

- Bagdasarov, Ekezyan* 2003 – *Bagdasarov Z., Ekezyan M.* ASO Marks Armenian Genocide day With Commemorative Events // *Hye Sharzhoom (Armenian Action)*. May 2003. Vol. 24. № 4 (82). P. 1, 5.
- Carr* 2003 – *Carr G.* War, History, and the Education of (Canadian) Memory // *Contested Pasts: The Politics of Memory* / Ed. K. Hodgkin, S. Radstone. L.; N. Y., 2003. P. 56–78.
- Jabagchourian* 1999 – *Jabagchourian J.* ASO Marks April 24<sup>th</sup> Genocide Day With Rally // *Hye Sharzhoom (Armenian Action)*. May 1999. Vol. 20. № 4 (66). P. 1, 4.
- Karkazian* 2005 – *Karkazian N.* 90<sup>th</sup> Anniversary of the Armenian Genocide at Fresno State // *Hye Sharzhoom (Armenian Action)*. May 2005. Vol. 26. № 4 (90). P. 1, 5.
- Nadkarni* 2003a – *Nadkarni M.* The Death of Socialism and the Afterlife of its Monuments: Making and Marketing the Past in Budapest's Statue Park Museum // *Contested Pasts...* P. 193–207.
- Smith* 1998 – *Smith B.R.* Art and History of Washington D.C. Florence (Italy), 1998.
- Tataryan* 2004 – *Tataryan H.* April 24<sup>th</sup> Commemoration Takes Place on Campus to Honor the 1915 Armenian Genocide // *Hye Sharzhoom (Armenian Action)*. May 2004. Vol. 25. № 4 (86). P. 1, 8.
- Wagner-Pacifici, Schwartz* 1991 – *Wagner-Pacifici R., Schwartz B.* The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past // *The American Journal of Sociology*. 1991. Vol. 97. № 2 (Sept.). P. 376–420.

## **H.T. Marutian. The Monument to Genocide Victims in the Context of Armenian Remembering Rites**

The article is an analysis of the place of the monument to genocide victims in the context of Armenian remembering and mourning rites. The author discusses various problems surrounding the construction of the monument and argues that the tradition of annual pilgrimage to the monument, which emerged afterwards, came to be a specific manifestation of an ancestor cult that rested on both social memory and national rituals.

ЭО, 2008 г., № 3

© Ц. Дариева

### **ОТ МОЛЧАНИЯ К ГЛАСНОСТИ. РЕКОНФИГУРАЦИЯ ПАМЯТИ ОБ АРМЯНСКОЙ УТРАТЕ В ПОСТСОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ АРМЕНИИ<sup>1</sup>**

В данной статье речь пойдет о трансформации репрезентации памяти об армянской утрате и изменении практики мемориализации в независимой Армении. Один из переломных моментов при создании новой национальной идеологии в постсоветской Армении – идея восстановления памяти и справедливости об армянском *yeghern* (горе и траур) в мировом масштабе, переосмысления и признания замалчиваемой и "забытой" человеческой потери в контексте морального очищения. Процесс постсоветского морального "очищения" в Армении включает в себя официальные требования по оценке вины и признание ответственности при установлении "исторической истины и правосудия" в связи с массовым уничтожением армян во время Первой мировой войны на территории Османской империи.

При этом я хочу привлечь внимание к тем особенностям постсоветской мобилизации памяти, которые необходимо прочесть не только в известных терминах постком-

**Цыпылма Дариева** – лектор и ассоциированный сотрудник кафедры европейской этнологии Университета им. Гумбольдта (Берлин); e-mail: tsyuplma.darieva@staff.hu-berlin.de

мунистического "возвращения подавляемого" в силу распада советского режима (Watson 1994), имеющего место в различных обществах постсоциалистического пространства, но и в более широком контексте глобализации политики памяти и морали. Под понятием "глобальная мораль" подразумевается процесс моральной универсализации опыта страданий и утраты при привлечении международных организаций вне зависимости от культурной или национальной принадлежности пострадавшего. Даниил Леви и Натан Шнайдер рассмотрели понятие глобальной морали в своей работе, посвященной институализации мировой памяти о Холокосте. Один из принципов глобальной нравственности, в результате универсализации Холокоста, подразумевает реальное или символическое ожидание моральной и экономической компенсации бывшим жертвам со стороны преступников (Levy, Sznajder 2001: 239).

Действительно, в последнее десятилетие у политиков, интеллектуалов и ученых все больше заинтересованности вызывает не только такой общеизвестный факт, как еврейский Холокост, но и другие катастрофические события, которые долгое время замалчивались либо не обсуждались. Так, в процессе расширения границ Европейского Союза все чаще предлагаются новые концепции и интерпретации коллективной памяти о травме разделенной истории Европы XX столетия и предложения о пересмотре устоявшихся ассоциаций, кто есть "преступник", а кто есть "жертва" и четкой границы между этими категориями. На передний план выдвигаются идеи общей виктимизированной "европейской" памяти об изгнании и утрате. Так, на берлинской выставке "Вынужденные пути – бегство и изгнание в Европе в 20-м столетии", организованной в 2006 г. Европейским центром против изгнаний (Europäisches Zentrum gegen Vertreibung), были представлены свидетельства и артефакты о том, какие социальные и этнические группы в Европе были высланы, убиты или переселены с их традиционного места проживания. При этом предлагалась непривычная для устоявшейся историографии интерпретация масштабов страдания немцев во время Второй мировой войны, выходцев из Восточной Европы. В отношении хронологического начала истории "европейского страдания" в XX в. интересен тот факт, что лишения и страдания армян во время массовых убийств в Османской империи включены в ареал общей памяти как генеалогическое начало "европейской смерти".

В настоящее время тема осмысления и признания армянского геноцида вышла за рамки локального значения и стала все чаще появляться на газетных полосках международной прессы. Более того, память об армянской трагедии стала одним из действенных инструментов политического давления на Турцию со стороны Европейского Союза и США, а параллельно и частью "глобальной морали".

В рамках данной статьи интересен не сам факт актуальности этой забытой темы, а процесс трансформации репрезентации памяти об утрате в ее социально-культурном значении. Для того чтобы проиллюстрировать процессы изменения значения коллективной памяти об армянской трагедии в современном армянском обществе, я попытаюсь сфокусировать свое внимание на практике переоформления визуальных объектов, а также появлении новых перформативных коллективных действий в жизни города. Анализ этнографических наблюдений в г. Ереване будет сосредоточен вокруг центрального городского объекта, связанного с памятью об армянской утрате, – памятника жертвам геноцида на холме Цицернакаберд<sup>2</sup>. Я попытаюсь показать, насколько тема памяти о травме и утрате, частично замалчиваемая в советскую эпоху, после приобретения независимости стала движущей силой в установлении национальной идеи и каким образом она модифицирует публичное пространство. Используя этнографический материал, собранный мной в Ереване в 2005–2006 гг., я проанализирую городские практики коммеморации, сложившиеся в постсоветское время, в качестве примера глобализации этнического горя.

