

Сергей УШАКИН

**ВМЕСТО УТРАТЫ:
МАТЕРИАЛИЗАЦИЯ ПАМЯТИ
И ГЕРМЕНЕВТИКА БОЛИ
В ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ РОССИИ***

Прискорбно, но память – это единственный доступный нам способ отношений с умершими.

Сюзан Зонтаг¹

Осенью 2001 г., во время полевого исследования в Барнауле, я взял интервью у Светланы Павлюковой, бессменной руководительницы и основательницы Алтайского комитета солдатских матерей. Во время беседы мать Героя Советского Союза, погибшего в Афганистане в 1988 г. “при исполнении воинского долга”,

* Исследование проведено при поддержке Совета по исследованиям в области общественных наук (International Dissertation and Research Fellowship, Dissertation Write-up Fellowship) и Колумбийского университета (Columbia University Dissertation Traveling Grant).

¹ Susan Sontag. *Regarding the Pain of Others*. New York, 2003. P. 115.

суммировала основное направление деятельности в Алтайском Комитете солдатских матерей следующим образом:

...я всегда говорю и всем, и везде, что пока есть память о наших сыновьях, они, можно считать, что живы. Как только память будет забыта, все, – значит, они погибли на самом деле. А на сегодня есть кто-то, кто помнит и продолжает их дело. И моя жизнь была посвящена этому... и вот, [ветераны-афганцы] меня зовут “мама Света”, и я горжусь этим. И считаю, ну, что жизнь моя не зря прожита.²

Несмотря на всю предсказуемость подобной риторики, акцент на памяти и семейных связях в работе Комитета солдатских матерей (далее – КСМ) довольно нетипичен. Благодаря деятельности ряда региональных отделений, – прежде всего, в Москве и Петербурге – Комитеты приобрели устойчивую репутацию оппозиции сложившемуся политическому режиму. Многочисленные публикации в прессе и репортажи на телевидении сделали из Матерей “опознавательный” знак “антиармейской направленности”, своеобразную визитную карточку, четко фиксирующую категории их социального и дискурсивного существования.³ Во многом следуя именно этому стереотипу, депутат Госдумы Виктор Алкснис заявил недавно радиостанции “Эхо Москвы” о подготовке официальных депутатских запросов в Генпрокуратуру и Министерство юстиции с просьбой проверить деятельность Союза комитетов солдатских матерей. Как пояснял депутат:

Мой запрос и протокольное поручение связаны с тем, что уже на протяжении, по крайней мере, десяти лет в России осуществляет активную деятельность организация, которая финансируется на западные деньги... Учитывая, что организация ведет активную антиармейскую кампанию, я могу утверждать, что комитет солдатских матерей выполняет политичес-

² Интервью со Светланой Павлюковой. Барнаул, октябрь 2001 г.

³ Обзор истории КСМ: Наталия Данилова. Право матери. Инстинкт заботы или гражданский долг? // Ред., сост. С. Ушакин. Семейные узы. Модели для сборки. Москва, 2004. Т. 2. С. 188-210; Ирина Аристархова. Материнская политика. <http://www.mailradek.rema.ru/aris.htm>. Анализ политической деятельности Матерей см. также: Julie Hemment. The Riddle of the Third Sector. Civil Society, International Aid, and NGOs in Russia // *Anthropological Quarterly*. 2004. Vol. 77. No. 2. Pp. 215-241.

кий заказ тех, кто дает им деньги... Никакого отношения к солдатским матерям эти женщины не имеют, это профессиональные политические работники, которые получают зарплату, содержат сотни офисов по всей России, осуществляют активную пропагандистскую, издательскую деятельность.⁴

Политика репрезентации, озвученная Алкснисом, состоит из двух основных шагов. Сначала действия Матерей, – точнее их идентичность, – подвергаются тотальной политизации (“это профессиональные политические работники”), а затем эта – уже “сугубо” политическая – деятельность/идентичность поляризуется в контексте дискуссии о патриотизме. В итоге спектр возможных позиций ограничивается вполне предсказуемой цепью утверждений: “антиармейская” направленность Матерей становится синонимичной направленности “антироссийской”, а потому “прозападной” и/или “прочеченской”. Показательно, что политика в данном случае понимается, прежде всего, как отношение индивида и государства. Вопрос о том, что политическая деятельность может быть следствием синхронизации *индивидуальных* интересов, здесь не предполагается в принципе.

В рамках данной статьи мне бы хотелось расширить репертуар дискурсивных средств репрезентации солдатских матерей. Продолжая тему памяти, обозначенную С. Павлюковой, я хочу привлечь внимание к тем аспектам деятельности этой организации, которые традиционно остаются вне поля зрения исследователей. И хотя речь также пойдет о политике, интересоваться меня будет не столько непосредственная (или даже опосредованная) *мотивация* деятельности Матерей, сколько *практики* формирования поля коллективных отношений, благодаря которым их политическая деятельность, собственно, и становится возможной. В фокусе моего внимания, иными словами, будет не вопрос о том, *почему* Матери выбирают ту или иную политическую позицию или форму деятельности, но проблема, *как* они это делают.

⁴ Депутат Госдумы РФ Виктор Алкснис обвиняет Союз комитетов солдатских матерей в выполнении политического заказа со стороны Запада по ослаблению обороноспособности России // Эхо Москвы. 20 октября 2004 г.: <http://echo.msk.ru/news/211841.html>.

В статье я постараюсь показать, как практики перевода личной человеческой утраты на язык публичных ритуалов, коммуникационных обменов и ежедневной рутины, то есть *матери*-ализация памяти, – стали для Матерей и механизмом производства новых групповых/индивидуальных идентичностей, и принципиальным способом конструирования нового публичного пространства. Безусловно, само возникновение таких ритуальных стратегий может восприниматься в качестве отражения общего процесса деполитизации современной российской провинции.⁵ Я бы хотел, однако, предложить несколько иную интерпретацию. На мой взгляд, в “работе скорби” Матерей можно видеть исторический пример того, что Ханна Арендт называла “политикой жалости”,⁶ т.е. пример реализации публичной идентичности, которая строится на основе и поддерживается при помощи одного и того же механизма – механизма координации аффекта и опыта страданий.

Эффект взаимности и признания достигается в данном случае в процессе “слияния (*fusion*) силы аффекта с доступными (*prescribed*) средствами общения”.⁷ Провозглашенное самописание этой группы женщин – *солдатские матери* – изначально метонимически обозначило их социальную идентичность. Со временем эта метонимия превратилась в метафору, в мощный символический код, сплавивший воедино “политическое” и “частное”.⁸

Материалами для статьи послужат интервью с работницами Комитетов солдатских матерей и архивные документы, которые мне удалось собрать в Барнауле (Алтайский край) в течение

⁵ См. например: Юрий Левада. Общество и реформы. Стабильность и нестабильность // *Общественные науки и современность*. 2003. № 10. С. 5-11; Александр Янов. Борьба с апатией как платформа либералов // *Независимая газета*. 2003. 14 января; E. Carnagha. Alienation, Apathy, or Ambivalence? “Don’t know” and Democracy in Russia // *Slavic Review*. 1996. Vol. 55. No. 2. Pp. 325-363.

⁶ Hannah Arendt. *On Revolution*. New York, 1963. Pp. 85-90; обсуждение этой концепции см.: Luc Boltansky. *Distant Suffering. Morality, Media, and Politics*. Cambridge, 1999. P. 3.

⁷ Nadia C. Seremetakis. Durations of Pain. The Antiphony of Death and Women’s Power in Southern Greece. Ritual, Power and the Body // Nadia C. Seremetakis (Ed.). *Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*. New York, 1993. P. 124.

⁸ Подробнее об использовании метафоры и метонимии в организации социальной жизни см.: Serguei Oushakine. Crimes of Substitution. Detection and the Late Soviet Society // *Public Culture*. Vol. 15. No. 3. Pp. 426-452.

2001-2002 гг.⁹ Внимание к деятельности провинциального КСМ, на мой взгляд, дает возможность несколько иначе взглянуть как на роль и функции Комитета в жизни Матерей, так и на роль памяти в формировании политической идентичности и политического участия. Относительно низкий образовательный и профессиональный уровень участниц, их удаленность от центров политической жизни, отсутствие навыков поиска “спонсорских” средств, – все это в значительной степени ограничило и продолжает ограничивать социальные и политические возможности Матерей в Барнауле. В свою очередь, экономическая стагнация в Алтайском крае (по уровню дотаций из федерального центра Алтай уступает в России только Дагестану)¹⁰ и отсутствие потенциальных источников благотворительности во многом усугубляют финансовую и политическую подчиненность неправительственных организаций краевым и городским административным структурам. Зависимость от местных институтов и политического климата, иными словами, становится тем базовым условием, тем изначальным контекстом, пределы которого определяют направление и содержание стратегий публичного существования.

Статья является частью более широкого проекта. В ее рамках я постараюсь ответить на два основных вопроса. Первый вопрос связан со *структурными* особенностями движения Матерей, и может быть сформулирован в следующей форме: “Как, с помощью каких социальных механизмов, участницы КСМ смогли создать жизнеспособную организацию в условиях отсутствия идеологической, политической, социальной и т.п. поддержки?” Иначе говоря: “Каким образом данная группа находит / создает для себя место

⁹ Фактически в Барнауле в настоящее время действуют два Комитета матерей. Один из них, основанный С. Павлюковой, объединяет родителей, чьи сыновья погибли в Чечне и Афганистане. В 1991 г. в Барнауле был создан еще один комитет, специализирующийся на работе с призванными и с семьями, чьи сыновья погибли в результате “неуставных” отношений в армии. В ходе полевого исследования я интервьюировал и наблюдал работниц в обоих Комитетах, мемориализация погибших (независимо от условий смерти) является важной составляющей в деятельности обеих организаций. В цитируемых фрагментах, за исключением интервью с Павлюковой, все имена информантов изменены.

