалі пагражаючыя памеры і, «што можа ўразіць непрадузятага даследчыка — гэта ёсць неардынарная стабільнасць (калі не абсалютны поспех) этнічных адносінаў у рэгіёне» (*Kumar, 2001:12*). Але тое не адмаўляе, натуральна, што этнічныя і *völkisch* дзяржавы мелі ў аснове этнічны снабізм і ўціск. Заўсёды існуюць цяжжавылучныя гістарычныя канфлікты, але калектыўныя ідэнтычнасці могуць быць радыкальна змененыя, да таго ж «памяць» — феномен эластычны.

Такім чынам, каб зразумець траекторыі грамадскага развіцця, што паглыбілася ў працэс дэцывілізацыі, нам трэба даследаваць умовы, у якіх мажліва мабілізаваць нацыянальную, этнічную або іншыя ідэнтычнасці такім чынам, каб гэта выклікала гвалтоўнае выцясненне меркаваных ворагаў. У кантэксце драматычнага сацыяльнага ўзрушэння супольнасці могуць ператвараць небяспечны досвед у «варожасць» (*Murer, 2002*). Паглыбленне Югаславіі ў вір вайны і генацыду, напрыклад, адбывалася разам з вызваленнем і мабілізацыяй нацыянальнай і этнічнай ідэнтычнасці, якія ў асноўным былі часткай больш дыфузійнай «югаслаўскай» ідэнтычнасці (*Ramet,*

1991)¹. Грамадзянская вайна, адлюстроўваючы крызіс у адносінах салідарнасці і грамадзянскай супольнасці, стварыла ворагаў сярод, як іх называе Крысцева, «знаёмых замежнікаў». У дадзеным кантэксце мы і даследуем працэсы памяці, наратыву і фармавання культуры ў эпоху глабалізацыі.

Адраджэнне памяці

Сёння існуе захапленне даследаваннем калектыўнага і індывідуальнага «мінулага», якое выкарыстоўваецца для канструявання і падтрымання ідэнтычнасцяў у новых палітыках памяці. Прагер (*Prager*) піша:

*Сёння мінулае набыло нешта накішталі і канічнага і нават сакральнага статусу. Памяць пра мінулае цяпер паўсюдна разумеецца як каштоўная дзейнасць сама па сабе; ...Мы ператварыліся ў грамадства «групай памяці», дзе якая-кольвек прэтэнзія на групавую памяць звычайна застаецца незапярэчанай, бо ўсякае разам перажывае мінулае... з'яўляецца вобласцю дыскурса, які нельга аспрэчыць (*Prager, 1998: 1*).*

Перагляд мінулага адбыўся пасля краху камунізму, часткова таму, што камуністычны перыяд успрымаўся як нейкая эрозія памяці ў «рэжыме забыцця». Калектыўныя памяці (напрыклад, фальклор, наратывы, публічныя рытуалы, архітэктура і краявіды, адукацыя і культура) былі пастаўленыя пад кантроль і кіраванне, так што «барацьба за тое, каб помніць, становіцца формай апазіцыйнасці» (*K. E. Smith, 1996: 11*). Крах камунізму ўяўляў сабой таксама дэінтэграцыю афіцыйнай калектыўнай памяці і артыкуляцыю яе шматлікіх неафіцыйных наратываў (*Baron, 1997*). Аднак спосабы, якімі вярталася мінулае, і мабілізацыя траўмы, звязаная з

апошнім, маглі мець велізарныя і, як у выпадку былой Югаславіі, разбуральныя наступствы.

У дадзеным кантэксце памяць нядаўна стала ці не галоўнай тэмай у культуралагічных даследаваннях і сацыялогіі. Сама па сабе яна не новая тэма, аднак, паколькі старэйшая сацыялогія ведаў К. Манхейма разглядала ідэалогію як праяву канкрэтных сацыяльных пазіцыяў, у глабалізаваную інфармацыйную эру падобныя ідэі выглядаюць занадта спрошчанымі. Глабалізацыя і Інтэрнэт ствараюць патэнцыял для шматлікіх ідэнтычнасцяў — касмапалітычных, лакальных і рэгіянальных. Веды цяпер належаць не толькі «свядомасці», але і, напрыклад, нелінейнай тэкстуальнасці, дыскурсам і электронным архівам, фільмам і відэа. Герген (*Gergen, 1994*) гаворыць аб «мультифрэнні» памяці ва ўмовах постмадэрну, якія ўвасобіліся ў друку, кіно, фатаграфіі і якія базуюцца не на агульным вопыце, а на «паралельнай памяці» (*Lash, 1999: 296*).

Такім чынам, паміж сацыялогіяй памяці пачатку 1920-х гг. (напрыклад, *Halbwachs, 1992*) і сённяшняй знаходзяцца розныя постмадэрновыя і культурныя павароты, якія фармуюць нашу сённяшнюю свядомасць. Ідэя суб'екта, які «валодае» памяццю, дала прастору ідэі, згодна з якой памяць уласціва тэкстам і архівам (гэтаму спрыяла таксама палітыка памяці²). Тут існуе кантраст паміж тыповымі «мадэрнымі» формамі ўшанавання памяці — з выразнымі межамі паміж грамадскімі і прыватнымі сімваламі ўшанавання — і больш індывідуалістычнымі пост- і пазнемадэрнымі формамі прыватнага прысваення грамадскіх гісторый, якія сугучныя з больш агульнымі тэмамі індывідуалізацыі Бека (*Beck*). Аднак адну рэч, якая вынікае з прац Хальбвакса, мы павінны мець на ўвазе: па меры таго як манументальны абшар злучае людзей і «вылучае страту часу», яго значэнне будзе змяняцца ў адпаведнасці з сучаснымі клопатамі.

Чаму ж адбылося гэтае нядаўняе адраджэнне? Адным са стымулаў стала пашырэнне спрэч-

¹ Ёсць спрэчкі наконт правільнасці выкарыстання тэрміна «генацыд» у дачыненні да «этнічных чыстак» у Косаве. Але Марцін Шоу (*Martin Shaw*) пазначае, што «генацыд» не заўсёды закранае забойства большасці, калі не ўсёй, «варожай» групы. Таму што злачынцы здольныя дасягнуць знічтажэння групы праз адносна абмежаваную колькасць забойстваў у суправаджэнні з іншымі мерамі. Напрыклад, у сакавіку 1999 г. сербскі рэжым Слабадана Мілошавіча меў на мэце разбурэнне албанскай супольнасці ў Косаве, галоўным чынам праз выгнанне значнай колькасці яе членаў з гэтага краю. У гэтым выпадку, забойства каля 10 000 чалавек у сукупнасці з прымушовам высяленнем і дэпартацыяй шматлікіх іншых было больш чым дастаткова для таго, каб прымусіць бегчы з Косава ад страху больш за 1 мільён жыхароў. Шмат з тых, хто персанальна не быў прымушаны пакінуць край, тым не менш ратаваліся ад чутак пра забойствы і тэрор, што практыкаваўся па ўсім краі».

² Што можа быць праілюстравана шматлікімі прыкладамі, уключна з судовай справай аб паклёпе «Ірвінг супраць «Penguin Books Ltd» і Дэборы Ліпстард (*Deborah Lipstard*)» у Злучаным Каралеўстве ў 2000 годзе, а таксама спрэчкамі наконт ушанавання альбо «выкарыстання» Халакоста і яго значнасці (напрыклад, *Finkelstein, 2000*).

ных канцэпцый дзяржаўнасці, якія граюць вы-
рашальную ролю ў многіх сучасных канфліктах.
Адраджэнне нацыяналізму адбылося ў постка-
муністычным свеце, дзе пытанні памяці, ідэнтыч-
насці і замірэння з мінулым займалі цэнтраль-
нае месца. Гэта супала з адраджэннем канфлік-
ту «памяці» ва ўсходніх грамадствах і садзейні-
чала аднаўленню тэарэтычных дэбатаў у сацы-
яльных навук. Хоць для некаторых гэтае ад-
раджэнне нацыянальнай і этнічнай палітыкі пад-
крэслівае важнасць сумеснай культуры і гісто-
рыі ў падтрыманні салідарнасці, для іншых дзе-
янне памяці — гэта прыкмета фальшывай і плыт-
кай культуры постмадэрнасці. Згодна з апошнім
поглядам, гераічны манументалізм высокага
Мадэрна — грамадскае кадаванне і імплемента-
цыя калектыўных версій мінулага — даў маж-
лівасць для больш прыватызаванага і плюралі-
стычнага прысваення памяці і ідэнтычнасці. Гэта
ўключае ў сябе пашыранае выкарыстанне інтэр-
нэт-старонак, прысвечаных ушанаванню памяці
генацыду ў XX стагоддзі, асабліва халакосту³.
Разам з тым, «доступ» да ўспамінаў, вызначаль-
ных для групы з пэўнай ідэнтычнасцю, аддзяля-
ецца ад мясцовасці і грамадства і робіцца фор-
май прыватнага спажывання.

Аднак гэтыя віртуальныя і ўяўныя грамад-
ствы, як мы заўважылі раней, не абавязкова спры-
яюць росту этычнай грамадзянскай супольнасці.
Энтані Эліёт (*Anthony Alliot*, 2003: 178) піша:
«Адраджэнне нацыяналізму па ўсёй Еўропе... га-
лоўным чынам базавалася на... вызваленні пер-
шабытных пачуццяў і дадаткаў на лакальным, рэ-
гіянальным, нацыянальным і кантынентальным
узроўнях, якія ўздзейнічаюць на пакрытую рас-
колінамі і рассяяную структуру выдуманай ас-
новы неталерантнасці... як і абарончае непрыняц-
це амбівалентнасці і няпэўнасці ва ўмовах гла-
балізацыі». Нацыя — гэта мнеманічнае грамад-
ства, чыё права на існаванне выцякае як з запамі-
нання, так і з забыцця, асабліва калі мінулае
пагражае адзінству нацыі. Такім чынам, памяць і
яе прысваенне сталі цэнтральнымі пытаннямі ў
грамадствах, якія ратуюцца ад сцірання грамад-
скай памяці і захавання контрпамяццяў. Паколькі
дадзеныя контрпамяці дзейнічаюць як цэнтр суп-
раціву афіцыйнаму перапісванню гісторыі, яны
могуць таксама мець смяротныя наступствы (як
падчас югаслаўскіх войнаў).