### *Советское прошлое и армянская утрата*

В странах с тоталитарным и коммунистическим прошлым памятные воспоминания о депортациях и насильственной утрате были крайне селективными; на них обычно накладывались табу; они были преданы забвению или стерты, словно заретушированные лица на официальных портретах времен сталинизма (King 1997; Pine et al. 2004). На территории бывшего Советского Союза официально доминировало одно коллективное место памяти об утрате, которое стало центральным символом советской коллективной идентичности и практики церемоний поминовения: оно связано с жертвами в Великой Отечественной войне. Особое значение этой формы памяти заключается в том, что воспоминания и представления о насильственной утрате преломлялись в силу идеологии и государственной пропагандой в акты прославления павших солдат как героев. Так, по своему предназначению и дизайну обычно места солдатских захоронений совпадали с триумфальными памятниками победы Советской Армии. Память об утрате и смерти в советское время была увековечена и гомогенизирована путем воздвижения многочисленных памятников, текстов и практик мемориализации, которые олицетворяли скорее всего идею всеобщей борьбы, нежели символы страдания. Специфические образы борьбы и ритуалы погребения жертв Великой Отечественной войны как борцов за родину были распространены по всей территории Советского Союза, и выражались они в известном монументальном стиле социалистического искусства независимо от того проходили ли на этом месте реальные сражения или нет. Их олицетворением стали образы погибших "идеализированных юных героев военного времени, таких как Зоя Космодемьянская" (Tumarkin 1994), а также живые фигуры советских ветеранов различного этнического и социального происхождения.

Политический театр прославления неизвестного павшего героя в Советском Союзе оставлял лишь незначительное место для выражения эмоций отдельных социальных и этнических групп, тем более это касалось индивидуального опыта боли и утраты. Даже у людей с еврейскими корнями, служивших в Советской Армии и потерявших родных во время массовых убийств еврейского населения в Белоруссии и на Украине, не наблюдались ни явные травматические воспоминания о Холокосте, ни идентичность жертвы; напротив, большинство советских евреев чувствовало себя частью народо-победителя над фашистской Германией. В Советском Союзе геноцид еврейского народа и его страдание не рассматривались как максимальное страдание определенной группы; об этом часто замалчивали и до недавнего времени официальный дискурс отказывался увековечить память жертв Холокоста<sup>3</sup>. В России только недавно начался процесс "интернационализации" памяти о войне и страданиях (Габович 2006). Тем не менее хочется отметить, что в этнологии существенно возрос интерес к изучению социальных рамок коллективной памяти о насилии и "других голосов" в тех социальных группах и этнических сообществах, которые до сих пор находятся на периферии общественного представления о войне и лишениях<sup>4</sup>.

В советский период массовое убийство армян 1915 г. в Османской империи не было включено в официальный свод коллективной памяти. Многие ереванцы подчеркивают, что в советское время практически отсутствовала визуальная информация о насилии и изгнании армян из Восточной Анатолии. В советской Армении, по крайней мере до 1965 г., память о насильственной утрате территории и депортации армян из Восточной Анатолии в Сирию была политическим табу. Сведения о массовой резне, изгнании и утрате были публично доступны только в небольшом количестве источников: в скрытом подтексте городских путеводителей, в закрытых отделах государственной Академии наук и в государственных архивах с очень ограниченным доступом. До начала 1980-х годов в школьном курсе практически не сообщалось об этих событиях, в учебники были включены лишь некоторые "не поддающиеся запоминанию фразы с большим количеством чисел и дат"<sup>5</sup>. В результате этого в советской Армении воспо-

минание о геноциде приняло фрагментированную или весьма шаблонную форму, реализовавшись в выпуске нескольких далеких от популярных и личных практик памяти научных книг, заполненных сухими официальными документами.

Например, в одном из интервью весной 2005 г. 70-летний этнограф из армянской Академии наук подчеркнула, что долгое время ей не рекомендовали исследовать воспоминания и свидетельства оставшихся в живых жертв армянской резни из числа *репатриантов*<sup>6</sup>. В советской Армении группа армянских репатриантов, потомков беженцев из Восточной Анатолии, была практически полностью исключена из официального ландшафта научных тем, и эта группа рассматривалась как сугубо фольклорный источник. "Никто от местных армян не поддерживал мою идею собрать данные о страданиях армян, выраженных в воспоминаниях и песнях. Мне кажется, это происходило потому, что они и их семьи не пережили личную утрату, а я испытала ее на собственном опыте", – объяснила этнограф в своем интервью<sup>7</sup>.

В конце 1950-х годов молодой женщине разрешили собрать этнографические материалы среди различных групп "западных" армян только в том случае, если работа будет протекать в рамках официальной идеологии Академии наук: требовалось показать разнообразие армянского фольклора. Основой ее исследования стали лингвистические различия и формы фольклорных текстов, песен и стихов среди репатриантов, но в то же время ей удалось собрать и сохранить фрагменты "секретных историй" о трагедии армян. Результаты этих исследований были опубликованы лишь совсем недавно, после приобретения независимости<sup>8</sup>.

Этот пример показывает, какое значительное влияние оказывали в советское время официальная идеология и власть на политику памяти в отношении армянской катастрофы. Не удивительно, что прибытие армянских "возвращенцев", репатриантов, в конце 1940-х годов и появление новых городских районов с демонстративными, вызывающими непосредственные воспоминания названиями (Себастья, Нор-Киликия или Зейтун – места в Восточной Турции), проводилось при строгом контроле чиновников. Страх перед наказанием за контакты с неблагонадежными лицами и набор определенных культурных отличий позволили легко установиться враждебным отношениям между местными жителями и репатриантами. В своем интервью этнограф подчеркнула, что местное население в Ереване называло вновь прибывших *akhpar* – словом, имеющим унижительный и оскорбительный смысл. Термин *akhpar*, используемый репатриантами, чтобы обратиться к братьям и незнакомым людям мужского пола на улицах, имел иное фонетическое звучание, чем местный термин *yeghpayr*<sup>9</sup>. Кроме того, произношение слова *akhpar* был созвучно с местным произношением термина *ahgh*, имеющим значение *мусор*. Считалось, что репатрианты не заслуживали социальной солидарности, напротив, они были отнесены к категории идеологических чужаков с буржуазным происхождением, считались экзотичными и в какой-то мере опасными<sup>10</sup> чужаками, имеющими редкие в Советском Союзе престижные товары народного потребления, такие как, например, французское мыло.

В советское время армянская катастрофа и память о травме не были открыто описаны на языке жертв, преступников или дискурсе символического признания. Тем не менее в Армении можно определить существование специфических и достаточно парадоксальных форм коллективной памяти об утрате. Если использовать в этом случае понятие о "беззвучном несогласии" (Watson 1994: 11), в значении которого вкладывается характеристика "молчаливой памяти" в приватной или публичной сфере, то, во-первых, необходимо указать на существование в советской Армении малых актов личного воспоминания об утрате. В рамках семьи такие формы "беззвучной памяти" были в основном закодированы посредством социальной практики знания о своем "далеком" происхождении, истоками которой являются территории, находящиеся к западу от советско-турецкой границы; практику использования местным населением выражения "Западная Армения" по отношению к региону Восточной Анатолии. Соци-



Ковер с изображением герба Армении

альная практика воспоминаний о происхождении, пения песен то на армянском, то на турецком, наличия нескольких домашних предметов, напоминающих о депортации 1915 г., хотя и были частично подавлены, но продолжали существовать в закрытых частных сферах. Кроме того, память об утрате и символ армянской катастрофы присутствовали, как это ни парадоксально, и в публичной сфере. Яркий пример этого – многочисленные изображения святой горы Арарат в частных квартирах и в общественных местах<sup>11</sup>. При этом гора Арарат, расположенная на турецкой территории, в 50 км от Еревана, при хорошей погоде отчетливо видна из многих ереванских квартир.

Более того, во времена СССР образ горы Арарат был успешно включен в узаконенную армянскую советскую иконографию, примером чему могут служить геральдическое изображение горы на гербе советской Армении, название армянской футбольной команды или фирменное название известного алкогольного напитка – "армянского коньяка". В некотором смысле гора Арарат, изображенная в учебниках, на календарях или в поваренных книгах, например, в изданной в 1960 г. "Армянской кухне" (Piruzyan 1960), была неотъемлемой частью советской армянской идентичности<sup>12</sup>, что в конечном итоге можно интерпретировать как акт символического обладания утраченной территорией. В этом смысле память о травмирующем прошлом, как в общественной, так и в частной сфере, передавалась в меньшей степени с помощью це-



Памятник жертвам геноцида

лостных нарративов от человека человеку, а скорее вызывающими воспоминания знаками и индикаторами, такими как, например, образ святой горы.

