

Даниела Колева

ПАМЕТ И СПРАВЕДЛИВОСТ

Лични спомени
и публични разкази
за комунизма



**Институт за изследване
на близкото минало**

1000 София, ул. Юрий Венелин № 24, вх. Б, ет. 2
тел./факс +359 2 989 17 84; 988 82 73
e-mail: minaloto@gmail.com
www. minaloto.org

Управителен съвет на института:

Ивайло Знеполски (председател)

Димитър Паница

Боряна Димитрова

Експертен съвет:

Цветан Тодоров

Иван Еленков

Георги Господинов

Даниела Колева

Даниел Вачков

Михаил Груев

Момчил Методиев

Ивайло Знеполски

Мартин Иванов

Даниела Колева

ПАМЕТ И СПРАВЕДЛИВОСТ

Лични спомени
и публични разкази
за комунизма



Институт
за изследване
на близкото
минало

За корицата:

Първият български тролейбус ТБ-51 от 1951 г.

- © Даниела Колева, автор
- © Веселин Праматаров, корица
- © Институт за изследване на близкото минало, София, 2020

ISBN: 978-954-28-3219-5

Даниела Колева

ПАМЕТ И СПРАВЕДЛИВОСТ

Лични спомени и публични разкази за комунизма

Благодарности	9
Въведение: архипелаг Памет	11
Глава 1	
Памет и разказ, или кутията с инструменти	25
Колко вида памет?	26
Колективната памет, или кой всъщност помни	28
Места на памет, или какво се помни	33
Как се помни: комуникативна и културна памет	38
От културна памет към култури на памет и политики на памет	44
Защо тъкмо разказ?	47
„Големи“ и „малки“ разкази	59

I част

Политики на памет и култури на памет

Глава 2	
Новият „голям разказ“: справяне с миналото	67
Политики на памет: „холокостизиране“ на комунизма?	70
Мнемополитическа регионализация: две европейски култури на памет	81
Глава 3	
Политики на справедливост: възстановителното право	91
Законодателно осъждане и криминализация на комунистическия режим	94

Справедливост за жертвите	98
Реабилитация.....	99
Реституиране на отнета собственост	106
Търсене на отговорност от извършителите – от правната в моралната сфера.....	115
Наказателно преследване	117
Лустрация	124

Глава 4

Политики на признаване.....	131
Установяване на фактите – „архивната революция“	131
Политики на истината и институции на паметта.....	138
Изработване на нов исторически разказ.....	138
Институти на паметта.....	143
Формиране на култури на памет: мемориализация и музеализация.....	153
Паметта за жертвите в публичното пространство	154
Музейни разкази за комунизма.....	168

II част

Мнемонични разкази и общности на памет

Глава 5

„Тръни в духа“: травматични разкази.....	191
Травма и памет	191
Колективна травма? Възможно ли е?.....	195
Комунистическите репресии като културна травма	201
Белене като топос в травматичния разказ	205
Публичната памет:	
топоси, тропи, сюжети	206
Местната памет в Белене: топоси, тропи, сюжети	210
Разказът за общностите: „ние тука сме на две“	211
Миналото: наводнения, кал, качамак	213
Социалистически преобразования: къщи, асфалти, тротоари.....	216

<i>Островът: „чист рай, злато за нас“</i>	221
Лагерът в местната памет: травматично изтласкване или ограничена рационалност	223
Възпитаване на памет?	234
Оголеният живот и <i>damnatio memoriae</i>	240
Политиката на състрадание и местната публичност	256
Глава 6	
„Печал, почти надежда“: носталгични разкази	267
Понятието – от медицината към културологията	267
Носталгия и неосталгия в постсоциалистически контекст	275
Ретроспективни миражи:	
носталгията като биографичен феномен	285
Всекидневен социализъм	287
Спокойствие и сигурност	291
Солидарност в микрообщността: своите, не режимът	295
Изгубените ценности	299
<i>Homo nostalgicus</i> без стигма	303
За нормалността на посткомунистическата носталгия	308
Пред предизвикателствата на промените	309
Носталгично поколение?	313
За ненормалността на посткомунистическата носталгия	322
 Заклучение: Има ли надежда за паметта?	 331
 Използвана литература	 341

Благодарности

Тази книга стана възможна благодарение на мащабната инициатива на Института за изследване на близкото минало (ИИБМ) за създаване на архив от устни и писмени свидетелства „България 1944–1989 г.“. В продължение на няколко години до 2015 г. бяха проведени стотици биографични интервюта с хора от различни населени места и различни професии, чийто активен живот е протекъл в по-голямата си част през посочения период. Събрани бяха и множество писмени свидетелства. Далеч съм от амбицията да обхвана този огромен корпус от материали, още по-малко – да го изчерпя. Подходих към него със свои въпроси, които не са единствено възможните. За щастие той е на разположение за бъдещи изследвания на периода. Признателна съм на екипа на ИИБМ и на неговия директор проф. Ивайло Знеполски за насърчаването и всестранната помощ, а на колегите от академичния съвет на института – за коментарите им върху този текст.