Мадэрнасць і памінанне

У сучасных грамадствах перадача калектыў-
най памяці гэта не стабільны працэс, а аб'ект пе-
рамяшчэння. Адным з вынікаў мадэрнасці было
сціранне традыцыйных формаў культурных пе-
радач падчас выпрацоўкі пачуцця залежнасці ад
мінулага, асабліва пры дапамозе публічных ус-
памінаў, што спараджаюць адрозную форму па-
мяці і прыгадвання. Усё больш і больш істотнымі
сярод іх у дваццатым стагоддзі былі ўспаміны
пра вайну. Паколькі сучасныя формы памяці
больш не ўгрунтаваныя ў грамадстве (сувязь з
сакральным тут не ўсталёўваецца), яны абсалют-
на адрозныя ад тых, што былі ўласцівы архаіч-
ным грамадствам (*Misztal*, 2003: 196). Аб'ядноў-
ваючы персанальную і калектыўную ідэнтыч-
насць, успаміны вяртаюць рэальнае месца па-
мяці, калі мінулае спалучаецца з барацьбой за
дамінаванне (*Misztal*, 2003: 204). Дыферэнцыя-
цыя спецыялізаванай рэлігійнай сферы, пасту-
повая плюралізацыя інстытутаў, супольнасцяў і
сістэмы рэлігійнай думкі гістарычна адпавяда-
юць дыферэнцыяцыі сацыяльнай памяці на мно-
ства спецыялізаваных колаў. Адсюль узнікаюць
дзве высновы. Па-першае, памяць робіцца
аб'ектам гамагенізацыі — масавыя камунікацыя
і вытворчасць медыйнай «карцінкі» вядуць да на-
сычэння і засяроджваюцца на пастаяннай сучас-
насці. Па-другое, адбываецца рост фрагментацыі
памяці для індывідаў, і розныя сацыяльныя гру-
пы спрабуюць канструяваць сваё мінулае па-роз-
наму.

Адзін знакаміты сацыялагічны троп — гэта
тое, што мадэрнізацыя вядзе да «сацыяльнай ам-
незіі», у выніку чаго мінулае становіцца нечым
тым, што трэба берагчы і аднаўляць (*Jacoby*,
1975; *Koselleck*, 1985). Сацыёлагі часта звярталі
ўвагу на трансфармацыю часу, што адбывалася
разам з індустрыялізацыяй, спасылаючыся, у
прыватнасці, на ўздзеянне механізаванага пра-
цоўнага працэсу на рытмы жыцця (*Thompson*,
1967). Каляндарны час у дамадэрных грамад-
ствах быў цыклічны і перамяжоўваўся святамі,
што акцэнтаваліся хутчэй на паўтарэнні, чым на
лінейным часе. Святы неслі рызык беспарадку
і інверсіі (хоць і часовай). Народныя фестывалі
часта былі пародыямі на сталыя традыцыі і інсты-
туты, якія паслаблялі сацыяльнае напружанне і

³ Напрыклад, Yad Vashem <<http://www.yadvashem.org.il/>>; Выратаваня з Шоа <<http://www.vhf.org/>>; <<http://www.bethshalom.com>>; Сайт Спілберга аб Халакосце <<http://www.vhf.org/>>.

хавалі пагрозу для тых, хто меў уладу. Аднак такое цыклічнае парушэнне парадку фестывальным дзівачтвам не абзначала рух часу і не было таму праяваю калектыўнай памяці. Падобна, астралагічны час быў гетэрагенным, цыклічным і рэальным, у адрозненне ад лінейнага, пустога і свабоднага ад чараў мадэрновага космасу.

Да XVI стагоддзя, калі еўрапейскія арыстакраты яшчэ толькі развівалі наратывы нацыянальнай памяці, у Англіі Цюдораў узнікла ідэя «боскіх англічан», якія, як і выбраны народ Стараго Запавету, прэтэндавалі на унікальную будучыню і адрознае мінулае. Мажліва, яна першапачаткова мала пранікла ў народную свядомасць, але да наступнага стагоддзя і асабліва пасля ўсталявання пратэстантызму дадзеная ідэя перанеслася ў нацыянальную свядомасць, у фестывалі, моцна звязаныя з тэмай часу і вызвалення. Сярод іх былі Свята 5 лістапада, Дзень непераможнай Армады і (пасля рэстаўрацыі манархіі) Дзень Каралеўскага дуба (*Kressy, 1994*).

Індустрыялізацыя разам з хуткім ростам тэхналагічнага і камерцыйнага абмену выклікала згубу калектыўнай памяці — абгрунтаванне і трансляцыя сацыяльных ведаў ад генерацыі да генерацыі былі парушаныя гэтай сацыяльнай перамай. У такіх умовах праблема сацыяльнай інтэграцыі зрабілася цэнтральнай тэмай сацыяльнай і палітычнай рэфлексіі і несумненна — цэнтральнай тэмай ранняй сацыялогіі (*Rey, 1999b*). Архітэктура, помнікі і грамадскія рытуалы адыгрывалі важную ролю ў стварэнні знешняй памяці поруч з, напрыклад, медалямі, паштовымі маркамі, законамі і святамі. Олік і Робінс (*Olick, Robbins, 1998*) і Озаўф (*Ozouf, 1988*) зазначылі, што першай спробай прывязаць народныя святы да нацыянальнага календара былі французскія рэвалюцыйныя фестывалі, такія як Дзень Бастыліі. Яны выклікалі пераход сакральнасці ад рэлігійных аб'ектаў да палітычных — кукарды з трыкалорам, дрэвы свабоды, чырвоныя шапкі і багіні свабоды (*Hunt, 1990*).

Згасанне культуры трансляцыі, выкліканае палітычнымі рэвалюцыямі і індустрыялізмам, спарадзіла пачуццё адарванасці ад мінулага. Тэма вызвалення — выратавання ад нападу з-за мяжы або знутры — была дапоўнена грамадскімі рытуаламі і фестывалямі вакол помнікаў, што ўказваюць на рух часу як сімвалы, якія можна ўбачыць у мінулым і ў будучыні. Помнікавая архітэктура XIX ст. заўсёды імкнецца да класічнай антычнасці, падразумяваючы

глыбіню часу і далёкія вытокі. Раманскім стандартам для манумента, прывечанага перамозе, была трыумфальная арка (што не хавае свайго мадэрнісцкага трыумфалізму), такая як Трыумфальная арка ў Парыжы і Марбл-Арч у Лондане. Але яны былі не проста копіямі класічных трыумфальных арак: на Трыумфальнай арцы ў Парыжы былі выбіты імёны сотняў загінуўшых у бітвах напалеонаўскіх генералаў; такім чынам, для аркі быў створаны статус спецыфічнага ваеннага мемарыяла. Часткова яны былі мемарыяламі для ўладароў, але ж таксама служылі таму, каб выклікаць пачуццё калектыўнай ідэнтычнасці, пры гэтым адлюстроўваючы памкненні самаўпэўненага буржуазнага парадку. Працэсы памяці былі вылучаныя і перададзеныя пры дапамозе разнастайных прасторавых і візуальных метафар, што канструююць нейкую архітэктуру ўнутраных мемарыяльных месцаў (*Hallam, Hockey, 2001: 77*). Ствараючы выгляд прынамсі вечнасці і грунтоўнасці, манументальнасць аказала супраціўленне верагоднасці, што ўсё знікне бяследна.

Пад'ём нацыяналізму быў цэнтральным для дадзенага працэсу, бо хуткія сацыяльныя перамены і згуба культурнае памяці стварылі аснову для новых формаў уяўных супольнасцяў (*Anderson, 1993*). Безназоўная калектыўнасць нацыі была адным са спосабаў стварэння новага пачуцця звязанасці з мінулым і таму ўгрунтоўвалася ў сучаснасць.

Больш за тое, нацыяналізм меў перавагу над ліберальнымі ідэямі рынку і індывідуалізмам, заснаваным на правах, якая заключалася ў тым, што ён выклікаў больш эфектыўную салідарнасць. Нацыяналістычныя канцэпцыі прыхільнасці спарадзілі супольнасці з памяццю, у якой ідэнтычнасць угрунтавалася ў ідэі аб супольных адметнасцях (этнічнасць, культура, мова), дзякуючы якім памяць пра мінулае ахоўваецца і становіцца палітычным інструментам (*Smith, 1997*). У гэтым сэнсе, як заўважыў Гэлнер (*Gellner, 1994: 107*), нацыяналізм стварае і *Gemeinschaft*, і *Gesellschaft* — неперсаніфікаванае злучэнне безыменных людзей, якое захоўваецца пры дапамозе звяртання да агульнай супольнасці і гісторыі.

Краявід займае цэнтральнае месца ў нацыяналізме, паколькі ў тэрыторыю ўпісваецца гісторыя і сучаснасць. Краявід з'яўляецца знешнім: гэта бачны і адчувальны сінтэз часу і прасторы, сплаў, які можна апісваць як «хранатоп» Бахціна (*Bakhtin, 1981*). У гэтым сэнсе

краявіды і помнікі — гэта хранатопы, у якіх час быў скандэнсаваны ў прастору, сімвалічна арганізаваны і апрануты ў міф і ідэнтычнасць. Гэта адбываецца ў афіцыйным ушанаванні памяці: палі бітваў, помнікі і мемарыяльныя даты, аднак таксама мае месца і ў неафіцыйных практыках. Акрамя таго, знешнія праявы памяці патрабуюць пастаяннай мабілізацыі і ўзмацнення, паколькі помнікі могуць зрабіцца нябачнымі і сысці ў цень. Нават пры гэтых умовах звычайныя помнікі не нявінныя, бо яны часцяком месцы канфлікту паміж канкуруючымі (часта несумяшчальнымі) гісторыямі, і зменлівыя, паколькі з'яўляюцца аб'ектам для канкуруючых інтэрпрэтацый.

Аднак трэба дадаць, што роля глабальных тэхналогій у стварэнні і падтрыманні «памяці», а таксама працэс іх перадачы носяць складаны характар. Постмадэрністы схільны надаваць асаблівае значэнне павольнаму развіццю «памяці», а іншыя імкнуцца вызначыць канкрэтныя месцы культурнай трансляцыі. Энтані Сміт, у прыватнасці, адзначае, што бацькоўская зямля злучае памяць з лёсам (*Smith, 1997*). У адрозненне ад эфемернасці «бяспамятнай» глабальнай культуры, як піша Сміт, «факт застаецца фактам, што нацыянальныя культуры, як усе культуры дамадэрнай эпохі, з'яўляюцца канкрэтнымі, абмежаванымі часавымі рамкамі і экспрэсіўнымі, акрамя таго, іх эклектызм функцыянуе ў жорсткай культурнай абмежаванасці». У прыватнасці, ён сцвярджае, што нацыянальныя культуры дэманструюць пачуццё спадкаемнасці з пакалення ў пакаленне, сумесную памяць пра пэўныя падзеі і адзінства калектыўнага лёсу.

Сміт дапускае, што этна-памяці — гэта сховішча стабільнай групы (падобнай да групы ў старой сацыялогіі ведаў), але пры гэтым трэба прымаць да ўвагі дзве акалічнасці. Па-першае, нацыянальныя ідэнтычнасці не стабільныя і не фундаментальныя феномен, гэта хутчэй хісткі гібрыд канфліктуючых элементаў, бо «абрыўкі, абрэзкі і шматкі» штодзённага жыцця павінны быць неаднакроць ператвораны ў знакі нацыянальнай культуры» (*Bhabha, 1995: 297*). Тое, што падтрымліваецца асабістыя наратыў, які ўвесь час ілюструе і пацвярджае калектыўную памяць, безнадзейна падаўляе шматстайную прыроду мадэрных ідэнтычнасцяў. Па-другое, тут вялікае значэнне мае пытанне, як калектыўныя ўспаміны перадаюцца, захоўваюцца, мабілізуюцца і робяцца адэкватнымі сучасным клопатам і праек-

там. Яны ніколі не існуюць проста «там», а крыніцы мадэрновай ідэнтычнасці ляжаць у шматлікіх гісторыях, сродках інфармацыі і архівах, якія падвяргаюцца перагляду, мабілізацыі і рэкамбінацыі згодна з сучаснымі культурнымі зменамі і палітыкай.

