

Виктория Шмидт

УСПЕХ СВЕТЛАНЫ АЛЕКСИЕВИЧ:

ПО ТУ СТОРОНУ СУБЛИМАЦИИ СОВЕТСКОГО

Если греки изобрели трагедию, римляне – эпистолярный стиль, ренессанс – сонеты, то наше поколение изобретает новую литературу – литературу свидетельства.

Элиезер Висель

Можно смело утверждать, что в популярную историю русскоязычной литературы Светлана Алексиевич войдет как альтер эго Пастернака: её тоже мало кто читает, но хорошим тоном считается одобрять. Феномен Алексиевич и дискуссий вокруг её успеха располагают осмыслить как (пост)советское встраивается в глобальные и даже трансисторические тренды. С одной стороны, обдумать, в какие международные тренды вписывается модальность и стилистика Алексиевич – чтобы применить к деконструкции её текстов те критические походы, которые выработаны в отношении сходных западных паттернов. С другой стороны, рассмотреть специфику - которая обнаруживается не столько в текстах Алексиевич, сколько в реакции на эти тексты, как среди тех, кто безоговорочно аффилируется с ней, так и тех, кто озаботился её разоблачением.

Какими бы уникальными не представлялись тексты Алексиевич, они следуют двум основным тенденциям современной культуры, гарантирующим её успех у массового потребителя (LaCapra 2009: 65). Во-первых, это ставка на эстетику сублимации и эстетизации страдания, скоротечных randevu с адом, после которых достигается приятный эффект очищения – не обязывающий ни к каким действиям в понимании обыденности зла и своей потенциальной сопричастности. Яркими примерами такой эстетики можно считать «горы башмаков» - памятники жертвам Холокоста, которые можно найти в разных уголках мира, и которые производят эффект тем, что напоминают о масштабах геноцида, по сути не занимаясь ничем иным как воспроизведением клише относительно ненормальности насилия. Тексты Алексиевич можно рассматривать как вербализацию таких инсталляций. Именно поэтому в её книгах свидетельства представляют собой хор – при практически полном отсутствии фактологических отсылок и прямой речи самого автора. Функция полифонии в данном случае противоположна предназначению, которое отводилось хору в греческой трагедии: быть свидетелем, осмысляющим драматические события.

Во-вторых, массовая сублимация травмы стирает границу между событием и опытом, убеждает в неизъяснимости травмы и, вместе с тем, её судьбоносном значении. Такой паттерн, получивший даже специальное название – травмотропизм, построил историю геноцида в клиническую психологию. Пост-травматический синдром стал мантрой постольку, поскольку именно за ним и сопутствующим напоминанием о необходимости переживать вину закрепляется роль проводника истории. Именно такой подход располагает обнаруживать в геноциде особую уникальную возможность для дальнейшего прогресса: например, Европа бы не состоялась без Холокоста, США – без бомбардировок Хиросимы и Нагасаки. В рамках такого подхода единственным путем для бывшего СССР остается найти свои судьбоносные травмы и заняться их сублимацией в соответствии с уже выработанными канонами. И можно искать в

присуждении премии какие-то подоплёки, которые, несомненно, найдутся, только базовой остается вписанность Алексиевич в эти паттерны массовой культуры. Главная претензия в отношении такой культуры остается её нечувствительность к необходимости увязывать правду и справедливость – в отношении тех, кто пострадал. Справедливость заключается не только в том, что носителям травматического опыта дадут шанс высказаться (именно в предоставлении этой возможности многим видится особая роль Алексиевич), но и выработать способ совладания – в процессе повествования о травме. Доминик ЛяКапра, историограф исследований о Холокосте, обоснованно указывает на существенную разницу между прямым свидетельством (testimony) и обретением позиции свидетеля (bearing witness) (LaCapra 2009: 62). Если свидетельство остается вынужденным, обусловленным вопросами интервьюера, обретение позиции свидетеля предполагает работу как рассказчика, так и слушателя – в направлении эмпатии. Принуждением к свидетельству занимаются безжалостные правдолюбы – оправдывающие неизбежную вторичную травму свидетеля тем урожаем правды, которую они собирают (Fricker 2008: 127). Такая правда утилитарна по своему предназначению – поскольку обслуживает определенные интересы. Обретение позиции свидетеля требует фасилитации иного рода, основанной на эмпатии и понимании контекстов, когда слушающий способен распознавать знаки истории и увязывать сугубо личный опыт говорящего с иным опытом, в том числе, и собственным: «Слушающий должен слышать и вслушиваться в молчание, понимать, опознавать и обращаться к этому молчанию с уважением, зная как ждать, и как стать компаньоном в путешествии говорящего по неосвоенной территории воспоминаний, из которой почти нет шансов вернуться в одиночку» (Felman и Laub 1992: 59).