### *Локализация памяти об утрате в советском Ереване*

Несмотря на деперсонализацию и политический запрет, память о насильственной утрате становится частью армянской социальной идентичности, которая в середине 1960-х годов в Ереване нашла свое первое гласное публичное выражение. В апреле 1965 г., спустя полвека после армянской катастрофы, в помещении оперного театра была организована закрытая сессия Коммунистической партии Армении, посвященная 50-й годовщине армянской трагедии. В то время ереванские власти не планировали проводить никаких публичных поминальных актов. Вопреки этому тысячи горожан собрались на центральной площади имени Ленина, а затем вокруг здания оперного театра неожиданно вспыхнул общественный митинг протеста. Этот антиавторитарный митинг считается первым публичным выступлением против забвения армянской трагедии и утраченных территорий в Турции (Марутян 2007). Скандируя лозунги "Земли! Земли!", демонстранты требовали от центральных властей в Москве признания массового убийства армян в Османской империи, передачу обещанной Сталиным территории в Восточной Турции и получение разрешения для населения проводить в общественных местах официальные траурные церемонии. Впоследствии, действительно, за очень короткое время было принято соответствующее партийное решение, и в ноябре 1967 г. на холме парка Цицернакаберд был установлен памятник армянам – жертвам геноцида.

С этого момента в Республике Армения устанавливается общественный ритуал траура *yeghern*, поскольку общественные акции протеста по отношению к памяти об армянской катастрофе были поддержаны местными властями. В то же время можно утверждать, что с 1967 г. осуществляется переход неупорядоченных и скрытых форм выражения траура и памяти об утрате под государственный контроль. После обсуждения регламента и путей контроля стихийных выступлений на городской площади,

ЦК Коммунистической партии Армении принял решение о том, что память о насилии оттоманских властей в отношении армянского населения необходимо включить в абстрактный символ антифашистской борьбы советского народа против гитлеровской агрессии и экспансии.

Проект памятника жертвам геноцида был спроектирован в соответствии с монументальной архитектурой советских военных памятников, которая в 1960-е годы быстро распространялась по всей территории Советского Союза. Новый памятник, в отличие от других общественных памятных мест города, расположен достаточно изолированно – на холме парка, окруженного естественным барьером, а именно р. Раздан, – и удален от центральных улиц. Массивный серый каменный мавзолей, образуемый 12 пилонами, в середине которого находится вечный огонь, символизирует коллективное захоронение. В то время мемориал в Ереване включал в себя два объекта – мавзолей и обелиск. На небольшом расстоянии от мавзолея располагается острокопечный каменный обелиск, разрезанный тонкой сквозной линией на две неравномерные части, который служит символом армянского возрождения на советской территории. Армянская трагедия была представлена тем же самым языком и визуальными формами, что и символы героизма Второй мировой войны. Памятник в Ереване соответствует более позднему оформлению советских военных мемориалов: он находится на холме, в парке, на определенном удалении от центра города, точно так же, как мемориал и музей в честь защитников Москвы, имеет типичный монументальный вид, включая триумфальный обелиск, длинную траурную аллею и мемориальную стену, здесь также используются советские практики траурных церемоний и воспоминания – память павших почитают официальные лица, возлагающие мемориальные венки к надгробию, организуется минута молчания. В этот период в Ереване начинается установление определенной формы общественного траура. А с середины 1980-х годов траурная церемония и шествие, проводимые ежегодно 24 апреля, становятся главным поминальным событием в городе<sup>13</sup>. В этот день местные жители, словно пилигримы, собираются у подножия холма и медленно идут к вершине монумента; в руках они несут красные тюльпаны, белые гвоздики и маленькие свечи.

Таким образом, только после 1965 г. репрезентация памяти о катастрофическом событии в Армении приняла официальный характер. Эта практика хорошо сочеталась с советской моделью государственной памяти и была частью описания армянской советской истории. На данном этапе строительство нового памятника создало священное памятное место в городском пейзаже, но оно не означало радикального изменения социально-политического порядка и политике памяти. Таким образом, коллективное желание армян обозначить специфическое историческое сознание и культурную принадлежность не находилось в противоречии с социалистической космологией, берущей свое начало в 1917 г. В конце 1960-х годов воспоминание об армянской трагедии стало локализованным историческим событием, которое, как предполагалось, не бросало вызов идеалам коллективной советской идентичности и советской власти.

В этом смысле чудовищная, неестественная и непризнанная смерть людей была превращена в определенный ритуал воспоминания о трудном прошлом и абстрактный героизм смерти. Для посетителей мемориала заметно отсутствие каких-либо визуальных знаков смерти или телесного страдания. Внутри мавзолей напоминает по своему назначению архитектурный ансамбль "Могила Неизвестного солдата" с вечным огнем в кругу, чем-то напоминающем звезду. Самое удивительное во всем проекте памятника – это отсутствие на пилонах и стенах любых *этнических* армянских знаков или традиционных надписей на армянском языке, которые являются неотъемлемой частью советской и постсоветской архитектуры в Армении<sup>14</sup>. Долгие годы политическая ортодоксальная доктрина пыталась проповедовать лишь одну единую историческую интерпретацию памятника. Предполагалось, что жители Еревана будут ассоциировать памятник с местом генерализированной памяти о жертвах насилия, имеющим

связь с символом борьбы против фашизма; с восстановлением армянской жизни при советской власти и с обязательством к советско-армянскому патриотизму. Подобная интерпретация борьбы против фашизма легко объединяла гитлеровскую Германию и Турцию в общем образе врага, так как во время Второй мировой войны Германия заключила политический союз с Турцией.

Несмотря на частичное официальное признание армянской трагедии, до конца 1980-х годов репрезентация прошлого и коммеморация армянской потери продолжали быть частично табуизированным воспоминанием. В марте 2005 г. газета "Голос Армении" опубликовала данные архива, в которых содержатся документы о принятии в советской Армении государственным решением относительно публичного воспоминания о массовых убийствах в 1915 г. В 1985 г. попытка армянского правительства во главе с первым секретарем Коммунистической партии Армении Демирчаном поднять репрезентацию памяти на политический уровень путем введения в Армении государственного указа об официальном Дне памяти жертв армянского геноцида не имела успеха. Установленные процедуры для дня траура, как предполагалось, должны были оставаться в характерных рамках и на том же региональном уровне, без включения ее в культурно-политическую систему государственной идеологии Советского Союза. В газете можно прочитать следующее извлечение из партийного решения: "Накануне 24 апреля следует организовать необходимые массовые политические мероприятия и акции для разъяснения исторической роли Великой Октябрьской социалистической революции и спасении армян от физического уничтожения, для того чтобы указать на успехи по возрождению армянской нации при советской власти и обозначить их как триумф государственной политики Ленина, проводимой Коммунистической партией Советского Союза" (*Mikaelyan* 2005).

С локализацией армянской трагедии советские официальные лица в Ереване попытались восстановить социалистический порядок и сформировать коллективную память в определенном направлении. Но отношения между доминирующей версией истории и местными представлениями были гораздо более сложными. Немецкий этнограф Юрген Гисперт упоминает в своем исследовании, посвященном памятнику армянам – жертвам геноцида, что в середине 1960-х годов идея архитекторов – строить пилоны – заключалась в том, чтобы защитить вход в мавзолей, поэтому они имели прежде всего техническое значение (*Gispert* 2000: 73). В то время как в 2005 г., а предположительно и раньше, многие местные жители и музейные гиды связывали идею сооружения пилонов непосредственно с культурной армянской традицией строительства крестов-камней хачкаров на местах захоронений. Кроме того, гид и посетители мемориала обычно добавляли, что эти 12 пилонов символизируют 12 армянских виллайетов<sup>15</sup> в Восточной Анатолии, обозначая территории, потерянные после изгнания и массового убийства армян в 1915 г.