¹⁰ Дефицит консолидированного бюджета Алтайского края в 2004 г. увеличится в два раза // *Altay Daily Review*. 2003. 28 ноября: <http://www.bankfax.ru/page.php?pg=22254>.

в сложившемся социально-политическом пространстве?” Второй вопрос касается *психоаналитической динамики* травмы, которую пережили Матери. С помощью каких практик и процессов травматический опыт Матерей вписывается в структуру их повседневной жизни. Каким образом символизируется потеря сыновей? Как “нормализуется” эта утрата?

“Сына Сашу хоть немного, но увековечили”

Разумеется, сегодняшние военные потери не являются чем-то необычным в российской истории. Принципиально иным в наши дни предстает социально-политический и культурный контекст, в котором эти потери осмысляются. Несмотря на то, что смерти в армии в официально “мирное время” стали результатом соответствующей государственной политики, эти потери не сопровождаются какой бы то ни было оправдательной идеологической риторикой, столь типичной, например, для репрезентации павших на фронтах Великой Отечественной войны.¹¹ Отсутствие “официальной” или “общепринятой” интерпретации последствий организованного насилия породило специфическую культурно-политическую ситуацию. Публичная символизация армейских потерь последних двух десятилетий, конструирование семиотического контекста, способного придать гибели солдат социальную и личностную значимость, стали продуктом деятельности самих Матерей.

Однако нежелание/невозможность алтайских Матерей использовать в своей риторике политические метафоры привели к тому, что потери близких артикулируются, прежде всего, в терминах индивидуальных биографий и персонифицированных эмоциональных событий. В процессе этой символической доместики травмы традиционный дискурсивный поиск виновного трансформировался в набор мемориальных ритуалов. Традиционные вопросы “Кто виноват?” и “Кто за это ответит?” постепенно были вытеснены вопросом: “Как мы будем их помнить?”.

¹¹ Дискуссию о советских формах мемориализации см., например: Catherine Merridale. *Night of Stone. Death and Memory in Twentieth-Century Russia*. New York, 2000; Nina Tumarkin. *The Living and the Dead. The Rise and Fall of the Cult of the World War II in Russia*. New York, 1994; Nurit Schleifman. *Moscow's Victory Park. A Monumental Change // History and Theory*. 2001. Vol. 13. No. 2. Pp. 5-34.

Приведу показательный пример. Начиная с 1991 г., Матери, совместно с организацией ветеранов-афганцев, практически ежегодно проводят митинги памяти в самом центре Барнаула. Нередко они приурочены к 1 июня, Международному дню защиты детей.¹² Опишем один из таких митингов. 1 июня 1996 г. организаторы мероприятия пригнали на площадь бронетранспортер, который использовали в качестве сцены. На фоне большого панно, изображающего православные церкви, перечеркнутые приветствием “Здравствуй, мама!”, многочисленные выступавшие говорили о погибших в Чечне и Абхазии. Однако в их речах гибель солдат была лишена сколько-нибудь очевидного политического контекста. Ветеран афганской войны Николай Шуба, занимавший пост Представителя Президента РФ на Алтае, в своем выступлении, например, призвал воздержаться от быстрых выводов о причинах потерь. По словам политика:

Самое главное для нас – это память... И сегодня мы вспоминаем тех, кто отдал свой гражданский долг в Чечне и Абхазии... И не надо сегодня давать никаких политических оценок. Мы даем сегодня человеческое отношение к тому, что сделано этими людьми. ...Разные есть политические оценки, но все-таки мы сделали на Алтае все, что смогли сделать для [памяти] этих людей.

Светлана Павлюкова, сменившая ветерана у микрофона, также постаралась избежать политизации солдатских смертей, сместив акцент на семейную риторику: “Сегодня в нашей большой семье, которая состояла из ребят-афганцев – а это около 4 тысяч человек – и семей воинов, погибших в Афганистане (144 человека), еще прибавилась семья воинов, погибших в Чечне и воевавших в Чечне. Это 76 человек погибших и около 2000 человек, которые прошли эту войну...”.¹³ Поблагодарив “афганцев” и краевую администрацию за помощь в создании *Дома ветеранов* (Илл. 1), Павлюкова перешла к основной части митинга – к открытию памятных досок с именами погибших в Чечне, Таджикистане и Абхазии (Илл. 2).

¹² Тамара Дмитриенко. 1 июня в Барнауле защищали детей и матерей // Свободный курс. 2004. 3 июня.

¹³ Цит. по: Видеофильм о митинге памяти 1 июня 1996 г. в г. Барнаул. Алтайский государственный краеведческий музей АГКМ. Фонд отделения военной истории XX века.

Мероприятие быстро переросло в эмоциональное поминание павших, состоящее из плача, стонов и причитаний матерей и остальных участников митинга.



Илл. 1. Дом Ветеранов и Вечный огонь в память о погибших в локальных войнах XX века. Барнаул, 2003 г. *Фото автора.*

Этот пример во многом отражает общий настрой Матерей. Вопросы о политической ответственности властей – как, например, и тема материальной компенсации – оказались здесь в тени других эмоциональных форм символизации утраты. В отличие от столичных Комитетов, Алтайский КСМ за все время своего существования не инициировал ни одного судебного случая против военных или гражданских властей.¹⁴ В алтайском Комитете нет ни одного профессионального юриста, психолога или социального работника. Его основной актив – матери, чьи сыновья погибли во время службы в армии.

Во многом подобное стремление избежать политизации проблемы гибели солдат есть следствие определенной социальной и дискурсивной ситуации. Символизации горя в данном случае оказывается ограниченной двумя противоречивыми обстоятельствами. Государство, политика которого и привела к гибели сыновей, одновременно оказывается институтом, осуществляющим жизненно важную поддержку Матерей. Контекстуализация травмы, таким образом, превращается в сложный процесс сочетания “публичной” политики и “частных” чувств. *Матери*-ализация

¹⁴ Например, только в 2002 г. московская организация “Право матери” участвовала в 98 судебных разбирательствах. См.: <http://www.hro.org/ngo/mright/rep02.htm>.

памяти действует как социально приемлемый способ демонстрации институциональной и индивидуальной / семейной лояльности в постсоветском провинциальном российском городе, не имеющем ни устойчивых традиций гражданского общества, ни развитой сети институтов социальной помощи, ни действенного и независимого общественного мнения.

Принципиальным в этих попытках Матерей строить свою жизнь после потери близких в соответствии с определенными дискурсами стало не столько желание найти веские причины, способные оправдать смерть сыновей, сколько стремление примириться с фактом смерти. Ритуалы памяти – как и действия по материализации памяти – оказались своеобразным социальным, политическим и символическим решением, позволившим тематизировать утрату “не по отношению к смерти *ради какой-то цели*, но по отношению к самой смерти”.¹⁵ Именно в ходе этого привыкания к жизни с травмой и сложилось сообщество утраты.

Несмотря на всю свою специфичность, подобная ситуация, к сожалению, вряд ли уникальна. Но, по крайней мере, два момента отличают алтайских Матерей от сходных политических движений матерей в Аргентине или Никарагуа.¹⁶ Первый момент связан с тем, что Славой Жижек называет “по-



Илл. 2. Памятная доска с именами алтайских солдат, погибших в горячих точках. Барнаул, Дом Ветеранов. 2003.

¹⁵ Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts* / Trans. by Todd Samuel Presner and others. Stanford, 2002. P. 312. *Курсив мой* – С.У.

¹⁶ См. подробнее: Marguerite Guzman Bouvard. *Revolutionizing Motherhood. The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington, 1994; Lorraine Bayard de Volo. *Mothers of Heroes and Martyrs. Gender Identity Politics in Nicaragua 1979-1999*. Baltimore, 2001.

зитивизацией утраты”,¹⁷ т.е., с превращением негативного опыта в тот или иной вид положительной деятельности. Утрата становится исходной точкой, основным мотивирующим принципом, основным “сюжетным приемом” всей последующей деятельности.

Второй момент сопряжен с особенностями групповой и индивидуальной идентичности, возникшими в процессе формирования сообщества утраты. Утрата в данном случае не может быть преодолена без одновременной потери того основного принципа, на котором возникло данное сообщество.¹⁸ Постоянная репрезентация утраты выполняет здесь двойную функцию. Во-первых, она становится тем (позитивным) символическим орудием, с помощью которого данное сообщество конституирует себя, т. е. обозначает и поддерживает свои границы в публичной сфере. Это неустанное воспроизводство утраты, однако, не сводится к демаркации (для внешних наблюдателей) пределов публичного существования данной группы. Воспроизводство утраты (“память о погибших”) также является и основной формой (внутреннего) *существования* данного сообщества.

На практике позитивизация утраты проявилась в деятельности Матерей, прежде всего, как непреходящее стремление зафиксировать, обозначить, увековечить имена погибших и, тем самым, собственное отношение к этим смертям. В 1991 г. вместе с организацией ветеранов Афганской войны Алтайский КСМ открыл в центре Барнаула Дом Ветеранов и Мемориал, посвященный погибшим в Афганской войне. В 1992 г. совместно с ветеранами-афганцами и местными журналистами КСМ подготовил к печати и издал первую Книгу Памяти “Сыны Алтая”, содержащую фотографии и краткие биографии 144 солдат Алтайского края, погибших в Афганистане. В 1994 г. КСМ и ветераны-“афганцы” осуществил перезахоронение останков воинов-интернационалистов на специально созданной Аллее Славы на одном из кладбищ Барнаула. В 1996 г. КСМ, ветераны-афганцы и участники событий в Чечне установили на Доме Ветеранов мемориальные доски с именами солдат, погибших в горячих точках. В 1999 г. была опубликована еще одна Книга Памяти “Мы ждали вас, сыновья...”, посвященная павшим в Чечне. В начале 2000-х гг. были открыты новые мемориальные доски, и в нас-

¹⁷ Slavoj Žižek. Did Somebody Say Totalitarianism. Five Interventions in the (Mis)use of a Notion. London, 2001. P. 149.