По прочтении текстов Светланы Алексиевич у меня остается устойчивое впечатление, что она обращается не к носителям травматического опыта. Вынув из них опыт страдания («*Боль, как доказательство прошедшей жизни. Других доказательств нет, другим доказательствам я не доверяю*»¹), писательница обращается к таким как она, тем, кто этой боли не знает, но узнав которую, должен эмансипироваться от прошлого. В своем афганском дневнике она напишет: «*Я вернусь отсюда свободным человеком... Я не была им, пока не увидела нас здесь.*». В отличие от Дори Лауба, одного из создателей видеоархива выживших жертв Холокоста Fortunoff, утверждавшего, что «Мы спаслись, потому что хотели рассказать, но есть и другая сторона правды: рассказать, чтобы спастись», Алексиевич спасает «завтра» (неслучайно о своей чернобыльской книге она говорит «*Мне иногда казалось, что я записываю будущее...*») – от воспроизведения того неприемлемого для нее образца идентичности, на который она списывает современные проблемы, от экологической катастрофы Чернобыля до путинского режима.

Принято распознавать три уровня повествования о прошлом, исторический, полный контекстов, материальных и антропологических; трансисторический, который конструирует сквозь разные истории нечто общее – например, историю институционального насилия (Мишель Фуко) или гетеропатриархата (Джудит Батлер); и трансцендентальный – который в каждой истории усматривает притчу, вечное ценностное наполнение. Соотнести эти три уровня – тот самый квест, в разрешении

¹ Примечательно, что один из бывших афганцев, угрожавших Алексиевич после публикации ее афганских дневников, почти теми же словами описал свое виденье: «*Я свою правду в целлофановом мешке нес... Отдельно голова, отдельно руки... Другой правды нет...*»

которого западные литература и история превратились в спарринг-партнеров. Наблюдение за их «поединком» не только увлекательно, но опосредует взаимодействие индивидуальной и коллективной памяти. Доминик ЛяКапра сосредотачивается на двух модальностях в отношениях литературы и истории. Самая распространенная состоит в том, что литература фиксирует определенный период, но чтобы остаться документальным свидетельством того периода «на века», встраивает контексты в более или менее трансцендентальный, «вечный» набор ценностей. Каноническим примером можно считать Ивана Бунина, который построил исход России как в международные литературные контексты, так и в предыдущие поколения отечественных писателей. Михаил Шолохов – еще один пример такого вполне систематического осмысления того же периода – но в контексте несколько иного набора ценностей и социального наполнения.

Другая модальность, понимание литературы как эмансипирующей от истории, в первую очередь за счет наращивания своих художественных средств, располагает видеть в текстах смыслы, скрытые от одних поколений читателей и актуальные для других. Опыт читателя – катализатор в понимании текста, который никак не похож на фотографический слепок с реальности, типичный для первой модальности. Несомненно, еще один русскоязычный нобелевский лауреат, Борис Пастернак, чей «Доктор Живаго» будто лаборатория авторского эксперимента с идеями и языком, пример такой литературной экспрессии. Социальные историки отдают предпочтение текстам второй модальности в силу возможности множественной интерпретации, взаимодействия читателя и автора. Несомненно, Иосиф Бродский бросил и бросит вызов не одному историку литературы – свободно обращаясь с контекстами разных времен и мест.

В случае Алексиевич автор выиграл, а история и литература проиграли. Алексиевич – писатель без своего языка, ее прямая речь остается чем-то между проповедью и исповедью: *«Я собираю то, что назвала бы знанием духа. Иду по следам душевной жизни, веду запись души. Путь души для меня важнее самого события»*. Однако тексты Алексиевич трудно назвать и слепком эпохи – потому что она остается нечувствительна к явной негетогенности советского периода, хроникерами которого в разное время становились Андрей Платонов, Василий Шукшин, Юрий Трифонов и многие другие, в том числе те белорусские авторы, с которыми теперь принято сравнивать Алексиевич: Василь Быков и Алесь Адамович. Поставив исторические контексты в жесткую зависимость от собственных ценностных предпочтений, Алексиевич проваливает и задачу выстроить полноценную позицию свидетеля – для тех, кто делится с ней своими историями.