Подобно этой интерпретации концепции памятника, другие его части также получили альтернативное толкование вне "монолога исторической концепции" (*Kligman* 1990). В отличие от традиционной версии, связанной с символом возобновления армянской жизни на советской территории, высокий раздвоенный обелиск имел множество альтернативных интерпретаций и ассоциаций среди местных жителей, которые могут быть обозначены как "антиавторитарный" отклик (*Homans* 2000) на доминантную интерпретацию со стороны местного населения. Мои ереванские друзья, которые впервые привели меня к памятнику в 2004 г., объяснили мне, что обелиск олицетворяет память о разделенной Армении, где меньшая часть воплощает современную Армению, а большая – утраченные исторические территории. Другое толкование значения раздвоенности обелиска находится в рамках политических дискуссий об иерархических отношениях между Россией и Арменией, опуская память об армянской утрате. Согласно этой интерпретации, большая часть олицетворяет "большого брата" Россию, а меньшая – маленькую республику Армению. Десятилетием ранее, после кон-



фликта в Карабахе, появилась новая интерпретация, которая в соответствии с текущими политическими событиями<sup>16</sup> отошла от известных интерпретаций. Так, меньшая часть, символизовавшая Армению, была заменена образом самопровозглашенной республики Нагорный Карабах, тогда как Армении отводилась большая частьobeliska, при этом происходило вытеснение памяти о большом брате России.

Упомянутые выше примеры показывают, что памятник имел для местных жителей определенное значение – был местом творческих реинтерпретаций и беззвучного протеста против официоза<sup>17</sup>. В 2005 г. участники траурного шествия рассказали мне, что в советское время в апреле многие не принимали участие в процессии к Цицернакаберду; это был обычный рабочий день. "До 1988 г. 24 апреля не был официальным праздничным днем, и людей штрафовали за то, что они оставляли работу, чтобы прийти к памятнику. Люди приходили после работы (или просто убежали на несколько часов с работы) с коллегами или членами семьи" (*Dudwick* 1994: 80). Представители интеллигенции, студенты и школьники проявляли собственную инициативу причастности к коллективной памяти. Ереванский антрополог Гаяне Шагоян рассказывает, что в начале 1980-х годов в Гюмри (бывший Ленинакан) в апреле многие школьницы придерживались своего беззвучного траурного ритуала – вместо белых они надевали черные воротнички и манжеты. Эти примеры выражения "молчаливого несогласия" (*Watson* 1994) показывают отношение местного населения к официальной политике репрезентации прошлого. Активные толкования популярных представлений и несогласие способствовали в постсоветское время новому способу мемориализации памяти об утрате и новой репрезентации армянской трагедии, которая подвергается глубокой трансформации, переупорядочивая представления о масштабах армянской катастрофы.

### ***Визуализация утраты***

После распада Советского Союза в контексте драматичного опыта экономической деградации, политической изоляции и связанной с ней мощной волны эмиграции из Армении на официальном уровне наблюдался процесс централизации и мобилизации памяти о коллективной трагедии. В сложившейся ситуации межэтнической напряженности и армяно-азербайджанского конфликта память о геноциде превратилась в символ тотальной этнической трагедии, инкорпорированный в идеологию национального государства. В середине 1990-х годов 24 апреля было провозглашено в Армении Днем поминовения, нерабочим – "черным днем" календаря. Прежде неавторизованная репрезентация прошлого – сегодня этот символ утраты и травмы является коллективной ответственностью, символическим капиталом молодого национального государства и важным элементом публичного пространства. Данный капитал наделяет эти сферы необходимой "жизненной энергией" для конструирования нового постсоциалистического (транс)национального сообщества утраты и является важным инструментом для создания нового морального порядка в отношениях с гражданами и с остальным миром.

Путь трансформации морального порядка, избранный Арменией после социализма, интересен и тем, что, в отличие от других постсоциалистических стран Восточной Европы и прибалтийских государств, в Армении критика коммунистического прошлого и российского присутствия крайне слаба. Новая риторика попыток восстановления справедливости и выявления политического измерения страданий армян лишь в небольшой степени опиралась на концепции, требующие признания подавления памяти в коммунистическую эпоху. Антикремлевское движение конца 1980-х годов уже вскоре потеряло свой вес на политической и интеллектуальной арене независимой Армении<sup>18</sup>. В большей мере в центре внимания оказывается риторика потребности в справедливой компенсации забытой утраты 1915 г. в мировом масштабе и определения будущей мировой политики по отношению к Турции. Основной вектор восстанов-

ления этого морального пространства опирался на идентичность армян как непризнанно пострадавшего этнического и христианского меньшинства в период распада Османской империи.

После 1991 г. концепция смерти и страдания вышла на передний план в практике репрезентации памяти об армянской утрате, в результате чего представления о виновном, вине и компенсации стали отождествляться исключительно с внешним злом, исходящим от соседей в Турции. Каким образом это отразилось на визуальном языке памятника? Прежде всего Мемориал жертвам армянского геноцида, построенный в советский период, был успешно вписан в современную постсоветскую армянскую историографию и превращен в одно из основных сакральных мест национальной истории. Так, в общественном сознании вечный огонь был немедленно превращен из советского антифашистского символа, игравшего значительную роль в советской политической культуре в качестве памяти о неизвестном герое, в армянскую традицию поклонения огню. Сегодня наличие вечного огня часто ассоциируется с сохранением древней религиозной традиции огнепоклонничества среди армян. Эта традиция основана на памяти о языческих зороастрийских верованиях и ведет свое начало с незапамятных времен, до христианизации армян<sup>19</sup>.

Наиболее заметная в Армении трансформация постсоветской политики и репрезентации памяти в отношении массовых убийств произошла в 1995 г., когда было создано новое памятное место на территории мемориала – музей армянского геноцида. Посвященный 80-й годовщине *йегерна* ереванский музей расположен в южной части территории мемориала и в архитектурном отношении напоминает второе захоронение, поскольку построен ниже уровня земли внутри холма Цицернакаберд. Музей расположен напротив горы Арарат, которая как монументальная декорация возвышается на другой стороне закрытой границы и играет невероятно впечатляющую роль во всей панораме мемориала. Музей принадлежит армянской Академии наук и является сегодня ведущим центром по координации политики памяти и ее репрезентации.

В отличие от абстрактного мавзолея, с помощью музея был создан официальный визуализированный ландшафт памяти, включающий специфическую топографию утраченных земель, этнических страданий и символы сакральности смерти. В апреле и в сентябре музей становится одним из наиболее привлекательных мест в Ереване как для туристов, так и для местных жителей, а 24 апреля многие участники траурного шествия включают посещение музея в сценарий траурного паломничества. В целом в этот "жаркий" период с апреля по сентябрь Ереван превращается в место сбора глобальной армянской диаспоры, различные организации которой выработали целый ряд новых связей с "культурной родиной".

Здесь необходимо подчеркнуть, что постсоветская политика памяти об утрате сформировалась под интенсивным воздействием армянской диаспоры (*spjurk*) в США, что было совершенно немыслимо в советский период<sup>20</sup>. В музее представлены результаты идеологического и материального вовлечения армянской диаспоры в концепцию национального проекта исторической родины, такие как музейные экспонаты<sup>21</sup>, страницы музея в интернете и брошюры, которые были выпущены при поддержке американских армян из Бостонского Вотертауна<sup>22</sup>. В 2002 г. новым видимым знаком изменившегося режима отношений между Республикой Армения и армянской диаспорой стало возведение на территории мемориального комплекса нового памятника – "Мать, восстающая из пепла", который ярко визуализирует армянскую жертвенность как таковую. Воздвигнутая несколько в стороне от музея и от монумента скульптура матери и ребенка в позе беженки является копией с оригинала в музее Арарат Эскиджан в Лос-Анджелесе.