¹⁸ Judith Butler. Afterword. After Loss, What Then? // David Eng and David Kazanjian (Eds.) Loss. Berkeley, 2003. P. 468.

тоящее время готовятся к публикации еще несколько аналогичных *Книг Памяти*.

Во многом подобное стремление к увековечиванию погибших, к объективизации утраты в памятниках и ритуалах понятно и объяснимо. Как отмечал американский философ Стэнли Кавелл, “Составной частью исследования социальных страданий обязательно должно стать исследование молчания со стороны общества, которым эти страдания окружены”.¹⁹ Собственно, Союз комитетов солдатских матерей России, возникший в конце 1980-х гг., был определенной реакцией на молчание со стороны общества. Постоянным лозунгом газеты Фонда “Право Матери”, например, стала фраза: “Информация объединяет родителей погибших солдат”.²⁰

В сходных условиях формировался и Алтайский КСМ. С. Павлюкова рассказывала, как в 1989 г. она решила собрать матерей солдат, павших в Афганистане: “Вот этот слет матерей в 89 году, он был очень нужен потому, что война прошла десять лет как. И десять лет люди были как бы забытые. Ну, то есть, каждый по своему углу сидел. И вдруг их собрали, и столько им рассказали об их правах, о том, что вообще есть такие же люди. Что есть горе...”²¹

Именно тема горя, которое не было высказано, именно тема боли, с которой “каждый сидел в своем углу” действует как основной структурирующий принцип, основной сюжетный “прием” в деятельности Матерей. Возможность выразить свою боль, точнее – возможность выразить свою боль *публично* порождает мощный эффект солидарности, который, в свою очередь институционализируется в виде “аффективного анклава”, в виде “сообщества боли”.²² Как отмечает греческая антрополог Надя Сереметакис, анклавы такого рода действуют как “ценностно-заряженная (*value-charged*) позиция, с которой женщины апеллируют к общественному порядку”.²³

¹⁹ Stanley Cavell. Comments on Veena Das’s Essay “Language and Body. Transactions and Construction of Pain.” // Arthur Kleinman, Veena Das and Margaret Lock (Eds.). *Social Suffering*. Berkeley, 1997. P. 95.

²⁰ См.: Право Матери. Ежемесячная газета Фонда: <http://www.hro.org/editions/mright/paper148.htm>.

²¹ Интервью со Светланой Павлюковой. Барнаул, октябрь 2001 г.

²² С. Nadia. Seremetakis. *Durations of Pain*. P. 146.

²³ Idem. См. также: Antonius C. G. M. Robben. *The Politics of Truth and Emotion Among Victims and Perpetrators of Violence* // Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben (Eds.). *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley, 1995. Pp. 81-104.

Публичное исполнение ритуалов поминовения, как правило, порождает проявление массовой поддержки и сочувствия со стороны тех, кто не испытал подобных утрат, и тем самым позволяет сконструировать то, что в антропологии традиционно определяется как “хорошая смерть” (*good death*), т.е. смерть в присутствии свидетелей, смерть, избежавшая забвения.²⁴ Одна из Матерей в своем письме отразила это стремление к замене утраты на символ: “[Сына] Сашу хоть немного, но увековечили. Его именем названа наша улица”.²⁵

Показательно, что конструирование “хорошей смерти” реализуется Матерями в процессе обмена опытом страданий: индивидуальная боль превращается в коллективную память, которая затем материализуется в виде амальгамы предметов, мест и ритуалов, в виде “материальных мест аффективного опыта”.²⁶ Екатерина М., активная участница отделения Алтайского КСМ, связанного преимущественно с неуставными отношениями в армии, объясняла мне, как потратила несколько месяцев на то, чтобы добиться от властей помощи в установке памятника на могиле сына, согласно официальным документам, “утонувшего” во время службы в армии:

...тут, приходит мне бумажка, комитет [солдатских матерей] только-только начинал организовываться и мне извещение, как бы, пришло, чтобы я пришла сюда на конференцию. Я опешила, что там за конференция в общем, но пошла. Пошли мы вместе с мужем на конференцию, пришли. А чего, там каждая мать высказывает свою боль: как погиб ее сын, как что... Я посидела, слезы у нас там сильно у всех были: эту всю боль выслушать, у кого как погиб, как похоронили. Очень тяжело. Ну, мы все навзрыд, конечно рыдали. Вот. Ну, и после этого я стала сюда вот иногда приходиться. Ну, как-то пришла, а Ольга Петровна, уже председателем ее избрали на этой конференции, вот. Пришла, она говорит: “Вот комнату бы

²⁴ Nadia C. Serematakis. *The Last Word. Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago, 1991. P. 101; Loring Danforth. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, 1982. P. 125.

²⁵ Письмо Родионовой (не датировано). АГКМ. Архив С. Павлюковой (не разобран).

²⁶ Jonathan Flatley. *Moscow and Melancholia // Social Text*. 2001. Vol. 19. No. 1. P. 91.

памяти нам сделать, вот комнату бы памяти”. А у меня сын рисует, вот, старший-то, у меня их трое. Младшему сейчас 21 год, он в армии не был. У него селезенки нет, в общем. И не положено ему служить, так как один погиб в армии. Если кто-то погиб, вот, следующих не берут в армию, вот. Две причины у него, в общем. Ну, и все. Я сюда приду, сяду посижу. Здесь как раз Чечня эта началась, тут аврал такой. Я сяду в сторонке, посижу... А потом Петровна говорит, что надо Комнату памяти. Я пришла домой, сыну говорю, так и так, ты уж хоть что-то нарисуешь? Он: “Ну, ладно”. Я пришла и здесь Ольге-то пообещала. Говорю: “Все, у меня сын пообещал нарисовать”. А как? Что? А раз я слово дала, я должна выполнять. И началось у меня с этого (смеется), вот это моя комната и оформление этой комнаты. Я за сына – сын не знает, я давай на работе к художнику подходить... И вот художник у меня на работе вот этот план-то и предложил. ...Вот эти, вот, иконы, ... этого Николая Угодника. Потом, вот эта, вот: Георгий Победоносец. Он защищает армию, вот. Ну, и здесь еще одна икона была – Матери Пресвятой Богородицы... Муж заказал эти, вот, речки все, где-то у себя там на работе. Стенд тоже, может, за бутылку или за две ли сделал, этот, вот, стенд... Привезли к себе домой, и они у нас дома простояли где-то полгода, наверное, в квартире, потому что здесь и ремонта не было, и в общем, здесь еще, ну, ничего не было у нас. А эта комната... здесь какие-то коммерсанты были. Потом Ольга Петровна все же выбила эту комнату нам, вот. Здесь надо было делать и ремонт, и все тут делать надо было... Вот придешь, посидишь, вот, как сегодня, я пришла, посидела. Ну, какую-то работу сделаешь. Фотографии, вот, эти, вот, давай делать, портреты. Этот художник мне сказал, – какие портреты, какого формата делать. Я пошла по городу искать – кто возьмется нам эти портреты делать... [Остальные работники Комитета] они вот прием ведут там, с живыми работают, а я-то, в основном вот так вот, с мертвыми работаю. Фотографии делаю, ...ну сейчас уже мало портретов, так...²⁷

Я бы хотел подчеркнуть дискурсивную траекторию выражения утраты в данном интервью. Социальная изоляция (“молчание

²⁷ Интервью с Екатериной М., АКСМ. Барнаул, ноябрь 2001 г.

со стороны общества”) преодолевается, прежде всего, путем артикуляции боли. Однако скорбь, воспроизведенная в многочисленных рассказах матерей (“каждая мать высказывает свою боль”), при этом не становится *общественной* проблемой. Утрата *локализуется* – прежде всего, пространственно: в виде *комнаты* памяти, в виде аллеи могил, в виде дома ветеранов. Создание “микро-морального окружения”²⁸ – будь то место скорби или четко очерченное сообщество утраты – приобретает гораздо большее значение, чем идентичность погибших.²⁹

Приведу еще один пример. Светлана Павлюкова объясняла в интервью, что идея перезахоронения останков солдат пришла к ней во время поездки в Минск в начале 1990-х гг.; тогда ее поразило то, что “у них все [могилы погибших] объединены”. Увиденное стало толчком для собственных действий:

...В то время ж все прятали. Захоронили [погибших] не на самой аллее, ...не в самом центре, а совсем в другой стороне, в глуши. В 80-й год Степанов у нас был похоронен тоже в глуши, в другом конце кладбища, но в глуши. И вот, мы их как раз оттуда и взяли. ...В общем, [сначала] 5 человек мы перезахоронили, а Максимова как бы отказалась. Потом, через несколько лет, она, видит, что мы все приходим на аллею, а ее сын, как бы, остается в стороне. Потому, что, ну, каждый раз туда не побежишь... Ну, прибежит Павлюкова, например, а всех ребят туда не зазовешь. И они поняли, насколько это хорошо, когда, вот, чествуют ребят, и тоже перезахоронили. И Басенков у нас был с Очкиным рядом, но он – с отцом похоронен. И мама его все не хотела, а потом она все-таки тоже захотела, чтобы ее сына как бы видели... И вот... аллея теперь у нас... на этой аллее работали все ребята, военно-патриотические клубы и родители. Тут четко у нас было. Огромные клены там и огромная канава. То есть, как за моим [похороненным] сыном, и за всей этой аллеей, там такая огромнейшая канава, всю ее затаскивали землей... (Илл. 3.) ...15 февра-

²⁸ Arthur Kleinman. *Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, 1995. P. 123.