Безумоўна, звычайна сумесна зведаная мінуўшчына стварае неабходны кампанент ідэнтычнасці і гісторыі, адказваючы на пытанне «хто мы?» Але заўсёды неабходна кіравацца, як піша Капральскі (*Kapralski, 1997*), пытаннем «кім мы былі?», а існаванне групавых калектыўных ідэнтычнасцяў таксама робіць рэальнай канкрэтную канструкцыю мінулага. Калі Сміт мае рацыю, што жывая трансляцыя культурнай памяці — гэта важны элемент нацыянальнай ідэнтычнасці, то гэта праўда, што існуе ўзнаўляльны працэс прыгадвання і калектыўнай ідэнтычнасці. Калі дадзена аргументацыя правільная, то Сміт, магчыма, перабольшвае ступень таго, наколькі нацыянальна-этнічныя ідэнтычнасці з'яўляюцца натуральнымі. Нават калі фрагменты этнічнае памяці першасныя, іх рэкамбінацыя можа быць апасродкавана электроннымі тэхналогіямі, якія накладваюць сваю ўласную структуру на змест (*Featherstone, 2000*). Гэта прыводзіць да думкі, што калектыўная памяць зазнала на сабе трансфармацыю ўласнае формы ініцыявання і рэпрэзентацыі.

Значэнне і прызначэнне публічных месцаў памяці служыць аб'ектам палемікі і барацьбы. «Памяць сацыяльная, таму што кожная памяць існуе дзякуючы сваім адносінам з тым, што было раздзелена з іншымі: мовай, сімваламі, падзеямі, сацыяльным і культурным кантэкстамі» (*Misztal, 2003: 19*). Памяці арганізаваныя вакол месцаў і рэчаў, што фіксуюць тапаграфію і прастору. Аднак у перыяд усе больш і больш пастнацыянальнай, дыспарнай ідэнтычнасці ні адна ідэнтычнасць не засталася ў пэўнай і нязменнай форме. З пазітыўнага і проста ідэалістычнага пункту гледжання, мы назіраем адразу і прыватызаваную, і дэмакратызаваную памятных месцаў, у тым сэнсе, што ўспрыманне матэрыяльных аб'ектаў (падобна помнікам) можа быць асабістым і вызваленым ад наратываў, што ўклала ў іх дзяржава. Старыя святы і помнікі шмат згубілі ў здольнасці ўшаноўваць памяць і накладваць адзіны пагляд на мінулае, але яны застаюцца месцамі, дзе групы з рознымі ўспамінамі (памяцямі) могуць уступаць ва ўзаемадзеянне (*Gillis, 1994: 20*).

Савецкія калектыўныя памяць і контрпамяць

Савецкая ўлада заўсёды добра ўсведамляла неабходнасць кантраляваць перадачу калектыўнай гістарычнай свядомасці (*Baron, 1997*). Савецкі мадэрнізм значна больш, чым на Захадзе, прыкладаў высілкаў, каб кадзіраваць і ўвасобіць сваё панаванне ў манументальных формах. Публічнае ўшанаванне памяці было ўпісана ў грамадскія святы, паўсюдныя статуі рэвалюцыйных лідэраў — накшталт некра-харызмы, у якой смерць падаравала квазі-сакральную рэвалюцыйную легітымацыю. Маўзалеі, статуі, рытуальныя перажыванні мінулага і пераможных бітваў былі паўсюднымі рысамі савецкага краявіду. Асабліва пасля Другой сусветнай (Вялікай Айчыннай) вайны помнікі «былі глыбока ўпісаны ў рускі культурны краявід» (*Bogorov, 2002*), хоць іх канструкцыя пераследавалася спрэчнасцю, якая ілюстравала дыскусійную прыроду калектыўнай памяці. «Каму ж, — пытае Багораў, — ставіць у заслугу канчатковы, няхай і крывававы, трыумф? Новай «сацыялістычнай чалавечай істоце», выкаванай бальшавіцкай рэвалюцыяй, разам з новым гістарычным «братэрствам савецкіх народаў»? Або непераадольнай сіле рускага нацыянальнага характару, умацаванага старажытнай нянавісцю да замежных захопнікаў? Тады дзе б знайшлося месца для «кіраўнічай ролі» ўсёмагутнай «Партыі»? Або ваеннаму генію таварыша Сталіна? Крытыкі і архітэктары прапанавалі манументы, заснаваныя на класічным дызайне («Савецкі пантэон»), які паказвае вобраз вечнасці і барацьбы савецкага народа супраць нацызму, у той час як іншыя прапаноўвалі памяць пра шматвяковую барацьбу рускага народа супраць замежных захопнікаў. Апошнія апелявалі да рускага дабальшавіцкага мінулага і выкарыстоўвалі культурныя спасылкі на рускае праваслаўе, злучанае з вобразам Сталіна, грунтоўна размешчанага ў рамках рускай імперскай традыцыі. Адзін з прыкладаў такіх манументаў — гэта станцыя метро «Камсамольская-Кальцавая» з уваходам, які аздоблены купалам і шпілем, што нагадвае вялізны шлем рускага

рыцара. У галоўнай залі станцыі дамінуе высокая столь з аркамі, на якой знаходзяцца восем мазаічных панэляў. На іх паказаны самыя славытыя моманты рускай ваеннай гісторыі. Кожная панэль прысвечаная гістарычнай асобе, пачынаючы з князя (і рускага праваслаўнага святога) Аляксандра Неўскага, знакамітага сваімі перамогамі над захопнікамі, і заканчваючы Сталінам, што прымае парад савецкіх войскаў, якія разбілі гітлераўскую Германію» (*Bogorov, 2002*). У дадзенай манументальнай архітэктурцы адбыўся крытычны пераход ад бальшавіцкай да нацыянальна-імперскай формы легітымацыі. Тое мела працяглы эфект: з 1991 г. святкаванне ў Расіі 9 мая Дня Перамогі засталася адным з найбольш папулярных святаў, а звязаныя з ім рытуалы застаюцца цэнтрам для міфічнага наратыву нацыі.

Нерашучыя і двухсэнсоўныя рэформы Гарбачова дазволілі крытычную ацэнку савецкай гісторыі і, што найбольш важна, канфрантацыю са сталінскім генацыдам. Галоснасць упершыню паспрабавала стварыць рэгулюемую прастору для ўшанавання памяці і вагалася паміж заахвочваннем і стрымліваннем дыскусіяў. Але яна дазволіла артыкуляцыю неафіцыйных народных контрпамяцяў, такіх як фільм «Пакаянне» Тэнгіза Абуладзэ⁴. Контрпамяці потым хутка атрымалі форму адроджаных і адноўленых нацыянальных і этнічных ідэнтычнасцяў. Сфера сімвалаў — публічныя рытуалы і святы, гімны і уніформы, помнікі і назвы вуліц — тое, што было жыццёва важным для савецкай легітымацыі, стала полем бітвы ў постсавецкай палітыцы. Постсавецкая расійская палітыка пабачыла бітвы, якія паўтараліся зноў і зноў, адносна зместу дзяржаўнага сцяга і гімна Расіі, адносна пахавання цела Леніна і закрыцця яго маўзалея на Чырвонай плошчы, а таксама адносна перайменавання шматлікіх месцаў, названых у гонар былых савецкіх лідэраў. «Што такое Расія?», «Хто такі рускі?» — гэта фундаментальныя пытанні нацыянальнай ідэнтычнасці, якія, у сваю чаргу, адлюстроўваюць кволасць расійскай дзяржаўнасці. Вайна ў Чачэніі, шматлікія праявы этнічнага і рэлігійнага сепаратызму ў межах Расійскай Федэрацыі, напру-

⁴ Гэта грузінскі фільм, у якім разгортваюцца шматлікія сітуацыі і ўяўныя эпізоды. Мэр малага грузінскага гарадка памірае, і праз дзень пасля яго пахавання яго цела было экзумавана і кінута на парог дома ягонага сына. Здзіўлены сын, не жадаючы падымаць шум, ізноў пахаваў цела, толькі труп працягваў вяртацца. Жанчына, якая абвінаваціла мёртвага мэра ў чыстках у горадзе, падобных да сталінскіх, не жадала даваць гэтаму чалавеку супакаення, пакуль не адбудзецца пакаянне за мінулае.

жаныя адносіны з былымі савецкімі рэспублікамі, а таксама рэальныя або ўяўныя пагрозы з-за мяжы — усё злілося разам, каб стварыць глыбокае пачуццё нацыянальнай небяспекі, якое праймае расійскае грамадства (*Bogorov, 2002*). Гэтае, у сваю чаргу, прывяло да інтэнсіўнага перагляду расійскай гісторыі, і кожная з галоўных канкуруючых сілаў прапанавала свой погляд на гістарычны канон.

Канкурэнцыя паміж палітычнымі элітамі за кантроль над памятнымі месцамі суправаджала трансфармацыю апошніх з сімвалаў Савецкага Саюза ў сімвалы Расіі. Шляхам асіміляцыі пэўных манументаў праз трансфармацыю і ўшанаванне палітычныя эліты ўдзельнічаюць у сімвалічным дыялогу з грамадскасцю з мэтай павялічыць уласную легітымнасць (*Forest, Johnson, 2002*).

Гэтая спрэчка распаўсюдзілася па ўсёй посткамуністычнай Еўропе. Капральскі (*Kapralski, 2001*) звяртае ўвагу, што на пачатку калапсу «афіцыйнай» памінальнай дзейнасці (дзейнасці па шанаванні памяці) з'явілася прастора для канфліктаў. Сувязь паміж краявідам, нацыянальнай ідэнтычнасцю і ўшанаваннем памяці паказаная ў гэтых посткамуністычных канфліктах вакол Аўшвіца, які служыць пунктам адліку для канкуруючых нацыянальных памяцяў (*Kapralski, 2001*). Капральскі лічыць, што для габрэяў Аўшвіц сімвалізуе халакост, падзею-канцэнтрацыю гісторыі антысеміцкіх пераследаў, і таму гэта сімвал габрэйскай унікальнасці перад тварам анігіляцыі. Асаблівае габрэйскае значэнне месца ў асноўным адмаўлялася ў камуністычны перыяд і замест смерцяў габрэяў на першы план ставілася «барацьба супраць фашызму»⁵. Для палякаў жа, як сцвярджае Карпінскі, Аўшвіц сімвалізуе польскую трагедыю падчас Другой сусветнай вайны, якая сабрала разам гісторыю нямецкіх спробаў падпарадкаваць і ўрэшце рэшт знішчыць польскую нацыю. Польскія нацыяналісты адмовілі ў мажлівасці свабодна выразіць нацыянальную ідэнтычнасць па-за межамі распрацаваных дзяржавай каналаў і перагледзець ідэнтычнасць пры пасярэдніцтве памяці пра Аўшвіц, — быццам бы выключна «польскім» месцы і нацыянальна-рэлігійным сімвале. Гэтыя канфлікты дасягнулі піку ў пачатку 1990-х гг.