Внутри экспозиция музея начинается с изображения карты "исторической Армении", выбитой из рельефного камня и увеличенными фотографиями жизни армян в османских вилайетах (провинциях) в конце XIX – начале XX в. Фотографии армян-



Ваза с черепом

ских церквей, школ и местных оркестров в различных провинциях выражают представление об утраченной родине и прошлом благополучия армян в "Западной Армении". За сценами культурного ренессанса в соседнем зале музея следуют изображения тотальной смерти и голода в виде огромных фоторепродукций<sup>23</sup>, расположенных между яркими узкими окнами, стилизованными в виде христианского креста. Эмоциональная экспозиция создает новую топографию гибели армян с сакральной религиозной коннотацией. В этом заключается одно из основных направлений реорганизации смыслового мира и практик мемориализации в постсоветской Армении – изображение сакральности мученической смерти в христианской традиции, что предоставляет посетителям новую форму репрезентации смерти, а вместе с ней и смысл групповой принадлежности. Понятие утраты, которое ранее конструировалось как безымянная смерть в общих могилах в образах советской борьбы против фашизма, реинтерпретируется прежде всего с помощью этнокультурных символов и новой глобальной моральной логики. Новая иконография смерти и утраты выходит за рамки беззвучных траурных практик и предоставляет посетителям возможность разделить общую память с помощью материализованных образов, таких как документы о страданиях армян и фотографии истощенных от голода тел.

Наконец, в музее мы находим апогей визуальной репрезентации смерти армян – женские кости и череп внутри хрустальной вазы, покрытой белым прозрачным кру-

жевом с вышитым по нему золотом христианским крестом. Согласно утверждениям директора музея, череп и кости были привезены в Ереван армянским католикосом Гарегеном II из сирийской пустыни Дер-Зор – армянского Освенцима, места армянского изгнания и смерти. Акцентирование женского пола останков, репрезентирующих здесь всех жертв коллективной гибели, приводит к новой идентификации массового уничтожения и утраты армян с символом совершенно незащитной жертвы.

Можно утверждать, что новые нарративы контрастируют с советской моделью коммемориализации армянской утраты в том, что в музейной экспозиции, другими словами, в перформативном репертуаре памяти, практически забыта история о возрождении армянской нации при советской власти. Посетителя ожидает конфронтация с визуальными образами тотального страдания армянской нации, причем, таким образом подчеркивается значение событий трагического прошлого конца XIX в., как отправной точки национальной истории. В этом смысле постсоветские коллективные репрезентации армянской утраты, смерти и страдания практически исключают прежнее представление о борьбе и ценности возрождения. Вместо этого происходит процесс интенсификации культа смерти под воздействием религиозных коннотаций и его выдвигание на авансцену в результате внедрения новой концепции о непризнанной "плохой" смерти, которая говорит уже языком глобальной ответственности.

### *Транснациональные перезахоронения*

Создав исследовательский институт, в котором заняты приблизительно 30 сотрудников, музей встал на страже всех регистров армянской (коллективной) памяти и политики признания. Объясняя деятельность музея и его важнейшее значение для постсоветской Армении, его директор Лаврентий Барсегян весной 2006 подчеркнул, что "теперь у нас появились улицы и школы, названные в честь друзей армянского народа – Анатоля Франса или Джеймса Брайса. Никто не знает Джеймса Брайса в его родном Эдинбурге в Шотландии, но здесь в Ереване мы о нем помним, и каждый год в день его рождения приносим цветы на улицу Джеймса Брайса. Не только улицы, но и школы в Ереване были переименованы, одна недавно была названа в честь Генри Моргентхау, а другая – в честь Франца Верфеля..."<sup>24</sup>

Постсоциалистическое переосмысление памяти об армянской трагедии происходит с помощью создания нового ландшафта памятных мест и вписывания новых маркеров и символов утраты в теле современного города, особенно благодаря переименованию улиц и административных учреждений. Интересная характеристика этого процесса переименования заключается в том, что концепция реструктуризации мест национальной памяти имеет гораздо больший масштаб, чем тот, который был раньше и не выходил за рамки локального значения. Здесь я хотела бы обратить внимание на тот рост глобальных связей между локализованной утратой в Ереване и внешним миром, который сегодня формирует логику новой политики памяти об утрате в Ереване.

Интересна история и практика репрезентации утраченных территорий, представленных шестью небольшими прозрачными сосудами, которые содержат священную землю из тех регионов Анатолии, где ранее жили армяне<sup>25</sup>. "Эту землю привезли с родины оставшиеся в живых и оберегали ее как реликвию. Когда стало известно об открытии музея, армяне со всего мира передали сюда свои реликвии", – объяснил экскурсовод музея. Такая практика "импорта" семейных реликвий через государственные границы характерна для институализации нового транснационального порядка переосмысления коллективной памяти об утрате в постсоветской Армении.

В то же время практика репрезентации армянской утраты выходит за рамки этнических и региональных границ прежде всего благодаря включению всемирно известных имен в армянский пантеон.

Для примера следует обратить внимание на 100-метровую стену траура из темно-серого базальта между мемориалом и музеем – немаловажная политическая арена реорганизации памяти об армянской утрате. На одной ее стороне посетители оказываются перед выгравированными названиями поселений, в которых было уничтожено армянское население. Другая же, обратная сторона стены содержит 11 небольших контейнеров с урнами, символизирующими миниатюрные погребения знаменитых личностей неармянского происхождения, которые при жизни содействовали распространению свидетельств о массовом уничтожении армян. Их имена начертаны на каменных табличках на английском и армянском языках. Согласно интервью с директором музея и видеоматериалу из музейного архива, после учреждения музея сотрудники побывали во многих частях света на различных могилах и привезли с собой пригоршни земли для их символического перезахоронения в Ереване. Среди имен перезахороненных здесь людей мы находим имена таких знаменитостей, как австриец Франц Верфель, немец Армин Вегенер, англичанин Джеймс Брайс и американец Генри Моргентхау.

"Армин Вегенер побывал в Ереване в 1987 году. Он сказал, что после смерти хочет быть погребен здесь, на холме. В 1997 году его сын Миша привез урну с землей с его могилы. Ты видела нашу траурную стену? Мы захоронили урну Вегенера внутри этой стены... Также мы привезли сюда землю с мест погребения Йоханнеса Лепсиуса, Анатоля Франса, лорда Джеймса Брайса, потому что они относятся к одиннадцати друзьям армянского народа. Последнее перезахоронение мы произвели с могилы арабского адвоката. В 1916 году он написал книгу об армянских погромах и таким образом помог выжить армянскому народу..." – объяснял мне директор музея.

Этот аспект мемориализации в постсоветской Армении имеет по своим логике и значению общие черты с фактами "репатриации" мертвых тел в Восточной Европе (Verdery 1999), в смысле возвращения "культурных ценностей" на истинную национальную родину<sup>26</sup>. Практика переноса земли с могил неармян, обладающих весомым символическим капиталом, так же, как и упомянутая выше практика переименования улиц, указывает на изменение рамок армянской политики памяти. Эта перемена не обязательно вызывает сильные эмоциональные чувства в отношении некой личной смерти, однако создает основу для новой генеалогии армянских страданий в глобальном масштабе благодаря присвоению статуса "друга нации" неармянину. Подобно родовым духам-предкам этим именам приписывается защитная роль и с помощью акта перезахоронения останки их тел символически возвращаются в центральное место их поклонения для охраны своих потомков. Таким образом, мы наблюдаем, как этническая концепция утраты и гибели конвертируется армянами в глобальную память о забытой общечеловеческой утрате.