²⁹ Обсуждение сходной тенденции в ином контексте см.: Patric Laviolette. *Landscaping Death. Resting Places for Cornish Identity // Journal of Material Culture*. 2003. Vol. 8. No. 2. Pp. 215-240.

ля у нас обязательно панихида, это обязательно: панихида, посещение кладбища. Ну, мы раньше в Покровский собор ходили на панихиду, а теперь на кладбище же часовня есть, и мы никуда больше не ходим. Придем к часовне, она своя, поставили все свечечки; постояли, никто не застынет совсем, прошлись по всему кладбищу, потом приехали, помянули. Стол накрывается поминальный.³⁰

Эта реорганизация пространства, разумеется, касается, прежде всего, живых. Перезахоронение создает и упорядочивает сообщество, проводя четкую грань между скорбящими и всеми остальными.³¹ (Илл. 4.) Показательно, как в ходе этих пространственных изменений радикальным образом меняется их конфигурация:



Илл. 3. Аллея Славы воинов, погибших в Афганистане. Барнаул, 2003.
Фото автора.

“из глуши – в центр”. Обозначая сообщество утраты, похоронные ритуалы, тем самым связывают воедино реконфигурацию пейзажа и реконфигурацию общества.³²

³⁰ Интервью с С. Павлюковой. АКСМ, Барнаул, октябрь 2001 г.

³¹ См.: Katherine Verdery. *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York, 1999. P. 108.

³² Подробнее о явном и скрытом параллелизме между созданием “сообщества умерших” и “сообщества живых” см., например: Robert Hertz. *Death and the Right Hand. A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*. Glencoe, 1960. P. 71; Clive Seale. *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge, 1998. Pp. 65-67.

Американская антрополог Катерина Вердери в своей работе о постсоциалистических перезахоронениях отмечала, что такая реконфигурация посттравматического (и постсоциалистического)



Илл. 4. Похоронные ритуалы как способ реорганизации пространства. Барнаул, 1996 г. Алтайский государственный краеведческий музей. Фонд №16804/2

пейзажа нередко становится основой, первой ступенью более широкого процесса “реорганизации морали”, превращения нового материального порядка в моральное основание новой жизни, в которой тела погибших становятся молчаливым призывом к возмездию и справедливости.³³

Подобные трансформации, безусловно, не только возможны, но и известны в российской истории. Имена павших нередко

³³ Katherine Verdery. *The Political Lives of Dead Bodies*. P. 111. О реконфигурации публичного пространства как отражении постсоветских перемен см.: Jonathan Flatley. *Moscow and Melancholia*; Bruce Grant. *New Moscow Monuments, or States of Innocence* // *American Ethnologist*. 2001. Vol. 28. No. 2. P. 332-362; Caroline Humphrey. *A Sketch of Consumption and Cultural Identity in Post-Soviet Landscape* // Caroline Humphrey. *The Unmaking of Soviet Life. Everyday Economies After Socialism*. Ithaca, 2002. Pp. 175-201; Владимир Паперный. *Мос-Анджелес*. Москва, 2004; Михаил Рыклин. *Пространство ликования. Тоталитаризм и различие*. Москва, 2002.

становились последним доводом в требовании осуждения преступлений власти – и в докладе Н. С. Хрущева на XX съезде партии, и в сегодняшней деятельности общества “Мемориал”.³⁴ Я бы хотел обратить внимание на противоположную тенденцию в деятельности Матерей. Тенденцию, которая позволяет усомниться в универсальности принципа перехода от процесса скорби к процессу строительства новых моральных оснований. Политика, направленная на “подведение счетов” ответственности,³⁵ может быть эффективно блокирована “политикой жалости”,³⁶ коренящейся в действенном желании сохранить эмоциональную “верность ранам”.³⁷ Осознанно или неосознанно “привнося структуру страсти в публичное пространство”,³⁸ Матери создали институциональный и культурный контекст, в котором их социальный *статус* стал итогом общественного признания их *утраты*.

Активное стремление Матерей к реорганизации публичного пространства, связанного с погибшими сыновьями, во многом может быть интерпретировано как попытка вернуть себе контроль над ситуацией, в которой до сих пор единственно доступной для них ролью была роль пассивного наблюдателя.³⁹ Однако именно это участие Матерей в ритуалах реорганизации материального мира, призванных репрезентировать погибших, и приводит к тому, что утрата возводится в статус основного интегративного принципа, основного организующего начала, “вокруг которого, – как отмечал в сходном случае Славой Жижек, – и структурируется здание социума (*social edifice*)”.⁴⁰ Формирование социально-пространственной связи между погибшими (“Аллея Славы”) воспроизводится

³⁴ Постсоветские примеры сходного процесса см., например: Irina Paperno. *Exhuming the Bodies of Soviet Terror // Representations*. 2001. Vol. 75. Pp. 89-119.

³⁵ См.: John Borneman. *Settling Accounts. Violence, Justice and Accountability in Postsocialist Europe*. Princeton, 1997. Обсуждение различий между политикой жалости и политикой справедливости см. Luc Boltansky. *Distant Suffering*. Pp. 3-4.

³⁶ См.: Hannah Arendt. *On Revolution*. Pp. 85-90.

³⁷ Wendy Brown. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, 1995.

³⁸ Luc Boltansky. *Distant Suffering*. P. 53.

³⁹ Обсуждение взаимосвязи контроля и мест памяти см.: Mary Bradbury. *Representations of Death. A Social Psychological Perspective*. London, 1999; Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History*. P. 294.

⁴⁰ Slavoj Žižek. *Did Somebody Say Totalitarianism*. P.149. См. также: Andreas Huyssen. *Present Past. Urban Palimpsest and the Politics of Memory*. Stanford, 2003.

на уровне организации самих Матерей. Трансформация публичного пространства (кладбище) в процессе перезахоронения останков солдат завершается созданием в буквальном смысле “своего места” (часовни) для Матерей. Новая структура публичного пространства определяет и логику поведения сообщества (“придем к часовне”, “поставили все свечечки”, “постояли”, “прошлись по кладбищу”, “потом приехали, помянули”). Собственно, благодаря этой топографии смерти, благодаря этому переплетению мира семейных отношений, мира политики и мира вне пределов досягаемости и возникает новая идентичность, неоднократно обозначенная самими Матерями, как “мать солдата, которого нет в живых”. (Илл. 5.)

Герменевтика боли

Особенности объективизации “воображаемого сообщества” Матерей важны не только тем, что они акцентируют роль материальных объектов в процессе формирования коллективной памяти. Существенным является и то, как Матери модифицируют сложившиеся традиции использования страданий в политике. Напомню, что в своей работе “О революции” Ханна Арендт привлекла внимание к тому, что со времен Великой Французской революции тезис о “страданиях народа” был основной движущей силой публичной политики. Обычно апелляции к чужим страданиям вызывают два вида реакции: *сострадание* (т.е. способность “заразиться чужой болью”) и *жалость* (т. е. то обобщенное чувство, которое заполняет дистанцию между страдающими, с одной стороны, и “сообществом, проявляющим интерес к угнетенным и эксплуатируемым”, с другой). По замечанию Арендт, сострадание, коренящееся в непроизвольности реакции, удивительно немногословно, в отличие от “красноречия жалости”, способного увлечь широкую аудиторию своим прославлением чужих страданий.

В этой дискуссии о роли эмоций в политике для меня важны два момента. Первый связан с *сентиментальным* характером жалости и типичным для этой эмоции стремлением к обобщению ее собственного источника: “обездоленные”, “униженные” и “неимущие” становятся социальной категорией, социальным типом, лишенным индивидуальных особенностей. Второй момент касается *репрезентационного*, представительского аспекта жалости и той *дистанции*, которая устанавливается в процессе дифференциации

между теми, кто страдает и теми, кто осуществляет политику жалости. Как заключает Арндт: “без несчастий и неудач, жалость



Илл. 5. Репрезентация погибших становится организующим принципом, вокруг которого формируется сообщество утраты. Могила солдата, погибшего в Чечне. Барнаул, 2004. Фото автора.

репрезентации и формы социального обмена недоступны или неэффективны.

Традиционное деление на тех, кто страдает, и тех, кто сочувствует, характерное для политики жалости, также присутствует в деятельности Матерей. Но это деление приобрело иное авторство и иную функцию. Алтайские Матери, формируя в процессе артикуляции травматического опыта свои эмоциональные сети, оказались не в состоянии использовать риторику в качестве своего “ненасильственного оружия, способного поразить сознание обще-

не могла бы существовать; поэтому она заинтересована в наличии несчастных точно так же, как и жажда власти заинтересована в существовании слабых”.

Однако, в отличие от *les hommes faibles*, чья обездоленность, собственно и стала оправданием радикализма Французской революции,⁴¹ солдатские Матери вряд ли являются *объектом* внешней эмоциональной политики, вдохновленной их собственной болью. Репрезентации боли, опыт страданий и попытки сформулировать и сформировать для себя новую социальную позицию оказались в данном случае слитыми воедино. Опираясь на собственный опыт утраты, Матери *сами* используют политику жалости для конструирования узнаваемой политической идентичности в ситуации, когда традиционные способы идентификации, модели политической репрезентации и формы социального обмена недоступны или неэф-

⁴¹ См.: Hannah Arendt. On Revolution. Pp. 85, 88-90. Elisabeth Spelman. Fruits of Sorrow. Framing Our Attention to Suffering. Boston, 1999. Pp.82-89.