адначасова са спрэчкай вакол манашак-кармелітак, якія ўзначалілі рэстаўрацыю лагера і ўсталявалі больш за сто крыжоў (*Misztal, 2003: 121-2*).

Гэта вылілася ў пятнаццацігадовы канфлікт з абвінавачваннямі ў хрысціянізацыі Аўшвіца, які, здавалася, быў асуджаны застацца нявырашаным. Хоць манашыр быў урэшце перанесены за межы канцлагера, вялікі драўляны крыж, усталяваны ў 1989 г., застаўся стаяць на тэрыторыі мемарыяла. Абодва бакі цяпер пагадзіліся, што крыж застанецца стаяць назаўжды, а некаторыя габрэйскія групы знаходзяць гэта надзіва прыдатным. Замест простага помніка польскім ахвярам Аўшвіца, яны ўспрымаюць крыж як сімвал боскага пакідання: згодна з Хрыстовым плачам, «Мой Бог, мой Бог, чаму цяпер пакінуў мяне?» Такім чынам, яго прысутнасць у Аўшвіцы можа разглядацца як сведчанне адсутнасці божага ўмяшальніцтва, якое так занепакоіла багасловаў ад часу халакосту (*Klein, 2001*). Пасля краху камуністычнага афіцыйнага кантролю за інтэрпрэтацыяй і памінаннем мінулага за падобныя мемарыялы сталі весціся войны. Канкуруючыя гістарычныя наратывы і ўшанаванне памяці генацыду жорстка факусіруюцца вакол краявіду і помнікаў.

Нацыяналізм і смерць

Аўшвіц з'яўляецца магутным сімвалам, у шматлікіх адносінах першаснай праявай не толькі халакосту, але генацыду XX стагоддзя. Месцы, што нагадваюць пра масавую смерць, з'яўляюцца асабліва дзейнымі з таго часу, як узнікае рыторыка нацыянальнай ідэнтычнасці, асабліва пры дапамозе пафасу «шанавання памяццю». Але дакладна мінулае ніколі не фіксуецца, а элітнае і народнае выкарыстанне помнікаў узаемадзейнічаюць між сабой. Розныя сацыяльныя групы па-рознаму ўжываюць мемарыяльную сілу грамадскіх аб'ектаў і месцаў, такіх як ваенныя мемарыялы, помнікі і назовы вуліц. Нацыяналізм можна разглядаць як спосаб запаўняць расколіны ў калектыўнай памяці, што былі ўтвораны індустрыялізацыяй, але нацыяналізм звязаны са смерцю, бо індустрыяльны век быў *par excellence* векам перамяшчэння зброі, войскаў і насельніцтва ў часе і прасторы.

⁵ Марцін Аміс (*Martin Amis*) каментуе, што «фактычна да 1989 г. Аўшвіцкі музей быў помнікам адмаўлення Халакосту» (*Amis 2002: 222*).

Гэта была пара масавых «дэмакратычных» войнаў і армій, з дапамогай якіх ваенная машына мадэрнасці апавясціла аб вычэрпванні часу і прасторы (*Virilio, Lotringer, 1983: 5*). Узвядзеннем ваенных мемарыялаў нацыянальная ідэнтычнасць апелявала да ўяўнай супольнасці жывых і памерлых. Цырымонія ўшанавання памяці — «яны не састарэюць, тым часам як мы, тыя, што засталіся, старэем» — мае сімвалічную сілу заклікання адсутных да прысутнасці і запрашэння ўдзельнікаў далучыцца да ўяўнай супольнасці, што ўключае жывых і памерлых (*Frijda, 1997*). Напісанне імёнаў на помніках пацвярджае перавагу забыцця, пакутнага і неспакойнага, і звязвае асобных людзей з нацыяй праз генерацыі. Арэчаўленне ўспамінаў пра масавую смерць адбылося якраз пасля Першай сусветнай вайны, хаця яго прадвеснікі ўжо былі на ваенных могілках, такіх як Нацыянальныя могілкі Гэтысберга.

Памер і маштаб Першай сусветнай вайны пазбавіў тых, хто выжыў, здольнасці да памяці ў сэнсе аднясення навакольных наратываў на рахунак уласнага досведу. Уолтэр Бенджамін (*Walter Benjamin, 1979*) сцвярджаў, што гэтая вайна была катаклізмам, які пакінуў людзей без мажлівасці апавядання гісторыі ва ўмовах тактычнай і аўтаматычнай вайны, гіперінфляцыі, вялікіх перамяшчэнняў насельніцтва, а памеры руйнавання вырвалі падзеі з-пад улады гісторыі чалавечага жыцця. Лоўэнталь (*Lowenthal*) даводзіць, што найбольш трывалы напамін для памяці быў краявід, а мемарыялы і помнікі напаўняюць сучасны краявід уяўным ці запомненым мінулым (*Lowenthal, 1979: 104*). Уінтэр (*Winter, 1999*) мяркуе, што прасторавая памяць (у адрозненне ад зрокавай памяці) трансфармуе латэнтную памяць у актыўную («асвятленне выбухамі») тады, калі чалавек займае месца, якое асацыюецца з рытуалам ці падзеяй. Далей аўтар сцвярджае, што вайна, асабліва ў XX стагоддзі, з'яўляецца часам драматычнага і унікальнага досведу, які пакідае глыбокі след у памяці, як грамадскай, так і персанальнай. Сведкі вайны, выжыўшыя салдаты і цывільныя ахвяры, сваякі параненых ці забітых — усе ўключаліся ў справу памяці, гэта значыць у публічнае пераказванне ўспамінаў. Яны дзейнічалі, каб запоўніць цішыню, каб змагацца з горам, каб сімвалічна прапанаваць нешта памерлым.

Вынікам была не *амнезія*, але вельмі характэрная для таго часу форма агульнай памяці, што

стала сакральным досведам, прызначэннем якога ўжо было не захапленне, а жалоба (*Laqueur, 1994*). Пазней гэтыя ваенныя мемарыялы сталі адлюстраваннем уздыму масавай культуры і дэмакратызацыі. Раней ваенныя мемарыялы, дзе яны ўвогуле існавалі, ушаноўвалі памяць толькі афіцэраў і манархічных лідэраў. Цяпер кожны палеглы салдат быў згаданы пайменна ці, прынамсі, згадваўся полк у стандартызаваным выглядзе без персаналізаваных надпісаў (напрыклад, *Schwartz, 1982*). Гэта была форма афіцыйнай, грамадскай мемарыялізацыі, якая ўжо больш не была адназначна прагрэсіўнай. Адным прызначэннем ваенных мемарыялаў было служыць цэнтрам для рытуалаў жалобы, што яднае меркаваную нацыянальную супольнасць у адчуванні калектыўнай страты. Але маўклівы жак і пафас мемарыялаў Першай сусветнай вайны, такіх як «Вімі Рыдж» (*Vimy Ridge*) ля Араса ў паўночнай Францыі, тлумачыцца па-рознаму. Ушанаванне ваенных магіл схавала недвухсэнсоўнае значэнне нацыянальнага ахвяравання, каб дапусціць верагоднасць таго, што гэта было бессэнсоўнае забойства — падкрэсліваючы, напрыклад, блізкасць ліній фронту Нямеччыны і саюзнікаў, з года ў год адзеленых усяго некалькімі метрамі. Праз некалькі гадоў краявід Заходняй Еўропы і ўяўлены краявід месцаў, якія прыцягвалі да сябе вандроўнікаў, змяніліся. Першапачаткова цэнтрамі прыцягнення шматлікіх вандроўнікаў, як кажа Лойд (*Lloyd*), былі сцэны смерці і руйнавання, што можна было знайсці на палях бітваў. Калі большая частка разбурэння і знешніх праяў вайны на палях бітваў былі прыбраныя рэканструкцыяй, вандроўніцкія інтэрэсы пасунуліся да могілак і мемарыялаў, пабудаваных саюзнікамі, ды нешматлікіх месцаў бітваў, што засталіся. Уяўны краявід успрымаўся вандроўнікамі ў кантэксце больш шырокага значэння вайны, якое дарасло, з аднаго боку, да клопатаў аб тым, што трэба памятаць і пазбягаць жахаў вайны, а з другога боку, да высокай ацэнкі праяўленага гераізму і ахвяравання. Лойд паказвае, як гэтая дыхатамія паміж двума падыходамі да тлумачэння краявіду прывяла да дыскусіі: ці зрабіла гэта вайну высакароднай, ці ўзвядзіла? А можа гэта быў урок міру? Пасля вайны першыя вандроўнікі па Заходняй Еўропе сутыкнуліся з краявідам, які адмаўляў не толькі парадак, але і цывілізацыю. Лойд зазначае, што важнай тэмай падарожжа па палях бітваў у 1920-х гадах было ахвяраванне. У прыватнасці

яно асацыявалася з мемарыяламі і могілкамі, якія пачалі дамінаваць як над сапраўднымі, так і над уяўнымі краявідамі ў 1920-х і 30-х гадах (Lloyd, 1998: 100-1). Цяжка было б давесці, што ваенныя мемарыялы і могілкі — гэта відавочна патрыятычныя канструкцыі, якія былі прызначаны ўслаўляць галоўную нацыянальную перамогу ды хаваць жахі вайны.

Абсалютны ўзровень ушанавання ахвяраў паказвае, што ўзвышэнне памерлых і праслаўленне вайны з'яўляецца як агідным, так і недарэчным. Памінальныя краявіды Першай сусветнай вайны часта былі ініцыяваныя брытанскім міжваенным рухам за мір, але гэтыя краявіды не былі бясспрэчнымі антываеннымі сцвярджэннямі, свядома распрацаванымі, каб паказаць марнасць і шкоду сучаснай вайны (Heffernan, 1995). Зрух да дэмістыфікацыі гераічнай смерці ў грамадскім ушанаванні суправаджаўся памяншэннем колькасці войскаў у большай частцы заходніх грамадстваў разам з тэхналізацыяй масавай смерці, якая ўжо больш не была працаёмкай.

Жалоба ці меланхолія?