Именно в движении от позиции жертвы к позиции свидетеля видели смысл своей работы те, кто собирал свидетельства жертв Холокоста, бомбардировок японских городов и многих других травм. Дори Лауб так определяет свою работу по сбору свидетельств: «есть три отдельных уровня свидетельствования относительно опыта Холокоста: быть свидетелем своего собственного опыта; быть свидетелем свидетельства другого; и быть свидетелем своего переживания по поводу свидетельства другого». (Felman, Laub 1992: 57). Такая дифференциация требуется для того, чтобы найти ту разделенную правду, которая заставит принять своего опыта – потому что, по Кэти Карус (Caruth, 1995), если и есть в посттравматическом синдроме что-то патологическое, то эта патология не в бессознательном носителе травмы, а в истории отношения к его опыту.

Для меня тексты Алексиевич последовательный пример того, что Эдвард Саид обозначал как насилие знанием – когда превосходство в объяснении обосновывает стигматизацию опыта Другого словом и делом: *«Мне неведома страсть ненависти, - говорит Алексиевич, - у меня нормальное зрение»*. Препарировав воспоминания, Алексиевич занимается тем, что строит *«храмы из наших чувств... из наших желаний, разочарований»* - по сути, лифт для тех, кто как и она, противопоставил советское европейскому и решил «переехать» в иное историческое измерение. Мешает только одно – не все похоронили то прошлое, освободились от советского, и приняли новую веру в лучшее: *«Чернобыль для тех, кто там был, не кончился в Чернобыле. Они вернулись не с войны... А как будто с другой планеты... Я поняла, что свои страдания они совершенно сознательно обращали в новое знание, дарили нам: смотрите, вам надо будет что-то с этим знанием делать, как-то его употребить...Если бы мы победили Чернобыль или поняли до конца, то думали и писали бы о нем больше»*. А потому следует найти очень сильные приемы убеждения – в пользу будущего. Насилие знанием складывается из эпистемологического насилия – блокирующего право вырабатывать знание о себе и транслировать его, насилия эссенциализмом – когда знание обосновывает негативную оценку определенной черты или качества, которые нейтральны, и насилия опасением – когда знание обосновывает неблагоприятный прогноз и разрешает превентивные насильственные действия, именно в пользу будущего. В текстах Алексиевич эти формы насилия знанием не только легко распознаются, но резонируя, блокируют рефлексия – как того, кто делится своим опытом, так и того, кому предстоит прочесть. Пропагандисты ее текстов обосновывают свою позицию тем, что до Алексиевич никто не ходил в «поле» – к носителям опыта травмы. Но что остается в поле после Алексиевич?

Эссенция травмы: живая мертвая вода

Не хочется выпасть из общего хорошего тона сравнивать писательницу со стоящими авторами стоящих текстов, тем более, по моим читательским ощущениям тексты Алексиевич и впрямь по стилистике и направленности очень сопоставимы с текстами Саула Фриедлендера – автора исследований Холокоста, получившего весьма престижные премии за свои книги, пусть и не имевшего шанса номинироваться на Нобелевскую премию по литературе. Своей миссией Фриедлендер считает преодоление неверия – в масштабы Холокоста, его природу и т.д. Исследователь распознает в сложившемся отношении к Холокосту как невероятному явлению 20 в. огромный риск. Приписывая нацистскому периоду столь особенную роль, Фриедлендер посчитал не только невозможным, но опасным документирование того периода в традиционной манере. Никакого одомашнивания Холокоста в духе «Банальности зла» Ханны Арендт, по Фриедлендеру, допускать нельзя. Он сосредотачивается на языке жертв, доведенных до грани отчаяния, растерянных, почти утративших способность к рациональному действию.