ственности”⁴², как это сделали, например, аргентинские Матери с площади де Майо, публично обличавшие политические похищения, практиковавшиеся аргентинской хунтой. Вместо этого установка Матерей на всеобщность и взаимность страданий стала главной объединяющей идеей и основным критерием исключения чужих. Внешнее сообщество превратилось в объект проективной идентификации, в “экстериоризацию внутреннего” мира.⁴³ В основу отношений с другими легло стремление обнаружить отражение собственного (травматического) опыта в жизни чужих людей.⁴⁴

Татьяна М., активная участница КСМ, вспоминала о том, как этот диалог эмоций осуществлялся на практике в начале ее работы в Комитете:

...Однажды получилось так, что Ольга Петровна говорит мне: “Садись, Татьяна, принимай”. Вот ее слова были. Приходят, там, родители военнослужащих, таких же погибших, или по призыву родители приходили. Ну, мало ли какие причины у родителей? А я говорю: “А что же я буду делать, Ольга Петровна?” ...Я работала вообще в детском садике, с людьми работала. Вот, а здесь, постоянно горе, поэтому... Она мне: “Садись за стол. Мама пришла, плачет и ты с ней плачь”. Вот. Ну, и таким образом я начала работу.⁴⁵

В свою очередь, сама Ольга Петровна, чей сын, судя по всему, был убит в армии сослуживцами, описывает раннюю стадию своей деятельности в КСМ так:

...в 91 году мы зарегистрировались, стали общественной организацией. Ну, первым делом, я стала знакомиться с администрацией, я работала тогда в институте проектном, как-то в высших кругах таких не общалась, не вращалась, не знала. Я свои проекты знала, а там для меня было новое все. Я тогда приходила и говорила, что мать погибшего в армии в мирное время. Обычно открывали глаза, говорили: “А разве такие

⁴² Marguerite Guzman Bouvard. *Revolutionizing Motherhood*. P. 131.

⁴³ Luc Boltansky. *Distant Suffering*. P. 82.

⁴⁴ Подробнее о проективной идентификации см.: Allan Young. *Suffering and the Origin of Traumatic Memory* // Arthur Kleinman, Veena Das and Margaret Lock (Eds.). *Social Suffering*. Berkeley, 1997. P. 257-258; Serguei Oushakine. *The Fatal Splitting. Symbolizing Anxiety in Post/Soviet Russia* // *Ethnos. Journal of Anthropology*. 2001. Vol. 66. No. 3. Pp. 291-319.

⁴⁵ Интервью с Татьяной М. АКСМ, Барнаул, сентябрь 2001.

есть?” “Ребята, конечно, есть. Вы что?” После я организовала альбом, такой альбом, значит, где наши погибшие, где наша боль, в основном, альбом боли. Портреты там, фотографии, отобранные, там все. И стала приходиться к администраторам, знакомиться даю портрет, чтобы смотрели, смотрю на реакцию. Если они посмотрели, ну, так, с вниманием, я начинаю дальше разговаривать. Если они просто так листали, я забирала альбом и уходила. Меня, обычно, спрашивали: “Женщина, а вы зачем приходили?” Я говорила: “А вам не интересно”. Вот. И, в общем-то, благодаря этому альбому, я, в общем, нашла людей, которые заинтересованы. Не то, что заинтересованы, а помогли. Понимают эту боль, помогают.⁴⁶

Это “эмоциональное прочтение других”,⁴⁷ достигнутое посредством сплавления аффекта и носителя информации (“альбом боли”) нацелено, прежде всего, на формирование “структуры внимания”,⁴⁸ на инициирование эмоционального ответа определенного рода. Взаимность травматического опыта, взаимность страданий становится социальной и эмоциональной основой, на которой и возникает сообщество утраты. Скоординированность эмоциональной реакции разных людей, иными словами, воспринимается как следствие скоординированности их личного опыта.

Инвестиции Матерей в постоянное производство “ценностно-заряженных” субъектных позиций, как и их участие в интенсивной циркуляции эмоций, которую предполагают эти субъектные позиции, естественно, имеет свою цену. Вэнди Браун, американская политолог-феминист, например, отмечала в сходной ситуации, что политизация идентичности, превращение идентичности в форму политического участия возможно лишь ценой постоянной драматизации своей боли. Присутствие в поле политических отношений становится в данном случае производным от постоянного “вписывания своей боли в политику”. Как отмечает политолог, такая идентичность не заинтересована в будущем – своем или чужом – в котором “эта боль успешно преодолена”.⁴⁹

⁴⁶ Интервью с Ольгой Петровной С. АКСМ, Барнаул, ноябрь 2001. Архив автора.

⁴⁷ Sarah Ahmed. *Collective Feelings: Or, the Impression Left by Others* // *Theory, Culture & Society*. 2004. Vol. 21. No. 2. P. 26.

⁴⁸ Arthur Kleinman. *Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, 1995. P. 124.

⁴⁹ Wendy Brown. *States of Injury*. P. 74.

Формирование эмоциональных сетей вокруг персональных историй о травматическом опыте зачастую приводит к тому, что “внешнее окружение” начинает восприниматься лишь постольку, поскольку оно способно служить “отражением” утраты, способно вступить в эмоциональный обмен. Такая “политика жалости”, направленная на сохранение и постоянную поддержку эмоциональной связи с травматическим и травмирующим опытом в итоге стирает грань между состраданием и собственно страданием. Соответственно, и отсутствие внимания к себе со стороны общества, точнее, участия в чужой судьбе (“не то, что заинтересованы, а помогли”), Матери часто склонны воспринимать как неспособность людей “услышать их боль”, как их нежелание “отразить” спроецированную на них скорбь, как отказ поставить себя на место Матерей.

Например, С. Павлюкова жаловалась в интервью со мной на то, что матери потенциальных призывников не выражают никакого желания участвовать во встречах с военными, который КСМ периодически проводит для них:

...вот, Комитет солдатских матерей собирал в Театре оперетты всех матерей, у кого как бы будут будущие солдаты. И почти не пришло народу, очень мало пришло. Хотя приехали с воинских частей, даже вот, с той же Читы, с Владивостока приехали с частей командеры, а оказалось, что?.. Ну, ни к чему все это было. Люди не пришли. Они думают, что сегодня твоего же сына в Чечню берут, а не моего. А в конце-то концов это – наша единая боль. Сегодня он маленький, а война-то длится, мама родная, долго. И поэтому в результате получается, что даже наши внуки могут пойти. Сегодня моему внуку 14 лет, и я, ну, даже, может быть, даже не сомневаюсь, что может случиться так, что мой внук пойдет в Афган. Вы понимаете, три года, вот, четыре пройдет, незаметно вот так пролетит. И кто знает, что сегодня с Афганом у нас случиться?..⁵⁰
...Сегодня наши идут сыновья, завтра внуки пойдут. Вот, все... вот этот мир у нас... нет мира у нас никак. И вот это страшно...⁵¹

Когда я попытался узнать у Павлюковой, зачем нужно “идти” на войну, будь то “Афган” или Чечня, и какие именно ценности

⁵⁰ Интервью проводилось во время американских налетов в Афганистане осенью 2001 года.

⁵¹ Интервью с С. Павлюковой. АКСМ, Барнаул, октябрь 2001. Архив автора.
624

мы там отстаиваем, она смутилась. С трудом подбирая слова, она отрывисто произнесла серию коротких фраз: “Да, вот... как бы... сказать это? Как бы выразиться-то? Чего-то у нас нет. Раньше мы за что-то были... Да, ну... нет какого-то идеала, ради чего мы живем. Ну, я, в общем-то, знаете, я патриот своей Родины. Ну, и для меня Россия все равно остается Родиной”. Это апелляция к патриотизму как последнему и самодостаточному аргументу, показательна. Отсутствие жизненных идеалов и невозможность оправдать смерти сыновей дискурсивно трансформируются в термины национальной принадлежности, точнее – в термины национального пространства, которое “все равно остается Родиной”.

Подведу предварительный итог. Сложность *герменевтики боли*, активно практикуемой Матерями, проблематичность их социальной организации, основанной на “смещении” и “сплавлении” аффекта и доступных средств общения, заключаются, прежде всего, в том, что такая политика жалости делает неприемлемыми публичные попытки проанализировать как источник страданий, так и причины, ведущие к постоянному воспроизводству утраты. Вокализация боли и обмен мнениями о потенциальных источниках этой боли оказываются социально, географически и дискурсивно изолированными. Основной целью диалогической циркуляции эмоций становится не информационный обмен, но стремление сформировать пространство для эмоционального соучастия⁵² в ситуации социальной поляризации по поводу причин, вызвавших личные травмы. Став эффективным тактическим средством в условиях отсутствия стратегической политической цели, политика жалости в целом и герменевтика боли в частности выступили мощным механизмом формирования индивидуальной и коллективной идентичности.

Метонимии утраты

Как я уже отмечал, установка Матерей на диалогизм боли и взаимность репертуара аффективных форм дает им возможность сформировать эффективную сеть социальных и эмоциональных отношений в ситуации, когда другие формы публичной само-

⁵² Luc Boltansky. Distant Suffering. P. 42; Dimitri Tsintjilonis. Words of Intimacy. Remembering the Dead in Buntao // Journal of Royal Anthropological Institute. 2004. Vol. 10. P. 376.

репрезентации либо недоступны, либо невозможны. Такой акцент на эмоциональной составляющей политизации индивидуального травматического опыта, однако, требует дополнительной поддержки со стороны материальных артефактов, способных зафиксировать, объективировать, подтвердить понесенную утрату и материализовать характер эмоциональных социальных обменов. Активное участие Матерей в создании Мемориала воинам, погибшим в “локальных войнах”, издание Книг памяти, открытие памятных досок и т.п. – все это может быть интерпретировано как часть общего стремления не столько “возместить” потерю сына, сколько материализовать ее следы.