Мы выказалі меркаванне, што мемарыялы зліліся з краявідамі і рытуальнымі дыскурсамі нацыянальнага калектывізму ў складаных працэсах памятання і забывання. Але яны таксама дэманструюць двухсэнсоўнасць і адкрыты для розных значэнняў. Менавіта гэтая няпэўнасць дае магчымасць мабілізаваць працэс памяці на карысць нацыянальнага фармавання, хаця яна таксама можа стаць распачынаннем гвалту з-за невыкупных гістарычных злачынстваў. Мусіць, карысна памятаць адрозненне па Фрэйду паміж жалобай — гэта значыць, дзейнасцю памяці, што робіць магчымай змірэнне са стратай, — і меланхоліяй — калі думкі пастаянна вяртаюцца да страты, якая застаецца істотнай, неадчэпнай і трывалай. Апошняя робіцца метафарай мадэрнасці, у якой генацыд не можа быць пададзены ў рамках традыцыйных гістарычных перспектыв (Freud, 1984). Гэта дапамагае нам зразумець дынаміку грамадскага канфлікту ў посткамуністычным свеце. Смерць і генацыд выклікаюць моцныя водгукі, і вельмі істотна, ці прыме гэта форму змірэння з мінуўшчынай (жалоба), ці форму меланхалічнага заглушэння гора, за якім зноў паўторуцца траўма, якой нельга пазбавіцца.

Мы бачылі, як спосабы, якімі людзі запамінаюць сваю мінуўшчыну, залежаць ад іх адносінаў да свайго грамадства, публічных дыскур-

саў легітымацыі ды іх супярэчнасцяў паміж сабой. Для Олбвакса (*Halbwachs*) памяць была сацыяльнай, таму што яе змест ёсць інтэрсуб'ектыўным (мы памятаем узаемадзейні з іншымі) і яна структураваная вакол цэнтраў, да якіх ідзе сацыяльнае апелыванне (такіх як рытуалы і цырымоніі), і падзяляецца ўсімі: пераказ успамінаў звязаны з высокім узроўнем уплыву (*Paez* і інш., 1997: 153). Гэтыя аўтары, аднак, не звярталіся да калектывных працэсаў *камунікацыі* (*Connerton*, 1989: 10). Льюры (*Lury*, 1998) затым паказвае, як самаідэнтычнасць і памяць вызначаюцца наноў праз маніпуляцыі з асабістымі і публічнымі фатаграфіямі. Але (як таксама заўважае Льюры, 1998: 2) не столькі запомненае, колькі забытае дае ключ для «перайначвання душы». Зноў «запамінанне і забыванне... сплятаюцца ў складанае павуцінне, паколькі прыняцце групы патрабуе адмаўлення іншай» (*Watson*, 1994: 8). У прыватнасці, паняцце траўмы з'явілася кропкай уваходу ў «псіхалогію душы», пры дапамозе якой забытае магло б быць запомненае тэрапеўтычным чынам (*Hacking*, 1994).

Каментуючы тэорыю агрэсіі Фрэйда, Алфорд (*Alford*, 1998: 71 і наступныя старонкі) даводзіць, што «нянавісць з'яўляецца эга-сістэматызуючай. Яна можа вызначаць асобу, звязваючы яе з іншымі, замацоўваць яе ў свеце, які адначасова грае ролю крэпасці... Нянавісць нараджае гісторыю, такую гісторыю, якая вызначае асобу і надае ёй структуру і сэнс». Акрамя таго, «улюбёны пералік панесеных стратаў і помсты ўтварае адзінае найбольш важнае, найбольш зразумелае і трывалае значэнне ідэнтычнасці». Калі гэты аргумент сапраўдны, тады разам з вычварнымі ўзаемадачыненнямі і ветлівасцю цывілізацыя таксама перамяшчае моцныя і хвалючыя эмоцыі ад цэнтра жыцця да яго перыферыі. У гэтым працэсе публічныя рытуалы і сімвалы ўшанавання памяці ўпісваюць калектывную наратывную памяць у гісторыі асобных жыццяў. Наратывны акцэнт на пераемнасці і развіцці дае ў выніку еднасць асобы як аб'екта, што мае доступ да персанальных і калектывных успамінаў. Гэтая сувязь вельмі выразна адчуваецца ў рускай мове паміж словамі *память* (памяць) і *памятник* (помнік), такім чынам звязваючы індывідуальны і калектывны ўзроўні ўшанавання памяці. Быццё членам нацыянальнай супольнасці часта ўключае ў сябе атрыманне ва ўласнасць публічнага, гістарычнага наратыву, што тыпова вызначае ступень адметнасці і свядомасці іншай

нацыі. У сваіх інтэрв'ю з выжыўшымі падчас латвійскіх дэпартацый 1940-х гадоў В'еда Скултанс (*Vieda Skultans*, 1998) выявіла, што рэспандэнты часта не рабілі ніякіх адрозненняў у часе паміж смерцю бліжэйшых сваякоў і гістарычнымі падзеямі — такімі, як, напрыклад, смерць Намійса, латвійскага правадыра XIII стагоддзя, які супрацьстаяў нямецкаму нашэсцю. Асабістыя страты фармуюцца занатаванымі ўспамінамі, узятымі са школьнай гісторыі ці ўрокаў літаратуры, і займаюць месца ў адпаведнасці з імі (*Skultans*, 1998: 18). Акрамя таго, жах не абавязкова знішчае культурныя вартасці. Наадварот, сведкі генацыду кажучь, што яны не могуць апісаць гэты досвед, і, калі яны знаходзяць свой шлях да наратыву, яны больш не прамыя выразнікі мінулага, а для таго, каб рабіць ацэнкі, карыстаюцца культурнымі рэсурсамі (*Skultans*, 1998: 22)⁶.

Значнае адрозненне тут палягае ў спосабе перадачы ўспамінаў і ў распараджэнні імі (як яны супастаўляюцца з мінулым — праз жалобу і працу памяці ці меланхолію). Адною з тэмаў у рамках узнікнення сучасных, посттрадыцыйных светапоглядаў было тое, што Хабермас (*Habermas*, 1989a: 335-7) называе «лінгвістыфікацыяй сакральнага», у якой «заварожваюча-абавязваючая моц свяшчэннага» губляецца з-за разбурэння светапогляду і аргументацыйных функцый мовы. На больш практычным узроўні магчыма, што адкрытая і рэфлексіўная размова дасць магчымасць удзельнікам супрацьстаяць складанасці і няпэўнасці іх ідэнтычнасцяў і гісторый такім чынам, каб аслабіць бурныя эмоцыі і памірыць праціўнікаў. Наадварот, шматлікія грамадскія цырымоніі памінавання блакуюць адкрытае і рэфлексіўнае замірэньне з мінуўшай крыўдай. Дзюркгейм зазначаў, што ступень, на якую свяшчэнныя грамадскія рытуалы наноў умацоўвалі калектыўную салідарнасць з дапамогай цырымоніяў ушанавання, дазваляла ўзнавіць міфічную гісторыю продкаў ды падтрымаць жыццёўстойлівасць перакананняў (*Durkheim*, 1976: 371 і наступныя старонкі). Хтосьці можа палічыць, што сучасныя вартасці адмаўляюць у даверы ідэі жыцця як сістэмы паўтарэння, але на самай справе рытуалы ўшанавання залежаць ад каляндарнага часу, што робіць мажлівым сутыкненне свецкага часу з

сакральным паўтарэннем, адзначаным гадавінамі (*Konnerton*, 1989: 64). Больш за тое, святасць публічнага ўшанавання памяці (такога як парады ў памятную дату) залежыць ад рытуалізаванай мовы, у якой стылізаваная і стандартызаваная чарговасць прамоў супярэчыць лінгвістыфікацыі сакральнага. Памінальныя прамовы не дапускаюць аніякіх пыталнікаў, бо іх сэнс ёсць заўсёды закладзены ў кананічныя адзначныя формы (напрыклад, клятвы, малітвы, малебны і літургіі), якія фармуюць адносіны і эмоцыі. Напрыклад, словы «яны не састарэюць, тым часам як мы, тыя, што засталіся, старэем» не дапускаюць дыскусійных пытанняў. Слухачоў не заклікаюць паразважаць пра выгоды несьмяротнасці ў коле ўяўнай нацыянальнай супольнасці, сфармаванай за кошт заўчаснай смерці на полі бітвы. Асаблівы тып прамоваў падчас памінальных і іншых публічных рытуалаў з'яўляецца значным таму, што такім чынам блакуюцца магчымасці рэфлексіўнага вывучэння і супастаўлення ідэнтычнасцяў.

Асаблівым і вельмі важным аспектам публічнага ўшанавання памяці з'яўляецца тое, што Дзюркгейм (*Durkheim*, 1976: 404 і наступныя старонкі) назваў «жалобным святкаваннем», то бок рытуалам ачышчэння (збаўлення, выратавання), які злучае жалобу і меланхолію з ахвяраваннем і насіллем, апраўдваючы Алфордавы «любоўны пералік перажытых стратаў і помсты». Ёх прызначэнне — параджаць гнеў і патрэбу адпомсціць за памерлых ды пазбавіцца калектыўнага болю, што выяўляецца ў рэальнай ці рытуальнай жорсткасці. Ахвяры шукаюцца па-за групай, асабліва сярод сталых меншасцяў, «не абароненых пачуццём спагады», а жанчыны часцей, чым мужчыны, выступаюць у якасці аб'ектаў самых жорсткіх рытуалаў жалобы або ахвярапрынашэння. Кантэкстам для ачышчальных рытуалаў часта служыць сацыяльны крызіс ды ўціск. Удзельнікі ўяўляюць, што звонку дзейнічаюць злачынцы, чью варожасць можна ўціхамірыць толькі пакутамі. Такім чынам, збавіцельныя рытуалы ўключаюць жалобу, пост і плач з абавязкам сячы ці рваць адзенне і цела, каб аднавіць той стан яднання ў групе, які папярэднічаў няшчасцю. Чым больш закранутыя калектыўныя пачуцці, мяркуюе Дзюркгейм, тым больш жорсткі мы маем адказ.

⁶ Таксама як і Халакост цыганоў, папярэдне «забыты» еўрапейскай гісторыяй, — гэта прадмет для ўспамінаў і пошуку дакументальных сведчанняў выжыўшых. Гл.: *Kapralski (1997, 2001), Kenrick (1995), Sonneman (2002), Acton (2002)*.

Памяць пра Косава поле

Мы назіраем нешта падобнае ў мабілізацыі сербскіх нацыянальных міфаў напрыканцы 1980-х гг. Насуперак намаганням да- і пасляваеннай Югаславіі сфармаваць адзіную федэральную дзяржаву, нацыянальныя контрпамяці падтрымлівалі ў народнай свядомасці жыццё старых крыўдаў, якія былі ўзмоцнены досведам вайны і акупацыі. У сваіх нататках аб падарожжах па даваеннай Югаславіі Рэбэка Уэст цытуе свайго сербскага гіда па «Старой Сербіі» (Косава) у 1930-х:

Мы прыпынімся ў Граханіцы, царква, пра якую я казаў табе, на краю Косавага поля, але я не думаю, што ты зразумееш гэта, бо гэта вельмі асабістае для нас, сербаў, і гэта тое, што вы, замежнікі, ніколі не здолееце ўлавіць. Гэта занадта цяжка для цябе, мы занадта грубыя і занадта глыбокія для тваёй гладкасці і тваёй абмежаванасці (West, 1982: 835).