Заполняя текст прямой речью таких жертв, Фриедлендер стирает грань между рассказчиком и героями повествования. У читателя нет автора, который бы вел его по тексту – но есть текст, в который следует погрузиться. Не опускаясь до приемов китча, неприемлемого, по Фриедлендеру, в той же мере, что и безликое историческое исследование, автор трансформирует историю Холокоста в источник трансцендентального – поскольку его амбицией остается рассказать о уничтожении евреев «интегративно и интегрирующе». Обращаясь со свидетельствами как с голосами в хоре, Фриедлендер стремится к гомогенизации их опыта – чтобы раз и

навсегда утвердить только одну приемлемую для него версию понимания Холокоста. Фриендлер документировал воспоминания тех, кто выжил, часто – именно тех, кто пережил собственную казнь. Эта предельность опыта выживания остается, наверное, самым сильным аргументом в пользу его позиции – которая, тем не менее, усугубляет пробелы культурного архива еврейства и блокирует возможность выстраивать столь востребованное разнообразие связей между прошлым и настоящим, за что Фриендлер критикуется. Исчерпывая совладание с травмой стратегией acting out – спасения в последний момент и воздаяния палачам, Фриендлер отказывает своим визави в другой стратегии, working out, в праве на множества интерпретаций, в его конструкции нет места свидетелю – только палачу и жертве. В этой предельности Фриендлер распознает уникальность ситуации, так он решает задачу увязывания исторического, трансторического и трансцендентального. Найденное им решение соответствует его истории, его ценностям, опыту тех, кого он опрашивал. Несмотря на всю критику в свой адрес, Фриендлер не относится к тем, кто спекулирует на травматропизмах – самых разных попытках приписать травме сакральное и сублимирующее значение для целой нации, как, например, это происходит в фильмах «Список Шиндлера», «Катынь» или в книге Алексиевич «Чернобыльская молитва (хроника будущего)»: *«Сегодня беларусы, как живые черные ящерицы записывают информацию для будущего. Для всех»*.

Как и Фриендлер, она подавляет читателя прямой речью респондентов и весьма успешно. В ее арсенале самые разные средства, от минимализма в выражении авторской позиции, который напрочь лишает читателя способности к интерпретации, до предельной физиологичности опыта персонажей, которая берет на попятную: «слабо хотя бы прочитать, если не выслушать и написать?!». Но если беспощадность к читателю у Фриендлера встраивается в его личную историю – ребенка, потерявшего в газовых камерах семью, оказавшегося поневоле по ту сторону истории уничтожения евреев, то последовательная и даже скрупулёзная документация разложения у Алексиевич озадачивает. В книгах много телесности – но не боли живого тела, а разложения будь все еще живого или уже умершего. Отказывая прошлому в рациональности, Алексиевич прямо подводит читателя к отождествлению советского и распада: *«Сошлись две катастрофы: социальная - на наших глазах развалился Советский Союз, ушел под воду гигантский социалистический материк, и космическая - Чернобыль. Два глобальных взрыва»*.

Алексиевич растворяет личную историю в кислотной среде авторского восприятия – неприятия советского, того прошлого, от которого следует освободиться. Можно сказать, что автор передал нам то, что ему сказали, хотя экспертиза текста о военной операции в Афгане, показала, что Алексиевич «творчески перерабатывала слова своих респондентов» – но читателю то не дано услышать голос, увидеть лицо, вдуматься в коммуникацию автора и респондента. А выбранный ею стиль и не располагает к таким вопросам, потому что правда, по Алексиевич, игнорирует множественность правд, в том числе, и такой как правда о незавершенности травмы. В текстах не обнаруживается то, что принято называть историческим слушаньем, уводящим как за пределы патологического страдания, так и якобы всем известной мудрости. Алексиевич не так важно, о какой катастрофе идет речь, автор собирает голоса так, чтобы подтвердить свой центральный тезис – о убийственности советского. В сборнике «Зачарованные смертью» посредством простых дихотомий, смерть ребенка и старика, самоубийство поэтессы и фронтовички Юлии Друниной и самоубийство генерала-людоеда Ахромеева, утверждается ключевая для Алексиевич мысль: *«"Гомо советикус" -*

человек, которого вывели в лаборатории марксизма-ленинизма, на одной шестой части суши. Признаемся - это мы. Но этот тип скоро исчезнет, растворится в мировой цивилизации, в которую мы возвращаемся. Одни утверждают, что это трагический и прекрасный человек, другие с холодным отчуждением нарекли его "совком". Кто же мы на самом деле...?! Дети великой иллюзии или жертвы массового психического заболевания?».