И хотя многочисленные ритуалы и митинги, организованные Матерями в Барнауле, безусловно, являются важным компонентом их деятельности, мне бы хотелось обратить внимание на иной, гораздо менее публичный опыт материализации потери, на опыт встраивания травмы в стилистику повседневной жизни. Внимание к подобным процессам, на мой взгляд, особенно важно для понимания того, как люди, испытавшие травму, находят с ней, так сказать, “общий язык” без какой бы то ни было помощи со стороны социальных или психотерапевтических служб. Иными словами, вопрос, который волнует меня в данной ситуации, касается того, как “нормализуется” травма.

Как я попытаюсь показать ниже, недоступность дискурса о гражданских правах или политической ответственности и неспособность / нежелание полагаться на терапевтический дискурс социальной помощи и реабилитации для артикуляции собственного травматического опыта нередко приводит Матерей к активизации дискурса о памяти. Утраты Матерей, спровоцированные государством, инкорпорируются в повседневную жизнь посредством активации “функции объектализации”, как ее называет французский психоаналитик Андрэ Грин.⁵³ С помощью смысловых нагрузок⁵⁴

⁵³ Andre Green. *The Work of the Negative* / Trans. by Andrew Weller. London, 1999. P. 85.

⁵⁴ Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис в своем словаре по психоанализу так определяют “нагрузку” (нем.: *Besetzung*; франц.: *investissement*; англ.: *cathexis*): это “приложение некоторой психической энергии к представлению или группе представлений, к части тела, к предмету и т. п.”: Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис. *Словарь по психоанализу* / Пер. Н. Автономовой. Москва, 1996. С. 239.

и психических восполнений,⁵⁵ Матери “вписывают” утрату в персонализированные материальные объекты, тем самым поддерживая уже сложившийся порядок *вещей*, и, одновременно, формируя “длящуюся связь” с погибшими.⁵⁶

Память в данном случае действует не столько, как “способ переоценки смысла прошедшего”,⁵⁷ сколько как процесс включения прошлых травм в повседневные практики настоящего. В качестве одного примера процитирую письмо, адресованное С. Павлюковой. Автор письма – мать, сын которой, как и сын Павлюковой, погиб в конце 1980-х гг. в Афганистане. Письмо хранится в Алтайском краевом музее локальных войн, не имеет даты, но ориентировочно относится к 1990-1992 гг. (*орфография и пунктуация оригинала переданы без изменений*):

Добрый день моя милая Светлана Григорьевна и Григорий Герасимович большой привет сыну с семьей. А так-же примите большой привет от меня и от моей семьи. Владимира Игнатъевича Сережи и Ларисы. И все мы вам желаем только хорошее, плохое пусть уйдет далеко от вашего дома. Как вы поживаете мои хорошие. Как ваше здоровье. Светлана мы живем помаленьку, поплачу и опять живу. Жить надо ради памяти наших милых сыновей. Светлана милая моя [ваш сын] Костя в нашей семье вечно живой и живет вместе с нашим сыном. Вечером я их укладываю спать всех своих сыночков, а утром поднимаю и целый день живу памятью о их. Их прилетело со всего Союза 20 чел. в мое теплое гнездышко. Их мы должны помнить всех по имени. Это они заслужили. Проявив стойкость и мужество. Я часто задаю себе один вопрос?

⁵⁵ О природе восполнения см. Жака Деррида: “Восполнение есть то, что добавляется, это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту... Но восполнение восполняет, т. е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая чужое место; если оно и наполняет нечто, то это нечто – пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует”. Жак Деррида. О грамматологии / Пер. Н. Автономовой. Москва, 2000. С. 295-296.

⁵⁶ О длящейся связи (*continuing bond*) в современных исследованиях скорби и смерти подробно см.: D. Klass, P. R. Silverman, S. L. Nickman. *Continuing Bonds, New Understanding of Grief*. Washington, 1996.

⁵⁷ Michael G. Kenny. *A Place for Memory. The Interface Between Individual and Collective History* // *Comparative Studies in Society and History*. 1999. Vol. 41. No. 3. P. 434.

Почему все не так?
Вроде все, как всегда...
Тоже небо, опять голубое.
Тот-же лес, тот-же воздух
И та-же вода. Только они
наши милые ребята не вернулись из боя.

Но так устроена жизнь. Светлана получила квартиру от военкомата 50%. Въезжать будем к 7 ноября. Милости прошу в гости ко мне. Светлана я очень прошу пришлите мне фото Кости. У меня есть но очень маленькое. Я делаю альбом “Память ребятам отдавшим жизнь за свободу Афганистана”. И на тумбочку тоже надо мне Костю. Всех я поставлю на тумбочку в рамочки, а кругом цветы. Кварт. на 9 эт. в 12-и этажном доме в центре Омска. 2х комн. 32 кв.м. Лариса учится на втором курсе в училище. 2 месяца отработывала практику в Краснодарском крае убирала овощи и фрукты. Приехала 29 августа. Пишите как вы живете. Как ваши внуки. Пишет–нет вам письма Любушка. Будете ей писать письмо, большой материнский привет ей передайте от меня. Напишите, что Костю и ее помнят и знаю и ждут в гости в г. Омске на Иртыше. Светлана милая моя береги себя. Меньше плачь. Лишний прожитый день, это лучшая память для наших ребят. Это мы лишний цветок посадим и унесем на могилку нашим дорогим сыночкам. Очень тяжело, слов нет. Но жить надо. Стиснув зубы от боли жить, жить, жить. Жить памятью наших детей. Досвидания мои милые. Крепко обнимаю и жду ответа.

С уважением Любовь Ивановна. г. Омск.⁵⁸

Это письмо – безусловно, не исключение в коллекции Музея, насчитывающей более 200 посланий матерей. В большинстве из них тема утраты и боли постоянно переплетается с темой повседневных событий, с описанием новых квартир, телевизоров, холодильников, урожаев картошки, болезней или погоды. Травматический опыт в этих письмах постоянно пульсирует – то уходя в тень, то проявляясь в качестве основной темы. Локализовавшись во множестве материальных вещей, травма оказывается, тем не менее, “разбитой” на многочисленные объекты привязанности.

⁵⁸ Любовь Ивановна Фурцева. Письмо С. Г. Павлюковой. Без даты // АГКМ, Барнаул. Фонд С. Г. Павлюковой (не разобран).

Подобная стратегия нормализации утраты – путем ее локализации и фрагментации – однако, не должна скрывать и еще одного важного механизма, с помощью которого артикулируется и позиционируется потеря. Речь идет о серии социальных обменов, обозначенных в письме (квартира, фотографии, визиты, цветы); обменов, которые инициированы утратой. Травма обретает форму циркуляции эмоций, носителем которых становятся материальные объекты.

В отличие от многочисленных исследований, указывающих на то, что травматический опыт обычно становится объектом активного психического и дискурсивного цензурирования и вытеснения, превращаясь в итоге в “темное пятно”, в опыт, который сопротивляется символизации,⁵⁹ в данном случае травма действует как основной структурирующий механизм текста, как основной нарративный прием, который, собственно, и сводит воедино разорванную историю. Утрата – не вытесненная, но и не восполненная – перенесена здесь в иную плоскость. Обмены в данном случае не связаны напрямую с компенсацией – то есть, с определением “правильного” материального эквивалента, способного либо “оправдать” смерть, либо репрезентировать ее. Скорее, обмены, – т. е. постоянная циркуляция эмоций, дискурсов и предметов, – выполняют тут роль “способа символизации, который одновременно и экономичен, и значим”,⁶⁰ формируя в итоге цепь актов публичного признания утраты. Приведу еще один пример из той же самой коллекции писем. Письмо написано в апреле 1999 г. (*орфография и пунктуация оригинала переданы без изменений*):

Дорогая Светлана Григорьевна... 15 февраля ездили в [районный центр] Ключи поминать своих детей. Там нам дали деньги. Были в церкви, поставили свечи, ездили на кладбище, ходили к памятнику и потом поехали в столовую поминать. А у моего сына были 12 февраля. Приехали с поляны, съездили на кладбище, потом поехали на поляну, там был концерт пели песни про Афганистан. От совхоза дали 2 кг пшена, 1 кг гречки, 1 пачку чая. Вдовы положили цветы на кладбище. Я тоже положила цветы к памятнику в Ключах. На щет лечения

⁵⁹ См., например: Caruth Cathy (Ed.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore, 1995.

⁶⁰ Jean-Joseph Goux. *Symbolic Economies After Marx and Freud* / Trans. by Jennifer Curtis Cage. Ithaca, 1990. P. 4.

у меня ничего не получится. Сейчас огород сажать в мае будем. Пахать огороды. Мне бы так поехать в Ключи, там бы купить лекарство. Я бы дома пила. Когда с Ключей приезжали в поляну, привозили мне льготные удостоверения, я у них спросила, можно у них в Ключах взять ликарство, они мне сказали один раз в год, и то ево там нет. Вот и все лекарство. Пока ходим, будем ходить, когда не сможем ходить, тогда будим лечица. Я живу с сыном, сын один без жены. А сейчас начнеца пахота, он тракторист. Надо сумки готовить в степ. У меня все. Досвидание.

Жабина 1999, 24.04. Ключи.

Слияние символического и материального/экономического в этих обменах (деньги – свечи – столовая – песни – гречка – цветы – лекарства) может быть объяснено и еще одним фактором. Стремление Матерей к общественному *признанию* их травм и страданий нередко реализуется в ситуации, когда собственно достоверное *знание* того, что произошло с их детьми, недостижимо. Во многих случаях Матерям неизвестны обстоятельства гибели сыновей. В ряде случаев они даже никогда не видели их тел. Как писала в одном из писем мать погибшего: “Нам осталось от сыновей боль, гордость и орден”.⁶¹ В этой ситуации доместикация травмы, ее деполитизация и реконтекстуализация в знакомых рамках повседневной жизни становится единственной стратегией символизации, которая имеет смысл.