Нацыянальная ідэнтычнасць не толькі публічная (яна падзяляецца і ўзмацняецца публічнай дэманстрацыяй і прыгадваем), але і прыватная для супольнасці тых, што падзяляе адну гістарычную памяць. «Грубасць» (сербская «*surovost*», асацыятыўна блізкая да «рэзкасці» і «жорсткасці») супрацьпастаўляецца касмапалітычнай павярхоўнасці тых, хто ніколі не зможа ўдзельнічаць у этнічна-культурнай супольнасці. Калі нованароджанага вітаюць «Дзень добры, маленькі мсцівец Косава» (Kaplan, 1993: 38), то ён нараджаецца з цяжарам невычарпальнага жадання да помсты.

З 1987 г. на працягу двух гадоў Слабадан Мілошавіч правёў добра спланаваную кампанію нацыяналістычнай істэрыі, сканцэнтраваную на Косаве, якая паслядоўна пашыралася, каб выклікаць у фантазіі сербаў вобраз драпежнага альянсу албанцаў, славенцаў і харватаў. Мілошавіч зрабіў шасцісотгадовы юбілей бітвы на Косавым полі ў чэрвені 1989 г. асяродкам «антыбюракратычнай рэвалюцыі», каб ссунуць палітычных апанентаў сербскай кіраўнічай партыі (асабліва Івана Стамболіца, які быў, дарэчы, забіты ў 2000 г.). Прамова Мілошавіча ў чэрвені 1989 г. пашырыла «гераізм» 1389 г. за кошт тэмы здрады і недахопу адзінства, звязваючы гістарычную паразу ў Косаве, герман-

скую акупацыю падчас Другой сусветнай вайны і сербскую слабасць у Югаслаўскай федэрацыі. Цяпер ён заявіў, што Сербія стала ахвярай албанскіх «фашыстаў і сепаратыстаў», якія пагражаюць сербскай нацыі «генацыдам». Прырода дадзенай пагрозы раскрывалася ў Сербскім мемарандуме 1986 г., падпісаным 212 навукоўцамі і прадстаўнікамі творчай інтэлігенцыі, у якім выказвалася незадаволенасць, што албанцы ў Косаве праводзілі палітыку «генацыду» супраць сербаў. Пагроза «генацыду» насіла дэмаграфічны характар — гаварылася, што прапорцыя сербаў у адносінах да албанцаў хутка падае: з 23 і 67 % у 1961 г. да 90 і 10 % у 1991 г. адпаведна. Пагроза «генацыду» мабілізавала культурную памяць пра сербскія «ахвяраванні» ў мінулым (Ramet, 1991: 185).

Класічны ачышчальны рытуал сігналізаваў эскалацыю нацыянальнай мабілізацыі перад грамадзянскай вайной. Гэта было сербскае ўшанаванне памяці бітвы на Косавым полі (Полі чорных птушак), якая адбылася ў 1389 г. і дзе апошні сербскі князь Лазар быў разбіты турэцкім султанам Муратам. Тое, што гэтая параза святкуецца ў сербскім нацыянальным наратыве як «святое і высакароднае ахвяраванне», дэманструе важную рысу нацыянальнай міфалогіі: паразы, дзякуючы іх афектыўнай і ахвяравальнай моцы, могуць займаць больш цэнтральнае месца, чым «сфальшаваныя перамогі і выдуманая мінулае» стандартнай нацыянальнай рыторыкі (Anderson, 1993). У сербскай легендзе ахвяраванне Лазара, які (згодна з сербскай паэмай) «выбраў царства нябеснае», было таксама ахвяраванне дзеля хрысціянскай Еўропы, якое выратавала Італію і Германію. Тое стала краевугольным каменем для сучаснай сербскай нацыянальнай міфалогіі. Паўстанне пачатку XIX стагоддзя было прадстаўлена як працяг сербскай барацьбы супраць асманаў канца XIV ст. Дзякуючы гэтым паэмам і песням сучасная Сербія заявіла аб сваёй прэтэнзіі на сувязь з рамантызаваным мінулым як сродкам падмацавання сваіх правоў на спрэчную тэрыторыю.

Большасць песняў утрымлівала моцныя маральныя пасланні (Glenny, 1991: 11-12). Пакутніцтва зрабілася адной з тэмаў сербскай прапаганды, а «Сербскае сеціва» (інтэрнэт-сайт, які падтрымліваў сербскі ўрад) заяўляла, што няслушна гаварыць, быццам параза ў Косаве перашкодзіла Сербіі стаць вялікай нацыяй. Наадварот: «Яна [параза] зрабіла нас вялікай нацыяй. Гэта нашая Галгофа; але гэта адначасова і нашае ўвас-

крэсенне»⁷. Як ужо напісана вышэй, Мілошавіч зрабіў шасцісотгоддзе Бітвы на Косавым полі ў чэрвені 1989 г. фокусам сваёй «антыбюракратычнай рэвалюцыі». Дэманстрацыі былі арганізаваны па ўсёй Сербіі, Косаве і Ваяводзіне, якія знаходзіліся на парозе вайны. «Труна» (з парэшткамі, як сцвярджалася, Лазара), за якой ішоў велізарны натоўп галосных плакальшчыкаў, апанутых у жалобны строй, была правезеная праз кожную вёску ў Сербіі. Сербскія нацыяналісты называлі аўтаномную правінцыю Косава, з большасцю албанска-ісламскага насельніцтва, «сэрцам нашай нацыі». У нізіне Газіместана помнік Лазару выражае мсцівую роспач:

Усялякі серб або хто нарадзіўся ў Сербіі

І хто не ідзе на Косава поле, каб біцца супраць туркаў,

Няхай не мае ў нашчадках ні дзяўчынак, ні хлопчыкаў,

Няхай не мае ўраджаю.

У сучасным нацыяналістычным сімвалізме «албанцы» ў Косаве і іншыя ісламскія меншасці ва ўсёй былой Югаславіі, асабліва ў Босніі, замяняюць «туркаў». У абодвух, сербскім і харвацкім, уяўленнях грамадзянская вайна была паўторам старажытных канфліктаў Захаду і Усходу, Еўропы і Азіі, «цывілізацыі» і «варварства».

Юбілейныя ўшанаванні памяці выклікалі паўстанне супраць Югаслаўскай федэрацыі, бо нацыяналістычны ўціск пракаціўся па ўсёй краіне. Афект, закадзіраваны ў памяці аб Лазары, ажывіў дыскурсы гвалтоўнага канфлікту. Падчас вайны ў Косаве ў пачатку 1999 г. «Сербскі дэмакратычны рух» (нацыяналістычны і блізкі да праваслаўнай царквы) заявіў:

Мы сербы — годны народ, які зазнаў выпрабаванні на працягу сваёй гісторыі — і дасюль яшчэ наша родная зямля пакутуе ў агоніі вайны. Мы адказваем з годнасцю і мужнасцю. Мы больш не хочам гэтага... Гэта важнае ахвяраванне. Перад бітвай у Косава князь Лазар гаварыў сваім доблесным рыцарам, што

лепш загінуць як герой, чым жыць пад варожым прыгнётам. Больш чым калі мы павінны захаваць дарэгое нам Косава, каб увесць свет убачыў, каб тое стала заповітам мужнасці нашага народа (Serbia Informational News, 1 сакавіка 1999 г.).

Гэтая і падобныя заявы дапамаглі зразумець значэнне пэўнай палітыкі памяці ў Югаслаўскай федэрацыі, у якой Другая сусветная вайна «запомнілася» праз адукацыю і афіцыйны дыскурс як нацыянальная вызваленчая вайна — класавая, а не этнічная і нацыянальная, барацьба (Hoerken, 1999). Мова сацыялізму не дазволіла ні адкрытага абмеркавання, ні неабмежаванай дыскусіі на тэму югаслаўскай гісторыі. З крахам федэрацыі партыя згубіла кантроль над памяццю, і сакрэтныя гісторыі траўмы і этнічнай нянавісці былі раскрыты. Тое суправаджалася працэсам «падліку загінуўшых» з усіх бакоў канфлікту напярэдадні грамадзянскай вайны. Гісторыя нямецкай акупацыі і канфлікты паміж харвацкімі ўсташамі і чэткамі (сербскімі партызанамі) пакінулі ўспаміны пра масавыя забойствы, якія старанна замоўчваліся. Канец федэральнага і камуністычнага праўлення суправаджаўся раскрыццём схаваных і прыхаваных злачынстваў, што скончылася новым памінальным пахаваннем, якое стала «галоўным момантам пераходу рытуальнага дзейства ў палітычнае» (Hayden, 1994: 172). Кожны ўдзельнік грамадзянскай вайны мог мабілізаваць незагойную рану замоўчаных успамінаў. Камуністы былі масавымі забойцамі (усташаў і чэткаў); харвацкая (фашысцкая) дзяржава 1941—1945-х гг. была забойцай сербаў; мусульмане былі калабарантамі нацысцкага генацыду; у той час як новая харвацкая дзяржава на чале з Туджманам прымяшала маштабы ўсташскага генацыду, такім чынам правакуючы яшчэ большае развярджанне траўмы. Усе калектыўныя ўдзельнікі ўяўлялі сябе ахвярамі неадпомшчаных гістарычных злачынстваў, каторыя могуць быць загладжаныя толькі знішчэннем ворага.

Наступны канфлікт набыў памеры, якія Рэнэ Жырд (Girard, 1977) называе «інфекцыя на-

⁷ «Невыказальнасць» успамінаў канцэнтрацыйных лагераў часта адзначалася. Шмат хто выказаў расчараванне ў спробах артыкуляцыі сваіх успамінаў, аднак недахоп гатовых сродкаў выражэння, поўнасцю адпаведных досведу, адказвае на звычайна прынятае меркаванне (Langer, 1991). Недахоп нарativity звязаны з тым, што Халакост часта апісваецца як непрадставімы ў памяці, недасягальны ў гісторыях жыцця, убудаваных у традыцыйныя практыкі, вытлумачаныя і санкцыянаваныя грамадствам (Turner, 1996).

сілля», які быў знішчальны і патэнцыйна неабмежаваны. Гэта вынікае, на яго погляд, з нявырашанага першаснага канфлікту. Міметычнае жаданне авалодаць цэласнасцю іншага (якое лічылася недахопам ці дасканаласцю самога сябе) вядзе да міжусобіцы паміж несумяшчальнымі супернікамі. Шляхам выкарыстання Іншага адначасова як мадэлі і як перашкоды яны фармуюць «пары гвалту», зачынення ва ўзаемным разладзе. Пары гвалту характарызуюцца несуднаснымі ідэнтычнасцямі — быць X значыць баяцца Y, быць Y значыць баяцца X — зачынення ў разладзе, у якім прыняцце аднаго патрабуе выключэння другога. Гэта часова вырашаецца пры дапамозе ахвяравання, калі патэнцыйныя пары насілля выпускаюць міметычна вырацаванае насілле на выпадковую і нявінную ахвяру, якую яны робяць ахвярным казлом шляхам прыпісвання ахвяры насілля, якое яны толькі што ўчынілі. Механізм з ахвярным казлом стварае ўнутры/па-за групавыя адрозненні, якія падтрымліваюць структуру супольнасці і яе знітаванасць. Гэтае ахвярнае выключэнне з'яўляецца асновай для ўсялякага сацыяльнага парадку і рытуалу, праз якія супольнасці атрымліваюць кантроль над сваім насіллем. Міфы змацоўваюць супольнасці і сімвалічна выпускаюць гнеў, пры гэтым ілжыва малюючы сапраўднае ахвяраванне-забойства. Аднак крызіс у сацыяльным парадку, ахвярны крызіс, можа вызваліць гвалтоўныя жарсці, якія ўжо былі аднойчы ўтаймаваныя.