Общественная и политическая реакция вокруг Светланы Алексиевич становится много более известной и интересной публике, чем содержание ее текстов. Писательница и сама не против представлять себя как неотделимую от последовательной оппозиции режиму, и как следствие - его жертвой. Даже положительные отзывы от критиков и специалистов располагают задуматься над тем, как эти авторы осмыслили замысел Алексиевич и использованные ею средства. Читателю Алексиевич, добросовестно осваивающему жанр документальной прозы, «спотыкающемуся об текст», не обойтись без посредника – в понимании своих читательских реакций. Есть те, кто вестернизирует Алексиевич – как Елена Гапова, которая вписывает мессидж текстов Алексиевич в экзистенциальную психологию и приходит ко вполне неолиберальному выводу о личной ответственности за принятие страданий. Те, чье признание Алексиевич кажется мне искренним, как, например, у Анны Наринской, призывают читать Алексиевич будто назло всем тем, кто переживает иллюзию утраты – считая что у них украли прекрасное советское прошлое. Т.е. назло именно тем, кто отдал свои истории писательнице. Может быть, отчасти суды против Светланы Алексиевич, которые в начале 90 г.г. случились из-за «Афганских дневников», встраиваются в эту логику взаимного «назло»? Только такой ход событий никак не вписывается в терапевтический катарсис, который должен последовать за призывом читать новую лауреатку Нобеля.

Опасаясь вторичной травмы свидетелей, те, кто опрашивал выживших заключенных концлагерей, в качестве необходимого условия указывали на эмпатию слушающего в отношении свидетельствующего, «разделенное принятие реальности Холокоста». Условием такой эмпатии становится необходимость реконструкции исторических реалий до того, как любая другая работа по сбору свидетельств будет предпринята. (Felman, Laub 1992: 69). Однако Алексиевич подменяет работу по реконструкции прошлого упрощенной историзацией – уравнивая самые разные события, от чернобыльской катастрофы до национальных конфликтов в бывших республиках СССР. И если такая рамка соответствует миссии разоблачить «советское», то она бесполезна и даже небезопасна для переосмысления личного опыта участников этих событий. И потому, что респонденты Алексиевич с высокой вероятностью переживают вторичную травму, и потому что ее читатели лишаются возможности интерпретировать и соотносить личные истории с историко-политическими перипетиями.

Я не припоминаю обширных цитат и последовательного разбора у тех, кто пропагандирует Алексиевич, зато пространство социальных контекстов, которое образовалось в дискуссиях о ее книгах, разнообразно. И это располагает распознавать в общественной реакции фреймы сказки «Каша из топора», - топора событий, по определению Алексиевич, эпических, которые в её логике противостоят простой жизни. Проблема исторического на пост-советском пространстве как тот самый топор, который только и делают, что «варят»: превращая в предмет бизнеса самого разного толка. Поэтому не стоит удивляться тому, как Алексиевич отделяет личное от

авторского, например, когда извиняется перед афганцем, подавшим на нее в суд за искажение его слова: «Как человек... Я попросила прощения за то, что причинила боль, за этот несовершенный мир, в котором часто невозможно даже пройти по улице, чтобы не задеть другого человека... Но, как писатель... Я не могу, не имею права просить прощения за свою книгу. За правду!» И в этой позиции легко распознать тот аутоиммунитет, который присущ фанатикам – они преданно служат священному культу правды, но не верят тому, чего не могут понять – т.е. почти ничему. Психоналитик Шошана Фелман поставила перед собой цель найти способы учить свидетельству о травматическом опыте как неотъемлемой части культуры того, кто живет в пост-травматическое время. Она пришла к выводу, что доступ к осмыслению травмы предполагает доступность множества культурных контекстов – потому что фактом остается неконечность травматичного опыта. И упование на трансфер в лучшую жизнь за счет отторжения страдания предыдущих поколений, квинтэссенция деятельности Алексиевич, остается иллюзией – несовместимой с ответственностью автора, собирающего свидетельства.

Использованные источники:

Гапова, Елена Стрaдание и поиск смысла: «моральные революции» Светланы Алексиевич //Неприкосновенный запас, 99, 2015

Наринская, Анна Степень неготовности // Коммерсантъ Weekend, [№24](#) от 27.06.2014, стр. 27

Fricker, Miranda *Epistemic injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford Scholarship 2008

Friedlander, Saul P. *Das Dritte Reich und die Juden*, Band 1, Band 2 München Beck, 1998, 2006

Caruth, Cathy *Trauma: explorations in memory* The John Hopkins University Press 1995

LaCapra, Dominick *History, literature, critical theory* Cornell University Press 2013

LaCapra, Dominick *History and its limits: human, animal, violence* Cornell University Press 2009

Felman, Shoshana, Laub, Dori, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* New York: Routledge, 1992

Said, Edward *Orientalism*. New York: Pantheon 1978