Среди друзей армянского народа есть мать Боэль, эстонка, которая основала в Алеппо приют для армянских детей, изгнанных из Западной Армении. В Алеппо удалось встретить человека, который представился как воспитанник матери Боэль. Долгое время искали ее могилу в Алеппо. Позже выяснили, что она была похоронена в Германии, так что пришлось оттуда везти землю с ее могилы в Цицернакаберд.

В то же время процесс конверсии локального и этнического представления о трагедии в представление о глобальной утрате при помощи переноса земли с отдаленных европейских, американских и ближневосточных кладбищ в священное место в Ереване требует актов доместификации, которые сопровождают прибытие предков и драматургию каждого переноса. Как объяснил директор музея геноцида, на каждую такую погребальную церемонию приглашаются представители армянской церкви. Во время церемонии глава армянской церкви – католикос всех армян – освящает привезенную землю в миниатюрных погребальных камерах внутри траурной стены в соответствии с традиционным армянским погребальным обрядом. Иудейский, католический или даже мусульманский религиозный бэкграунд умерших не играет роли в их новой "перемещенной" мемориальной жизни. Возможность придать неармянину ста-



Шествие к мавзолею в Ереване. 23 апреля 2005 г.

тус "армянской ценности" связана с идеей о том, что они репрезентируют тела людей, которые сделали нечто очень существенное для армянской национальной истории и культуры.

### ***Факельное шествие***

90 лет спустя после изгнания и массовых убийств мы наблюдаем динамичное развитие различных актов мемориализации армянской трагедии, которая находит свое выражение и в модификации публичного ландшафта. Так, в оформлении городского ландшафта прибавились разнообразные и многочисленные акты публичной мемориализации – строительство традиционных армянских хачкаров, выпуск плакатов, книг, сувениров, введение новых ритуалов поминовения в детских садах, школах и университетах, музейные экспозиции, страницы в Интернете, концерты и фильмы. В начале XX в. принципиальное изменение политики памяти об утрате в Армении заключается в трансформации молчаливого абстрактного траура в "громкие" и коммерциализированные практики репрезентации насилия, обладающие высоким уровнем стандартизации. Спектр стандартизации варьируется от тропов, используемых на научных конференциях, до эстетизированных форм материальных объектов, таких как футболки, туристические сувениры и диски с "геноцидальной музыкой". В цели данной статьи не входит анализ всего многообразия "мемориальных артефактов", но все-таки хотелось бы остановиться на одной из новых публичных форм выражения памяти – факельном шествии накануне Дня траура.

Традиционное молчаливое шествие к мавзолею *йегерна*, которое можно назвать траурным паломничеством, резко контрастирует с новым молодежным шествием, возникшим и развитым в последние годы (начиная с 1999 г.) – факельным шествием, или *джехеров йерт*. Чтобы понять изменение формы репрезентации коллективной

памяти об утрате и установления нового политического модуса памяти в г. Ереване, предлагаю сравнить молодежное факельное шествие с традиционным траурным паломничеством, опираясь на такие символические компоненты коллективных действий, как маршруты шествий, атрибуты, участники и их поведение.

Поздним вечером 23 апреля 2005 г. тысячи молодых людей, в основном студенты и школьники-подростки, собрались на площади Республики, бывшей площади Ленина, в центре Еревана. На том месте, где в 1992 г. была торжественно низвергнута<sup>27</sup> статуя Ленина, располагался большой экран, обычно транслирующий коммерческую рекламу. В тот вечер на экране повторялись впечатляющие фрагменты из знаменитого фильма "Арагат" Атома Эгояна<sup>28</sup>. Щелкая жареные семечки, юноши и девушки поджидали своих приятелей и одноклассников. В отличие от традиционной траурной процессии, которая собирает гетерогенный состав участников из различных возрастных и гендерных категорий, джехеров йерт, организацию и мобилизацию участников которого взяла на себя молодежная армянская конфедерация Дашнакцутюн<sup>29</sup>, привлекла в основном молодежь – студентов и учеников старших классов. Организаторы факельного шествия отмечали, что такие мероприятия проводятся с 1999 г., и при этом в текущем году им даже удалось получить официальную поддержку мэра города, так что движение на всех улицах в центре Еревана было перекрыто уже во второй половине дня. Многие участники надели белые футболки с узнаваемым изображением мемориала геноцида и слоганом "Я там был", на некоторых были футболки с эмблемой Армянской революционной федерации или с надписями от руки "Мы не забудем"; кое-кто накинул на себя полотнище армянского национального флага. Помимо возраста и дресс-кода наиболее поразительным перформативным элементом было то, что вместо обычных тюльпанов или маленьких свечей участники держали в руках факелы.

Шествие началось в 9 час. вечера, возглавляла его группа представителей армянской и американской армянской церквей, один из которых нес на плече большой деревянный крест. За ними следовали молодые кадеты в униформе, сопровождая шествие громкой барабанной дробью. Между представителями церквей и 20-метровым армянским флагом, который несли школьники, в голове колонны появились флаги тех государств, которые официально признали армянскую резню геноцидом. В то время, как участие в траурном шествии 24 апреля воспринимается прежде всего как гражданский акт индивидуумов и членов семей вне всякой формальной организации, факельное шествие имело явное политическую окраску. Как и любая политическая демонстрация, факельный марш был строго подчинен фиксированному временному графику и определенному маршруту. Начав шествие на бывшей площади Ленина, его участники бодрым шагом направились по главным улицам Маштоца и Баграмяна, чтобы пройти мимо американского и других посольств тех западных государств, которые еще официально не признали армянский геноцид. Приближаясь к этим зданиям, демонстранты останавливались, громко скандируя лозунги "Ай дат!" и "Айястан!"<sup>30</sup>.

Противопоставляя эти два мероприятия, можно отметить, что практика коммеморализации спустя 90 лет после трагических событий приобрела новую звучную (*voiced*) форму своего выражения. Вместе с молодежным шествием возникли новая перформативная сила и новое восприятие памяти о насилии, в результате чего на место молчаливых траурных практик пришла "громкая" риторика несогласия, политизированные требования признания катастрофы и восстановления справедливости, нацеленные на глобальный моральный порядок.

### Заключение

Изменения в значении мемориализации памяти об армянской утрате указывают на появление нового ряда ритуалов, связанных с идеями моральной компенсации. Излишне повторять, что сегодня эти перформативные практики в силу своих ритуаль-

ных функций предоставляют мощное средство для выражения принадлежности к одной специфической моральной общности – потомков жертв. Прежде всего здесь наблюдается процесс трансформации беззвучной меланхоличной траурной памяти в "гласную" политику признания, где травматическое прошлое инсценируется при помощи визуальных и ярких реквизитов, публичных действий, а паломничество трансформируется в *фестиваль*. Кроме того, молодые голоса участников факельного шествия направлены не на воспоминания о прошлом, а обращены в будущее. Процесс перехода от молчаливой и забытой к "громкой" и гласной форме памяти об армянской трагедии начался в середине 1960-х годов в эпоху хрущевской оттепели со спонтанного низового движения и продолжился в начале XX в. в новой форме глобальной конструкции памяти о человеческой утрате и трагедии.

### Примечания

<sup>1</sup> Данная статья – переработанная версия статьи на английском языке "From Silence to Voiced: Changing Politics of Memory of Loss in Armenia" // *Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States* / Eds. T. Darieva, W. Kaschuba. Frankfurt/Main: Campus, Chicago University Press. P. 10–24. Хочу поблагодарить за помощь в переводе с английского Дмитрия Михалицына и Александра Формозова, Университет им. Гумбольдта, Берлин.