Гэта не месца для дэталёвай праверкі тэорыі, якая залежыць ад свайго роду дзюркгеймаўскага перапісвання гегелеўскай дыялектыкі «гаспадар-раб» і робіць занадта ўсюдыісным патрабаванне растлумачыць спецыфічныя сацыяльныя канфлікты. Аднак яно можа прасвятліць дынаміку глыбокіх і цяжка пераадолюемых нацыянальных канфліктаў, у якіх абодва бакі патрабуюць эксклюзіўныя правы на адзін і той жа сацыяльны і тэрытарыяльны абшар. Адзін выключае аднаго, але абодва падзяляюць адну і тую ж прастору, і ім наканавана лёсам быць ворагамі, пакуль не будзе зламана спружына «інфекцыі насілля». У югаслаўскім выпадку шматлікія

канкуруючыя нацыянальныя ідэнтычнасці ўступілі ў барацьбу вакол несуднасных жаданняў мець радзіму. У траістым патэрне меншыні змагаліся з тытульнай нацыяй за родную зямлю, якая была мэтай для кожнага. Сербская Краіна, якая імкнулася да інкарпарацыі ў сербскую радзіму, аказвала супраціў харвацкаму нацыяналізацыйнаму імпульсу, у той час як Мілошавіч настойваў, што Харватыя можа стаць незалежнай толькі без Сербскай Краіны. У Косаве сербская меншыня з падтрымкай сербскай арміі супрацьстаяла незалежнасці і жаданню адзінства з албанскай радзімай. Канфлікт у Босніі быў асабліва знішчальным, бо гэта была бойка некалькіх параў — сербы-харваты, мусульмане-сербы, мусульмане-харваты (*Brubaker, 1995*), кожны з каторых змагаўся за несуднасныя абшары.

Наш вывад палягае ў тым, што, каб разумець гэты і падобныя этнічныя канфлікты, мы павінны разумець працэсы канструявання і мабілізацыі калектыўнай памяці. Канфлікт у Косаве адбываўся ў краявідзе святой зямлі, якая была аб'ектам узаемна выключных жаданняў са спасылкай на гістарычныя злачынствы. Абодва бакі легітымавалі знішчальныя жаданні, спасылаючыся на гістарычныя ўспаміны. Косава было адначасова духоўным домам для сербскай праваслаўнай царквы, вызначаным святымі месцамі, манастырамі і гвалтоўнымі высяленнямі спачатку пасля паразы князя Лазара і потым пад кіраўніцтвам патрыярха Арсенія III Карнаевіца ў 1690 г. У той час як албанцы, якія колькасна дамінавалі ў краі стагоддзямі, перыядычна становіліся аб'ектам сербскага генацыду. «Этнічная чыстка» не новая для гэтых краявідаў. З абодвух бакоў ушанаванні памяці і рытуалы дэманструюць улюбёны падлік нанесеных шкодаў і прычыненай помсты. Рэзні і выгнанні косаўскіх албанцаў сербамі ў 1999 г. мелі шмат прэцэдэнтаў, такіх як выгнанне албанцаў падчас другой сербска-асманскай вайны (1877—1878 гг.)⁸.

Меланхолія і журба, значыць, маюць вялікае значэнне, бо яны будуць аснову для жадання справядлівасці праз помсту. Журба і страты могуць адыграць значную ролю ў дыскурсах, якія

⁸ Інструкцыя, дадзеная сербскім салдатам, патрабавала: «Чым меней албанцаў і туркаў застаецца сярод нас, тым большы твой унёсак у гонар краіны» («The fewer Albanians and Turks remain with us, the greater will be your contribution to the country»). Рэалізацыя гэтых інструкцый на практыцы мела падобныя вынікі. Згодна з адным са сведкаў: «узмімку 1877—78 гг., вельмі халодную і снежную, я бачыў дрэнна апранутых і босых людзей, што пакінулі свае цёплыя і заможныя дамы... На шляху ад Грделіцы (Grdelica) да Враны (Vranje), увесь шлях да Куманова (Kumanova), па абодвух баках дарогі можна было ўбачыць трупы дзяцей і старых, што памерлі на марозе...» (*Institute of History, 1998: 6*).

аўтарызуюць гвалтоўныя дзеянні. Незагойная рана не дазваляе суіснавання і прымірэння і захоўвае назаўсёды стэрэатыпныя паўтарэнні думкі і паводзінаў. Далей дзяржаўны кантроль і санкцыянаванне рытуалаў памінання будзе як перашкаджаць адкрытай канфрантацыі з мінулым, так і падтрымліваць фармаванне контрпамяці, якія праўдападобна не будуць разважліва даследаваныя. У такім выпадку канфлікты робяцца цяжкавылечнымі і знішчальнае насілле вынікае з антаганізму «сябра-вораг», у якім сама прысутнасць Іншага ўжо ўяўляе пагрозу для кожнага.

Тым не менш, мы павінны заўважыць, што паводле Дзюркгейма і Жырара ачышчальныя абрады і міметычныя ахвярапрынашэнні павінны праводзіцца, каб *утрымліваць* і абмяжоўваць гвалт. Але яны не абавязкова так спрацоўваюць; наадварот, яны могуць дзейнічаць як каталізатары і аўтарызацыі для наступнага насілля. У прыведзеных вышэй прыкладах збавіцельна-ахвяравальныя рытуалы былі прэлюдыяй да насілля, у якім патанула грамадства. Далей, нягледзячы на тое, што сімвалічны выпуск насілля можа расейваць рэальнае насілле, мяжа паміж сімвалічным і рэальным хістка і ва ўмовах крызісу першае можа перарасці ў другое⁹. Але незалежна ад таго, ці насілле сімвалічна здымаецца (і такім чынам стрымліваецца), ці яно рэальнае, гэта мае велізарную важнасць, і мы павінны ведаць, як пераступіць гэтую лінію. Замест таго, каб утрымліваць насілле, віды рытуальнай памяці, якія тут абмяркоўваюцца, параджаюць нестабільны працэс фармавання нацыянальнай ідэнтычнасці, які патрабуе працяглага зацвярджэння. Нацыянальная ідэнтычнасць не зафіксаваная і не стабільная, а хістка гібрид канфліктуючых цягаў, бо «абрыўкі, абрэзкі і шматкі» штодзённага жыцця павінны быць неаднакроць ператвораны ў знакі нацыянальнай культуры» (*Bhabha*, 1995: 297). Падтрыманне асабістага наратыву, які ілюструе і зацвярджае калектыўную памяць, пастаянна падаўляе безнадзейна шматстайную прыроду мадэрновых ідэнтычнасцяў. Чым больш падтрыманне унісоннага «Я» знаходзіцца пад пагрозай прысутнасці канкуруючай ідэнтычнасці, тым больш верагодна, што ўнутраныя канфлікты прымуць форму паранаідальных праекцыяў.

Посткамунізм і калектыўная памяць

Нацыянальныя памяці — гэта не толькі сховішчы, што належаць акрэсленым і стабільным групам. Хутчэй, яны хістка і сканструяваны як гібрид канфліктуючых памкненняў, якія ў дадзены момант сабраныя ў наратывы «нацыянальнасці». Спраба падтрымліваць асабісты наратывы, які ілюструе і зацвярджае калектыўную памяць, пастаянна падаўляе невыпраўна многасную прыроду мадэрновых ідэнтычнасцяў. Крыніцы мадэрновай «ідэнтычнасці» палягаюць у шматлікіх гісторыях, медыях і архівах, якія падвяргаюцца рэвізіі, мабілізацыі і рэкамбінацыі адпаведна сучасным культурным зменам і палітыцы. У архівах, што размяшчаюцца ў сеціве, лінейнасць тэксту і наратывыя памяць даюць мажлівасць існавання нелінейнасці ў віртуальным часе, прапануючы мноства ўзроўняў і ўваходаў, адначасовую прысутнасць і віртуальны «досвед». Публічная прырода архіваў змяняецца разам з размнажэннем заснаваных у інтэрнэце архіваў, якія могуць быць індывідуальна прысвоеныя і ўжытыя. Такім чынам, ідэя Сміта аб устойлівай прыродзе нацыянальных ідэнтычнасцяў, якая выкарыстоўвалася для працы з іх культурнай прыярытэтнасцю і глыбінёй, мажліва, састарэла. У культуры «бяздоннасці» і электронных рэсурсаў «памяці» і ідэнтычнасці могуць быць індывідуальна сканструяваныя і прысвоеныя ў рамках шматлікіх сістэм інтэрпрэтацыяў. На гэтым фоне нестабільнасці і рэканструкцыі нацыяналізм — гэта алегорыя нерашучасці, гэта праява страху перад недаўгавечнай прыродай нацыі (*Kosker*, 1994).

Умовы посткамунізму павялічваюць нестабільнасць; для яго характэрныя шматлікія формы сацыяльнай ідэнтыфікацыі і перагляду мінулага, якое часта было аб'ектам афіцыйнага кантролю. У прыватнасці, калектыўная памяць траўмы, падлік загінуўшых і канструяванне наратывнай супольнасці з загінуўшымі могуць надаць калектыўнай памяці пафас, які пры пэўных абставінах легітымнае збавіцельнае гвалт. Сербская сітуацыя дэманструе патэнцыял для канфлікту з выкарыстаннем насілля, якім валодае мабілі-

⁹ Больш далёкі прыклад гэтага — пасхальныя рытуалы сярэднявечча, якія часта выліваліся ў антысміцкія пагромы. Хаця пасхальныя жарсці — гэта рэпрэзентацыя ахвярнасці, пафас актывізаваў ініцыяцыю сапраўдных забойстваў у «помсту». Гл., напрыклад, *Wistrich* (1992).