Сходная стратегия воспроизводства значимых объектов была использована Матерями и еще в одном типе текстов – в сборниках некрологов солдат с Алтая, погибших в Афганистане и Чечне. “Сыны Алтая”, первая Книга Памяти, опубликованная КСМ в 1992 г., содержит 144 биографии с фотографиями солдат с Алтая, которые пали в Афганистане. В определенной степени *Книга* стала текстуальным эквивалентом коллективного захоронения, своеобразной модификацией “братской могилы”, избежавшей традиционной участи групповой анонимности. По словам Павлюковой, публикация *Книги* стимулировала физическую консолидацию останков солдат. Издание нередко используется Матерями в качестве

⁶¹ Любовь Ивановна Фурцева. Письмо С. Г. Павлюковой. Без даты // АГКМ. Фонд С. Г. Павлюковой (не разобран).

сильного визуального довода в дискуссии с властями. Оно часто упоминается в письмах. Матери и ветераны приносят его на митинги памяти.

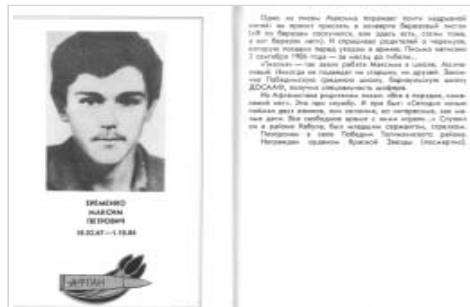
Стилистически *Книга Памяти* представляет собой соединение двух основных традиций. (Илл. 6.) Форма во многом повторяет эстетические каноны официальной мемориализации погибших в годы Великой Отечественной войны. Как и в многочисленных буклетах, плакатах и наборах открыток советских времен, в ней помещаются небольшие стандартные фотографии погибших и их краткие биографии. Но содержание текстов следует иной, менее формальной, традиции солдатского (“дембельского”) Альбома, с его вниманием к неофициальной составляющей в армейской жизни солдата.⁶² Биографии-некрологи не отличаются разнообразием, их большая часть строится по сходным моделям, например:

Мазурин Сергей Петрович. 18.04.60 – 10.07.80.

Перед уходом в армию Сергей своими руками сделал колодец: “Это для тебя, мамулька. Будешь воду набирать и вспоминать меня”. А еще хранит Александра Ивановна часы, которые купил Сережа с первой полочки, заработанной на каникулах после седьмого класса. Сережа летом не любил бездельничать: то на полевом, то на закладке силоса работал. Домашней работы тоже не стеснялся.

После восьми классов поступил в СПТУ-75, получил там специальность тракториста-машиниста широкого профиля.

Новый, 1980 год Сергей встретил в Афганистане. Об этом факте родители узнали только в марте. До этого приходили



Илл. 6. Страницы из Книги Памяти “Сыны Алтая”.

⁶² О солдатских альбомах см.: Константин Банников. Антропология экстремальных групп. Доминантные отношения среди военнослужащих срочной службы Российской армии. Москва, 2002. С. 205-216; Дембельский альбом. Русский Арт Брют. Между культурой и книгой художника / Под ред. Михаила Карасика. Санкт-Петербург, 2001.

письма со странными обратными адресами. Последнее письмо пришло в конце июня, в котором Сережа обмолвился, что часть передвигается в сторону пакистанской границы. Следом написал командир части: “Подробностей мы сообщить не можем, нельзя, могу сказать одно: Ваш сын при выполнении боевого задания показал образец мужества и отваги... Личных вещей по ряду обстоятельств не осталось. Фотографию постараемся выслать...”. Таковы в те годы были тексты “похоронок”.

Младший сержант Мазурин был наводчиком орудия. Места службы – Кабул, Кандагар, Газни. Скончался от потери крови на поле боя.

Похоронен на родине – в селе Веселоярск Рубцовского района. Награжден орденом Красной Звезды (посмертно).⁶³

В этих биографиях, с их стремлением к персонализации текста при минимуме индивидуальных деталей, не содержится ни политических обвинений властям, ни традиционных попыток героизировать смерть солдат. В ситуации, когда “личных вещей не осталось”, а “подробностей гибели сообщить нельзя”, стремление осознать глубину утраты неизбежно трансформируется в попытки переоценить то, что сохранилось.⁶⁴ Метонимическая логика этих следов утраты (“колодец”, “часы”) в итоге производит двойной эффект. Акцентируя *связь* погибшего и его близких и родных, метонимии утраты позволяют в значительной степени маргинализировать смерть.⁶⁵ Принципиальным здесь оказывается способность “удержать” означающее (“след утраты”), четко осознавая при этом, что ни означаемое (“смысл утраты”), ни референт (“объект утраты”) уже никогда не будут доступны.

В отсутствие схемы, способной оказать в постсоветских условиях мифологизирующую или идеологическую поддержку,⁶⁶

⁶³ Сыны Алтая. Книга Памяти. Санкт-Петербург, 1992.

⁶⁴ См. подробнее: David Eng and David Kazanjian. Introduction. *Mourning Remains* // David Eng and David Kazanjian (Eds.). *Loss*. Berkeley, 2003.

⁶⁵ Jacques Derrida. *The Work of Mourning* / Ed. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago, 2001. P. 61.

⁶⁶ Подробную дискуссию об отсутствии адекватного символического оформления постсоветского пространства см. в статьях: Serguei Oushakine. *In the State of Post-Soviet Aphasia. Symbolic Development in Contemporary Russia* // *Europe-Asia Studies*. Vol. 52. No. 6. P. 991-1016; Idem. *The Quantity of Style. Imaginary Consumption in the Post-Soviet Russia* // *Theory, Culture and Society*. Vol. 17. No. 5. Pp. 97-120.

травма, ставшая последствием государственной политики, репрезентируется в виде обычной, повседневной жизни, которая оказалась насильственно и трагически прерванной. И вряд ли случайным является то, что именно эта частная жизнь, именно этот повседневный порядок вещей становится той моделью, на базе которой и строится гражданская деятельность. Созданное вокруг темы смерти сообщество эмоциональной поддержки становится для многих Матерей единственной нитью, способной вывести их из состояния социальной изоляции. Екатерина М., оформившая Комнату Памяти, в интервью так рассказала о своих чувствах:

...Когда мы это все оформили, мы пригласили родителей на открытие нашей Комнаты Памяти. И пришел к нам батюшка сюда, батюшка нам вот эту вот икону подарил, Пресвятую Богородицу, Мать Успенья подарил. Освятил нам комнату эту. Ну, и после этого стали к нам родители приходить. Они и до этого к нам ходили, но только после конференции стали к нам родители ходить чаще. Ну, как, ну, не все, конечно, но многие приходят. Вот мать, она дома, не с кем ей помянуть сына, у нее душа заболела, чего-то у нее не хватает, она сюда идет. Она пришла сюда со своим узелочком, там конфет, печенья принесла, ну, бывает иногда и с бутылочкой, конечно, не без этого. Вот мы сядем, по 50 грамм, мы здесь никто не пьем, ну, как Ольга говорит: “Чисто символически, по 50 грамм”. Выпьем, помянем, ну, а этого ребенка мы помянули и одновременно всех, вот. Свечки зажгли, постояли, все. И мама вытерла свои слезы и как-то заулыбалась и домой пошла лучше, ей легче, вот... А я вот теперь вот этим комитетом и живу. Сюда вот бегу. Если я не пришла, то все... Ну, бывает иной раз, а бывает и два, и три раза прибежишь в неделю, смотря по обстановке: как дома, как это на даче. На даче отиралась, естественно сюда реже ходила, сейчас дача кончилась, так чаще сюда бежишь. Скучаю по своим женщинам, по мальчишкам. Придешь, вот как-то пообщаешься с ними и легче. С сыном поговоришь... ну, вроде бы и легче. Свечку поставишь, к стендам подойду, поглажу его [фотографию]. Сразу мне сделали наверх [т. е. повесили фотографию в верхний ряд], ему вверху как бы лучше. Я его сверху сняла пониже, только, чтоб рукой достать до него, сыночка своего.

Столкновение со смертью без поддержки ритуалов нередко означает, что, как отмечает социолог Тони Уолтер, “перед лицом смерти авторитетом становится не традиция, но сам человек (*the self*)”.⁶⁷ В итоге, в отсутствие единого стиля или обычаев, красная звезда в Комнате Памяти мирно соседствует с иконой Богородицы, пластмассовые красные гвоздики – с церковными свечами. На мой взгляд, именно этот “семиотический волонтаризм” (*semiotic volunteerism*),⁶⁸ эти фрагментированные, но смежные отношения с реальностью, установленные при помощи материальных объектов, значимых предметов, которые могут сформировать связную, но не обязательно последовательную картину и позволяют Матерям выстоять в ситуации, лишенной символического порядка. Следы без референта, эти объективированные продукты символизации, тем не менее устанавливают границы поля социальных отношений, формируют контекст и даже иногда служат руководством к действию.

Производство предметов, замещающих утрату, может объяснить, почему скорбь в данном случае не сопровождается постепенным ослаблением болезненного переживания потери, как это предполагают традиционные трактовки травмы. Осцилляция Матерей между материальными означающими и отсутствующими референтами позволяет им оставаться с “мальчишками” в постоянном контакте (“рукой достать”), и тем самым локализовать свою утрату. Но это ритуализированное воспроизводство эмоционального опыта травмы, этот эстетизиро-



Илл. 7. Афганские палатки в алтайском музее. Фото автора, 2002 г.