<sup>2</sup> В ноябре 2007 г. музей проводит различные мероприятия и научную конференцию, посвященные 40-летию памятника жертвам армянского геноцида.

<sup>3</sup> В одном из моих исследований о процессе адаптации русскоязычных жителей Берлина многие лица еврейского происхождения не относили себя к жертвам Холокоста. Один из моих респондентов показал совершенную неосведомленность о страданиях евреев во время Второй мировой войны, сказав, что полное значение слова *гетто* он понял только после иммиграции в Германию. Нина Тумаркин отметила, что "в космологии Хрущева признать реальность Холокоста – геноцида еврейского народа нацистами – означало бы лишить советское общество его статуса сверх-жертвы, который использовался в качестве основного источника легитимности" (*Tumarikin* 1994: 121).

<sup>4</sup> Тему прошлого и его значение для современности в рамках того или иного сообщества, описание и анализ альтернативных воспоминаний о войне, депортации с этнографической точки зрения смотри в новых работах Виктора Шнирельмана, Эльзы-Баир Гучиновой, Сергея Ушакина.

<sup>5</sup> Из интервью от 2 мая 2005 г. с местным историком в Ереване.

<sup>6</sup> Группу армянских переселенцев с Ближнего Востока, а также из западных стран, переживших изгнание и массовое уничтожение и приехавших в советскую Армению по приглашению Сталина в конце 1940-х годов, называют в Армении *репатриантами*. Кампания Сталина привлекла приблизительно 100 тыс. человек (*Dudwick* 1994; *Suni* 1993), однако в результате тяжелой политической и материальной ситуации большая часть репатриантов покинула Армению в 1970-е годы и мигрировала в западные страны.

<sup>7</sup> Интервью было проведено в Ереване 2–3 мая 2005 г.

<sup>8</sup> Часть этнографического материала (Киликия. Устное творчество западных армян) была впервые опубликована в 1994 г. на средства армянского католикоса Киликии (*Связлян* 2000).

<sup>9</sup> См.: *Абрамян* 2007.

<sup>10</sup> Многие репатрианты были арестованы после их приезда в советскую Армению и депортированы в Сибирь, главным образом на Алтай.

<sup>11</sup> Термин "символическая собственность" был использован Норой Дудвик при анализе проблемы геноцида 1915 г. в армянской коллективной памяти в середине 1980-х годов (*Dudwick* 1994).

<sup>12</sup> В связи с изображением горы Арарат на советском армянском гербе коллеги в Ереване рассказали мне анекдот из серии "армянского радио": «Турция спрашивает Армению, почему на армянском гербе присутствует гора Арарат, хотя она расположена за пределами территории Армении? На это армянское радио отвечает: "А почему у Турции на флаге изображен полумесяц и звезды?"».

<sup>13</sup> 24 апреля связано с памятью о дне, когда около 200 известных армянских интеллектуалов Стамбула были арестованы османскими властями, а затем расстреляны.



<sup>14</sup> Интересным контрастом этому является мемориальный ансамбль в парке Победы на севере Еревана. Дизайн стены героев выполнен в армянском национальном стиле: это ряд *хачкаров* из красного туфа – крестообразных камней, украшенных изображениями различных фруктов, например, гранатов, винограда и деревьев, символизирующих армянскую крестьянскую культуру.

<sup>15</sup> *Виллайет* – турецкое название административной единицы в Османской империи.

<sup>16</sup> Эта специфическая интерпретация, связанная с войной в Карабахе (*Gispert 2000*).

<sup>17</sup> В конце 1970-х и в 1980-е годы, судя по данным местных СМИ, около 250 тыс. человек участвовали в общем "паломничестве" на мемориальный холм (*Mikaelyan 2005*).

<sup>18</sup> Арутюн Марутян собирал и анализировал постеры и лозунги, продуцируемые демонстрантами во время карабахского движения в Армении. См.: *Марутян 2007*.

<sup>19</sup> Штефани Платц описывает символическое значение огня и света среди армян в период экономического и энергетического кризиса и то, как люди связывали огонь с этнической принадлежностью в их мифологизированных нарративах (*Platz 1998*).

<sup>20</sup> См.: *Ishkanian 2005*

<sup>21</sup> См.: *Darjeva 2006*

<sup>22</sup> Вотергаун – предместье г. Бостона, США, Массачусетс, в котором компактно проживают американцы армянского происхождения (*Примеч. пер.*).

<sup>23</sup> Фотографии были сделаны Армином Вегенером, коллекция которого свидетельствует об условиях жизни в армянских лагерях депортации в 1915–1916 гг. А. Вегенер был послан на Ближний Восток как член германского санитарного корпуса. См.: [www.armenian-genocide.org](http://www.armenian-genocide.org) (21.02.2006).

<sup>24</sup> Армин Вегенер (1886–1978), см. сн. 21. Генри Моргентгау (1891–1967) был послом США в Константинополе во время Первой мировой войны и прославился благодаря мемуарам "История посла Моргентгау" ("Ambassador Morgenthau's Story"), опубликованным в 1918 г. Его произведение – серьезное обвинение османских лидеров за участие Турции в Первой мировой войне на стороне Германии и массовые уничтожения армян.

Джеймс Брайс (1838–1922) – британский историк, государственный деятель и профессор юриспруденции в Оксфорде. В 1876 г. предпринял путешествие на Арарат и издал в 1878 г. книгу о своих путешествиях в Закавказье.

Франц Верфель (1890–1945) – австрийский писатель, приобрел известность благодаря знаменитому роману "Сорок дней Муса Дага" ("Forty Days of Mus Dagh") об армянской трагедии, опубликованному в 1933 г. Книга была переведена на русский язык в начале 1960-х годов.

<sup>25</sup> Этот пример очень напоминает традицию советских послевоенных памятников, таких как могила Неизвестного солдата в Москве, которая окружена мраморными блоками со священной землей каждого из шести городов-героев (*Tumarkin 1994; Verdery 1999*).

<sup>26</sup> Левон Абрамян упоминает такой случай символического возвращения знаменитых армян диаспоры, умерших за рубежом, как церемония перезахоронения Андраника – армянского национального героя времен первой армянской республики 1918–1920 гг., умершего в Париже (*Абрамян 2003: 46*).

<sup>27</sup> Более подробную информацию об этом действии см.: *Абрамян 2002*. Сегодня статуя Ленина без головы лежит во дворе Национального исторического музея, как раз напротив того места, где она когда-то стояла.

<sup>28</sup> Фильм "Арарат" канадского режиссера Атома Эгояна, выпущенный в 2001 г., играет важнейшую роль в политике и эстетике современной памяти об армянских страданиях и утрате.

<sup>29</sup> Партия Дашнакцутюн – политический орган Армянской революционной федерации (АРФ), основанной в конце XIX в. в Тбилиси. После революции 1917 г. и изгнания из восточной Анатолии члены партии продолжали политическую деятельность в изгнании и в диаспоре. Дашнаки всегда были в оппозиции советской власти и поэтому находились под официальным запретом в советский период (*Хованисян 2005*).

<sup>30</sup> *Ай дат* – "Армянский вопрос", или "Армянское дело", – поднимает тему признания геноцида и утраченных территорий в Турции и Нахичевани (*Ланосян 2005*). *Айястан* – Армения.

## Литература

*Абрамян 2003* – *Абрамян Л.* Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении) // *Acta slavica iaponica*. Vol. XX. Sapporo, 2003, P. 25–49.