зацыя культурных памяцёў, дзе існуе хутчэй аб'ект меланхалічнай журбы, а не памяць-праца. Розныя бакі югаслаўскай грамадзянскай вайны мабілізавалі падтрымку дыяспараў у значнай ступені праз Інтэрнэт¹⁰. Значыць, важным фактарам у аўтарызацыі насілля з'яўляецца даступнасць моваў рацыяналізацыі і легітымацыі, якія выклікаюць эфектыўна заражаны пафас калектыўнай страты. Ёх можна ўпісаць у культурныя ўспаміны пры дапамозе рытуалаў і, такім чынам, не адкрываць іх для разважлівага даследавання. У адказ на сацыяльны стрэс, такі як дзяржаўная няўдача, ачышчальныя рытуалы згладжваюць успаміны аб калектыўнай несправядлівасці. Яны маюць патэнцыял, каб распачаць працэс «дысідэнтыфікацыі» паміж этнічнымі групамі (напрыклад, сербамі і албанцамі), якія стымуляваўся кампаніямі, накіраванымі на ўзмацненне ідэнтыфікацыі сярод насельніцтва. Вынікаючы «дэцывілізуючы» працэс нараджае грамадства, якое падзяляецца на тэрыторыі, дзе «мірнае» штодзённае жыццё працягваецца, і тэрыторыі, такія як канцлагеры або ўся тэрыторыя Косава, дзе супраць пэўных групаў выкарыстоўваецца надзвычайнае насілле. Відавочна, сітуацыя абяцае быць яшчэ больш вострай, калі будуць існаваць непасрэдныя мнеманічныя канфлікты паміж падобнымі ўдзельнікамі, канкуруючымі за ідэнтычны аб'ект, такі як нацыянальная радзіма. Гэта крайнія выпадкі звычайнага працэсу ўшанавання памяці і фармавання ідэнтычнасці. Аднак у той жа час «памяць» робіцца менш «афіцыйнай» і менш санкцыянаванай публічна, а таксама ўсё больш канструяванай і ўжыванай індывідуальна. Адным з наступстваў гэта

тага з'яўляецца разлучэнне ідэнтычнасці і мясцовасці, бо дыяспарныя суполкі падтрымліваюць «прыналежнасць» праз глабальную сістэму камунікацыі. У посткамунізме маюць месца рытарычныя бітвы за валоданне рэпрэзентацыямі і ўшанаваннямі памяці, якія адносяцца да больш шырокіх пытанняў. Важным сярод гэтага з'яўляецца спосаб, якім гераічныя формы ўшанавання памяці, звязаныя з высокай мадэрнасцю, усё часцей падрываюцца больш невыразнымі мемарыяламі і рытуаламі жалобы. Постмадэрновыя і індывідуалізаваныя формы ўшанавання памяці менш стабільныя і больш дыскусійныя, бо носьбіты ўшанавання больш разнастайныя — нароўні з публічнымі памінальнымі месцамі існуюць прыватызаваныя і віртуальныя формы памяці і яе ўшанавання. Вызначальным пытаннем для фармавання грамадзянскіх супольнасцяў, здольных вучыцца разнастайнасці і апасродкаваць яе, з'яўляецца яе камунікатыўная структура. Набудзе гэта форму чараў закрытай квазісвяшчэннай мовы або форму камунікатыўных супольнасцяў, здольных падвргаць ідэнтычнасці і гісторыі рэфлексіўнаму даследаванню, — тое будзе мець вырашальныя наступствы для фармавання гвалтоўных апазіцыяў.

Пераклад Сяргея Варанкевіча і Настасці Гвоздзевай наводле:

William Outhwaite and Larry Ray. Modernity, Memory and Post communism// Social Theory and Postcommunism, Blackwell Publishing Ltd, 2005, pp. 176—197.

Друкуецца з ласкавае згоды аўтараў.

Літаратура

1. Alford, C. F. (1998), Freud and violence. In A. Elliott (ed.), Freud 2000, Cambridge: Polity Press, pp. 61—87.
2. Anderson, B. (1993), Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso.
3. Bakhtin, M. (1981), Forms of time and the chronotype in the novel. In M. Hoiquist (ed.), The Dialogic Imagination, Austin: University of Texas Press.
4. Baron, N. (1997), Perestroika, politicians and Pandora's box: the collective memory of Stalinism during Soviet reform, European Review of History, 97, 4: 73—91.
5. Baron, N. (1997), Perestroika, politicians and Pandora's box: the collective memory of Stalinism during Soviet reform, European Review of History, 97, 4: 73—91.
6. Bauman, Z. (1999), Modernity and the Holocaust, Cambridge: Polity Press.
7. Beck, U. (1997), The Reinvention of Politics, Cambridge: Polity Press. Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. (1995), The Normal Chaos of Love, Cambridge: Polity Press.
8. Benjamin, W. (1979), The story teller. In Illuminations, London: Fontana.
9. Bhabha, H. (1995), DissemiNation: time, narrative and the margins of the modern nation. In H. Bhabha (ed.), Nation and Narration, London: Routledge, pp. 219—322.
9. Bogorov, V. (2002), In the Temple of Sacred Motherland: Representations of National Identity in the Soviet and Russian

¹⁰ Для іншага боку гл.: Srpska Mreza <http://www.srpska-mreza.com/> і <http://www.kosova.com>.

- WWII Memorials. Available at <<http://www.dartmouth.edu/cnr/groups/geographiesgroup...papers/finalpapers/Bogorovo2.pdf>>.
10. Brubaker, R. (1995), National minorities, nationalizing states and external national homelands in the New Europe, *Daedalus* (Spring): 107—32.
 11. Connerton, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
 12. De Swaan, A. (2001), *Human Societies: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.
 13. Deutsch, K. (1961), Social mobilization and political development, *American Political Science Review*, 55: 493—514.
 14. Dunning, E. G. and Hopper, E. I. (1966), Industrialization and the problem of convergence: a critical note, *Sociological Review*, 14, 2: 163—86
 15. Durkheim, E. (1969), *Individualism and the intellectuals*, *Political Studies*, 17: 14—30.
 16. Durkheim, E. (1976), *Elementary Forms of the Religious Life*, London: Allen and Unwin.
 17. Elias, N. (1994), *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.
 18. Elias, N. (1996), *The Germans*, Oxford: Polity Press.
 19. Featherstone, M. (2000), Archiving cultures, *British Journal of Sociology*, 51, 1: 161—84.
 20. Forest, B. and Johnson, J. (2002), Unraveling the threads of history: Soviet-era monuments and post-Soviet national identity in Moscow, *Annals of the Association of American Geographers*, 92, 3: 524—47.
 21. Freud, S. (1984), Mourning and melancholia [1915]. In *Pelican Freud Library*, vol. 11, Harmondsworth: Penguin Books.
 22. Gergen, K. (1994), Mind, text and society. In U. Neisser and R. Fivush (eds.), *The Remembering Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
 23. Gillis, J. R. (1994), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
 24. Girard, R. (1977), *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 25. Glenny, M. (1999), *The Balkans*, London: Granta Books.
 26. Habermas, J. (1989a), *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Cambridge: Polity Press.
 27. Hacking, I. (1994), Memoropolitics and the soul, *History of the Human Sciences*, 7, 2: 29—53.
 28. Halbwachs, M. (1992), *On Collective Memory*, ed. L. Coser, Chicago: Chicago University Press.
 29. Hallam, E. and Hockey, J. (2001), Death, Memory and Material Culture, Oxford: Berg.
 30. Hayden, P. M. (1994), Recounting the dead. In Watson (ed.), *Memory, History and Opposition*, pp. 167—84.
 31. Hefferman, M. (1995), For ever England: the Western Front and the politics of remembrance in Britain, *Ecumene*, 2, 3: 293—323.
 32. Hunt, L. (1990), The sacred and the French Revolution. In J. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
 33. Jacoby, R. (1975), *Social Amnesia*, Boston, MA: Beacon Press.
 34. Kaplan, R. (1993), *Balkan Ghosts*, London: Macmillan.
 35. Kapralski, S. (2001), Battlefields of memory: landscape and identity in Polish—Jewish relations, *History and Memory*, 13, 2: 35—58.
 36. Kapralski, S. (1997), Identity building and the Holocaust: Roma political nationalism, *Nationalities Papers*, 25, 2: 269—83.
 37. King, C. (2000), Post-postcommunism: transition, comparison, and the end of «eastern Europe», *World Politics*, 53, 1: 143—72.
 38. Klein, E. (2001), *The Battle for Auschwitz: Catholic—Jewish Relations under Strain*, London: Vallentine Mitchell.
 39. Koselleck, R. K. (1985), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MA: MIT Press.
 40. Laqueur, T. W. (1994), Memory and naming in the Great War. In Gillis, *Commemorations*, pp. 150—76.
 41. Lash, S. (1999), *Another Modernity*, Cambridge: Polity Press.
 42. Lloyd, D. (1998), *Battlefield Tourism: Pilgrimage and Commemoration of the Great War in Britain, Australia and Canada, 1919—1939*, Oxford: Berg.
 43. Lowenthal, D. (1979), Age and artefact: dilemmas of appreciation. In D. W. Meinig, *The Interpretation of Ordinary Landscapes*, Oxford: Oxford University Press.
 44. Mennell, S. (1995), Civilisation and decivilisation, civil society and violence, *Irish Journal of Sociology*, 5: 1—21.
 45. Mestrovic, S. G. (1994), *The Balkanization of the West: The Confluence of Post-modernism and Postcommunism*, London: Routledge.
 46. Misztal, B. (2003), *Theories of Social Remembering*, Maidenhead: Open University Press.
 47. Misztal, B. (2003), *Theories of Social Remembering*, Maidenhead: Open University Press.
 48. Murer, J. (2002), The clash within: intrapsychically created enemies and their roles in ethnonationalist conflict. In Worcester et al., *Violence and Politics*, pp. 209—25.
 49. Ozouf, M. (1988), *Festivals of the French Revolution*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 50. Paez, D., Basabe, N., and Gonzalez, J. L. (1997), Social processes and collective memory. In J. Penebaker, D. Pacz, and B. Rime, *Collective Memory of Political Events*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
 51. Prager, J. (1998), *Presenting the Past*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 52. Ramet, S. P. (1991), *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Making of the Great Transformation*, London: Duke University Press.
 53. Ray, L. J. (1999b), «Fundamentalism», modernity and the new Jacobins, *Economy and Society*, 28, 2: 198—221.
 54. Schwartz, J. A. (1982), The social control of commemoration: a study in collective memory, *Social Forces*, 61, 2.
 55. Skultans, V. (1998), *Testament of Lives: Narrative and Memory in post-Soviet Latvia*, London: Routledge.
 56. Smith, A. (1997), Towards a global culture? In M. Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage, pp. 171—91.
 57. Smith, K. E. (1996), *Remembering Stalin's Victims: Popular Memory and the End of the USSR*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
 58. Thompson, E. (1967), *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.
 59. Virilio, P. and Lotringer, S. (1983), *Pure War*, New York: Semiotexte.
 60. Walby, S. (2003), The myth of the nation-state: theorizing society and politics in a global era, *Sociology*, 37, 3: 529—46.
 61. Watson, C. W. (2000), *Multiculturalism*, Buckingham: Open University Press.
 62. Watson, R. (ed.) (1994a), *Memory, History and Opposition under State Socialism*, Santa Fe: Schools of American Research Press.
 63. West, R. (1982), *Black Lamb and Grey Falcon*, London: Macmillan.
 64. Winter, J. (1999), Forms of kinship and remembrance in the aftermath of the Great War. In J. Winter and E. Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.