⁶⁷ Tony Walter. *The Revival of Death*. London, 1994. P. 188.

⁶⁸ Michel De Certeau, Luce Giard and Pierre Mayol. *The Practices of Everyday Life*. Vol. 2. *Living and Cocking* / Trans. by Timothy Tomasik. Minneapolis, 1998. P. 32.

ванный акцент на утрате и скорби, одновременно делает риторически неуместными вопросы о политических решениях, которые привели к этим смертям.



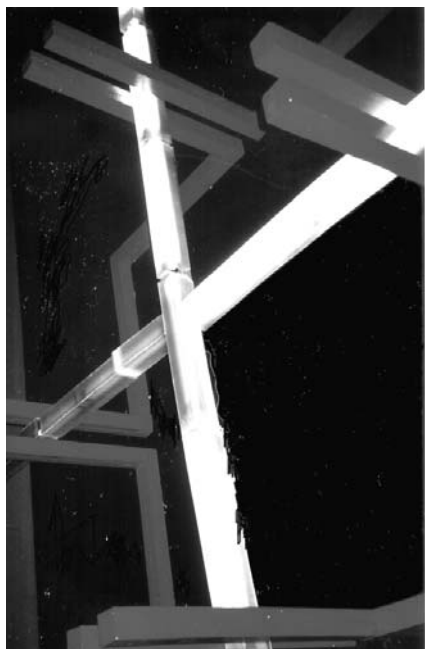
Илл. 8. Черные тюльпаны и черные кресты. АГКМ. Барнаул. Фото автора, 2002 г.

Зал Памяти воинов, погибших в Афганистане, – часть постоянной выставки в Алтайском государственном краеведческом музее в Барнауле, является, пожалуй, одним из наиболее ярких примеров подобной тенденции воспринимать и конструировать публичное пространство как мозаику политического символизма и частной жизни. Зал был открыт в начале 1990-х гг., и две его комнаты содержат стандартный набор из советской практики мемориализации. Часть стены занята традиционной витриной с капсулами, наполненными землей с могил солдат на кладбищах края. В центре одной из комнат находится галерея стандартизированных фотографий погибших. Наконец, есть здесь и вполне ожидаемый планшет с анонимным стихотворением, озаглавленным “Родине”. Написанный от лица погибшего солдата, стих обращается к тем, кто выжил:

Помяни нас, Россия, в декабрьскую стужу,
Перед тем, как собраться за праздничный стол.
Вспомни тех, кто присягу тебе не нарушил,
Кто берег тебя вечно, и в вечность ушел.
Помяни нас, засыпанных пеплом и пылью,
Пулеметами врезанных в скальную твердь.
Запиши нас в историю горестной былью.
И рубцом материнское сердце отметь....

Одновременно в Зале Памяти размещены объекты, не вписывающиеся в традиционный музейный формат. В углу одной комнаты, например, была развернута палатка, в которой спали солдаты во время войны в Афганистане. (Илл. 7.) Оконные рамы были оформлены в виде крестов с силуэтами черных тюльпанов, сим-

волизирующих самолеты, транспортировавшие гробы с телами погибших солдат в Советский Союз. (Илл. 8.) Религиозный символизм отражался и в расположении ламп на потолке (Илл. 9.) и в подсвечниках, которыми сопровождалась фотографии погибших солдат. (Илл. 10.)



Илл. 9. Кресты освещения. АГКМ. Барнаул. *Фото автора*, 2002 г.

Куратор выставки настаивала, что религиозную символику в государственном музее не стоит воспринимать буквально: многочисленные кресты призваны символизировать “надежду в самом широком смысле этого слова”.⁶⁹ В свою очередь, одна из Матерей описала посещение Зала так: “И, вот, в праздники заходим, каждому можем зажечь свечу. Это зал – зал Памяти. То есть, включается “Аве, Мария” там или что-то еще, и все начинается...”

Отсутствие гражданского дискурса и/или аналитической дистанции, способной придать потерям социальный смысл, таким образом, компенсируется при помощи сентиментальной хореографии визуальных и аудиосредств. Политическое насилие превращается в личную травму, а музей – в место скорби, в своеобразную светскую церковь.

Нехватка легитимирующих политических сценариев, способных придать смерти сыновей определенное общественное звучание, является важной причиной обозначенной тенденции к деполитизации. Тем не менее, неразвитость политического дискурса вряд ли может объяснить, почему деполитизация реализуется в форме “объектализации”, т. е. путем создания устойчивой эмоциональной связи между Матерями, с одной стороны, и материальными объектами – с другой. На мой взгляд, работы Дональда Винникотта,

⁶⁹ Интервью с Ириной Д., куратором краеведческого музея. Барнаул, март 2002 г. Архив автора.

британского психотерапевта и психоаналитика, содержат полезную теоретическую схему, способную объяснить суть тенденции, обозначенной Матерями.

В исследовании “Использование объекта и построение отношений через идентификацию” Дональд Винникотт проводит разграничение между двумя типами практики. Под *объектными отношениями* психотерапевт понимает такое взаимодействие между индивидом (“субъектом”) и предметом / представлением (“объектом”), в ходе которого происходят “определенные изменения в личности”. В результате подобных изменений “в личности” объект наделяется (“нагружается” и “восполняется”) персонально значимыми воспоминаниями, ассоциациями и фантазиями. Важным для Винникотта является то, что, формируя с помощью операций проекции и идентификации узы аффективной привязанности к объекту, “субъект опустошен до такой степени, что часть субъекта обнаруживается в объекте. Хотя при этом субъект обогащается в эмоциональном плане”.⁷⁰

Разумеется, наблюдение Винникотта во многом очевидно и знакомо любому, кто испытал потерю любимого предмета или задавался вопросом о собственной идентичности. Важность объекта привязанности, как правило, определяется его способностью выступать в форме “экрана”, который способен удерживать проекции индивидуальных фантазий и воображаемых конструкций. Понятно, что объектные отношения важны для Винникотта не только как пример бытового фетишизма. Главным для него является принципиальное отличие *объектных отношений* от другой формы взаимодействия, которая также сфокусирована на объекте



Илл. 10. Музей как светская церковь: подсвечники у портретов погибших солдат. АГКМ, Барнаул. Фото автора, 2002 г.

⁷⁰ См.: Дональд Винникотт. Игра и реальность. Москва, 2002. С. 158.

идентификации. Понятие “применение объекта”, сохраняя во многом сходства с “объектными отношениями”, позволило Винникотту акцентировать роль *объекта* в динамике отношений между индивидом и предметом. Как отмечал психоаналитик:

...когда я говорю о применении объекта, я принимаю объектные отношения как данность, но добавляю новые качества, которые затрагивают природу поведения самого объекта. Например, объект, чтобы его можно было использовать, должен быть реальным, являться частью внешней, разделенной между людьми реальности, а не нагромождением проекций... отношения можно описать с точки зрения субъекта, который отделен от окружающего мира, а применение – лишь исходя из того факта, что объект существовал всегда и независимо от субъекта.⁷¹

В своих работах Винникотт неоднократно подчеркивает, что переход от фантазматических “объектных отношений” к реалистическому “применению объекта” предполагает определенную уверенность в окружающем пространстве, определенную способность субъекта картографировать мир за пределами его фантазий и эмоций, определенное желание декодировать разнообразные контексты, частью которых и являются объекты привязанности. Удачная навигация такого переходного пространства, указывает Винникотт, “зависит от переживаний, которые ведут человека к доверию”. Отсутствие доверия, как и ситуация заблокированного “перехода” могут вести к “резмерной эксплуатации” объектов фантазматической / эмоциональной привязанности.⁷²

Модель объектных отношений, предложенная Винникоттом, на мой взгляд, позволяет концептуализировать способ символизации утраты, используемый Матерями. В отсутствие доверия к “внешнему миру” и “разделенной” реальности, формирование индивидуальных и групповых идентичностей Матерей происходит во многом при помощи реконтекстуализации утраты. В ходе проекций материальные объекты превращаются в символические – метонимические – свидетельства гибели сыновей. В то же самое, время материальный характер этих свидетельств позволяет

⁷¹ Там же. С.159-160.

⁷² Там же. С. 186.

встраивать их в рутину повседневной жизни. Демонстрируя и объективируя наличие существенной эмоциональной связи между индивидом и предметом, объектные отношения развиваются как событие *внутренней* жизни индивида, с трудом приобретая более широкий социальный смысл. Эмоционально заряженная герменевтика боли становится подавляющей формой коммуникации с окружающим пространством.

И все же, как я пытался показать, подобное использование эмоций в политике имеет вполне определенный положительный эффект. Деятельность провинциальных КСМ стоит рассматривать не только с точки зрения мобилизационных способностей этих Комитетов. Не менее важным является и то, что политика жалости и практики локализации травмы, рассмотренные выше, служат, прежде всего, одним из немногих доступных средств, с помощью которых Матери смогли преодолеть свою разрозненность и социальную изоляцию. Как отмечал Эмиль Дюркгейм: “Единение в скорби – это тоже единение”.⁷³

SUMMARY

By analyzing the activity of the Altai Committee of Soldiers' Mothers, the article explores how people deal with the political trauma caused by the Chechen and Afghan wars in a situation of public ambiguity about the policies that led to these casualties. The author examines why the Committee's response to the losses produced by state-organized violence is framed almost exclusively in terms of family relations, biographical facts, and personalized emotional events. In this case, the domestication and materialization of loss function first of all as a means of *self*-organization, capable of shaping otherwise amorphous groups. The lack of civic discourse, the article suggests, is often mitigated by powerful and emotionally charged rituals of remembrance and commemoration.

⁷³ Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life* / Trans. by Joseph Ward Swain. New York, 1967. P. 448.