- Габович* 2005 – Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа / Под ред. М. Габович. М.: Новое литературное обозрение, 2005.
- Гучинова* 2005 – *Гучинова Э.-Б.* Помнить нельзя забыть. Антрология депортационной травмы калмыков. Штуттгарт: Ibidem, 2005.
- Пирузян* 1960 – *Пирузян А.* Армянская кулинария. М.: Госторгиздат, 1960.
- Шнирельман* 2003 – *Шнирельман В.* Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ "Академкнига", 2003.
- Ушакин* 2004 – *Ушакин С.* Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // *Ab Imperio*. 2004. № 4. P. 603–639.
- Abrahamian* 2007 – *Abrahamian L.* Troubles and hopes in Armenian family, home and nation // *Representations on the margins of Europe. Politics and identities in the Baltic and South Caucasian States* / Eds. T. Darieva, W. Kaschuba. Frankfurt / Main: Campus, 2007. P. 267–281.
- Darieva* 2006 – *Darieva T.* Bringing the soil back to the homeland. Reconfigurations of representation of loss in Armenia // *Comparativ*. Leipzige Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung. H. 3 Transfer lokalisiert: Konzepte, Akteure, Kontexte, 2006. S. 87–101.
- Dudwick* 1994 – *Dudwick N.* Memory, identity and politics in Armenia. Ann Arbor: UMI, 1994.
- Dudwick* 2000 – *Dudwick N.* Post-socialism and the fieldwork of war // *Anthropology in post-socialist states* / Eds. H.G. De Soto, N. Dudwick. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2000. P. 13–30.
- Gispert* 2000 – *Gispert J.* Monument as a staged dialogue. The ethno-philosophical interpretation of the memorial for Armenian genocide in the Ottoman Empire in Yerevan // *Researches of contemporary problems at the universities. The conference papers, 25–26.11.1999*. Yerevan: Hayastan, 2000. P. 66–89.
- Homans* 2000 – *Homans P.* Introduction // *Symbolic loss. The ambiguity of mourning and memory at century's end* / Ed. P. Homans. The University Press of Virginia, 2000. P. 1–40.
- Hovannisian* 2005 – *Hovannisian R.* Genocide and independence, 1914–21 // *The Armenians. Past and present in the making of the national identity* / Eds. E. Herzig, M. Kurkchian. N. Y.: Routledge Curzon, 2005. P. 89–112.
- Ishkanian* 2005 – *Ishkanian A.* Diaspora and global civil society. The impact of transnational diasporic activism on Armenia's post-Soviet transition // *Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and diaspora* / Eds. T. Atabaki, S. Mehendale. L.: Routledge, 2005. P. 113–139.
- King* 1997 – *King D.* The commissar vanishes: The falsification of photographs and art in Stalin's Russia. N. Y.: Metropolitan Books, 1997.
- Levy, Sznajder* 2001 – *Levy D., Sznajder N.* Erinnerungen im globalen Zeitalter: Der Holocaust. Frankfurt / Main: Suhrkamp, 2001.
- Marutyan* 2007 – *Marutyan H.* Iconography of historical memory and Armenian national identity at the end of 1980s // *Representations on the margins of Europe...* P. 89–113.
- Mikaelyan* 2005 – *Mikaelyan L.* Session of Politbuero of the CC CPSU from 21.02.1985 // *Golos Armenii*. 2005. 17 March. P. 6.
- Panossian* 2005 – *Panossian R.* Homeland-diaspora relations and identity differences // *The Armenians...* P. 229–243.
- Pine et al.* 2004 – Introduction // *Memory, politics and religion: The past meets the present in Europe* / Eds. F. Pine, D. Kaneeff, H. Haukanes. Max Planck Institute for Social Anthropology, Münster: LIT Verlag, 2004. P. 1–30.
- Platz* 2000 – *Platz S.* The shape of national time: Daily life, history and identity during Armenia's transition to independence, 1991–1994 // *Altering states: Ethnographies of transition in Eastern Europe and the former Soviet Union* / Ed. D. Berdahl. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2000. P. 114–139.
- Suny* 1993 – *Suny R.G.* Looking towards Ararat: Armenia in modern history. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Svazlian* 2000 – *Svazlian V.* The Armenian genocide. Testimonies of the eyewitness-survivors. Yerevan: Gitutyun Publishing House NAS RA, 2000.
- Turmakin* 1994 – *Turmakin N.* The living and the dead. The rise and fall of the cult of world war in Russia. N. Y.: Basic Books, 1994.
- Verdery* 1997 – *Verdery C.* The political life of dead bodies. Reburial and post-socialist change. New York: Columbia University Press, 1997.
- Watson* 1994 – *Watson R.* An introduction. // *Memory, history and opposition under state socialism* / Ed. R. Watson / Santa Fe: School of American Research Press, 1994. P. 1–20.

## T. Darieva. From Silence to Glasnost: Reconfiguration of the Memory of Armenian Loss in Post-Socialist Armenia

The paper focuses on the transforming representations of the Armenian trauma in post-socialist Yerevan. One of the crucial points in creating a new national ideology in post-socialist Armenia is related to the establishment of proper memorialization and justice regarding the Armenian yeghern (grief and mourning) in terms of global morality. A shift from forgotten to voiced and visible representations of the Armenian loss began in the mid-1960s with a spontaneous movement from below during the Khrushchev political thaw. Drawing on ethnographic work in 2005 and 2006, the author analyzes the ways Armenians give voices to the forgotten loss by introducing new public events such as the youth torch march and involving "outside" forces in the national sacred repertoire. To illustrate this change, she focuses specifically on the area surrounding the Armenian Genocide Monument in Yerevan.

ЭО, 2008 г., № 3

© Д.В. Сень

### ВООБРАЖАЕМАЯ ГЕОГРАФИЯ И ИМПЕРСКИЙ ДИСКУРС: ПРАКТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КРЫМУ И НА СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КАВКАЗЕ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX В.

*Дискурс Кубани: "Золотой век" местной истории и ментальная судьба "крымской провинции"...* Существует ли Кубань? Вопрос может показаться нелегитимным с точки зрения современного политического дискурса, когда речь идет об инвестиционной привлекательности Кубани как *региона*, о роли в ее истории кубанского казачества, объявленного по сути *ab ovo* местной истории; наконец, когда учебники под названием "История Кубани" являются необходимым компонентом как школьного, так и вузовского образования. Однако, по справедливому замечанию А. Миллера, в подавляющем большинстве исследований способ воображения региона не объясняется сколько-нибудь четко и подробно, причем историки убеждены, что «выбранные ими границы региона "естественны", а не являются плодом их собственного или заимствованного у политиков пространственного воображения» (Миллер 2006: 16). Ситуация усугубляется тем, что многие исследователи искусственно вычлениют в государстве некий регион, ретроспективно используя для его описания такие современные границы, которых раньше не существовало. Отсюда нередки заявления о том, что "традиционно" (оказывается!) Кубанью называются земли Черноморского казачьего войска, а затем так стали именовать территорию Кубанской обл. и Черноморской губ. (Хотина 2006: 4). Обращает также на себя внимание и заявление о формировании на Кубани "особой кубанской ментальности", в числе доминант которой называют "особую роль православия", общинный способ "диалога с природой, силу традиционализма, характерного, в первую очередь, для казачества" (О создании учебника).

Проблема, однако, существует, и ярчайший пример научной "недокоммуникации" в этом поле – "пребывание" земель западных адыгов (Черкесии-Ады-геи) в составе Кубани. Историки Краснодарского края включают эти сюжеты в местные варианты исторического описания, ученые Адыгеи ("Закубанье") категорически не желают в своих трудах

---

Дмитрий Владимирович Сень – кандидат исторических наук, заместитель генерального директора Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника им. Е.Д. Фелицына по научной работе; e-mail: dsen1974@mail.ru