Интересът ми към устната история и изследването на паметта се разви в продължение на повече от две десетилетия в катедра „История и теория на културата“ към Софийския университет, място на завидна академична свобода, екипност и креативност. Изключително благодарна съм на колегите и студентите от специалност културология за интелектуалното любопитство, съпричастието и ведрата творческа атмосфера, а на екипите, с които събирахме биографични свидетелства – за тяхната сърцата и професионална работа. Ваня Еленкова беше неизменна спътничка в теренните изследвания. Проектът „Модели на тревожност“, ръководен от Александър Кьосев и подкрепен от ФНИ-МОН, беше от ключово значение за концептуалната рамка на тази книга. Част от теренната работа през последните години стана възможна в рамките на проекта „Новата празничност: общности, идентичности и политики в XXI в.“, ръководен от Райна Гаврилова (ФНИ-МОН, дог. № 05/7 от 2016 г.).

За разширяването на контекста и сравнителната перспектива към справянето с наследството на комунистическите режими допринесоха контактите с колеги в рамките на няколко международни инициативи, включително КОСТ акцията NEP4DISSENT. Борислав Сковчев беше не-

заменим събеседник по темата за репресивните политики на режима и конкретно за лагера в Белене. Подкрепата на Георги Димитров се оказва решаваща на финалния етап, включително за социологическия ракурс към носталгията. Подробните и ангажирани коментари на Александър Кьосев по целия текст съществено допринесоха за неговото усъвършенстване.

Особено високо ценя отзивчивостта, доверието и търпението на нашите събеседници през годините. Давам си сметка, че връщането назад в спомените невинаги е лесно, че повторното преживяване на моменти от миналото може да носи не само удовлетворение, но и болка. Щедростта на общуването и споделянето е дар, който приемам с дълбока благодарност.

Даниела Колева

Въведение

АРХИПЕЛАГ ПАМЕТ

9 май, паметникът на Съветската армия в София, минути преди началото на тържеството за Деня на победата. От високоговорителите звучат съветски военни песни. Две жени продават червени карамфили. Друга продава книжни флагчета, руски и български. Малко по-нататък млад мъж предлага георгиевски лентички, безплатно. Възрастни хора стоят на групички в очакване на „Безсмъртния полк“¹. Някои се поздравяват. Разбирам, че идват всяка година. Сивокоса жена в сив шлифер заявява, че ще идва докато е жива, защото чичо ѝ бил убит като партизанин. Мъж с бастун обяснява: „Така сме възпитани. Като знаеш колко хиляди, милиони са се жертвали за този ден, не можеш да си останеш въкъщи.“ Сигурна съм, че е искрен, макар думите му да звучат като миналогодишната реч на руския посланик. Друг разказва, че всяка година се „броят“ – ако някой не е тук, трябва да има сериозна причина: или е болен, или по-лошо... В съседство мъж с мека шапка говори разпалено: „Сприятелихме се с онези, които са грабили и грабят българския народ! Какво остана от всичко, което построихме?! Къде са хилядите заводи?!“ Енергичните му жестове странно контрастират с хрипливия глас. Няколко души го слушат одобрително. „Ама имаше ентузиазъм едно време“, обажда се единият. Усещам поколенческа солидарност, от която не съм част.

1 февруари, Мемориалът на жертвите на комунизма пред НДК. Хората неудобно стоят на пътеката, на мократа трева наоколо, сгушени

¹ Инициатива за ознаменуване на 9 май, започнала спонтанно през 2012 г. и бързо апроприирана от властта в Русия (вж. Архипова и др. 2017). Представлява шествие, участниците в което носят портрети на свои предци, воювали през Втората световна война. Разпространява се сред руската диаспора, вкл. у нас. В шествията през последните години участват и българи, някои от които също носят портрети, но не всички са на фронтоваци и не непременно техни роднини. Виждат се портрети на известни фигури от съпротивата, на Ленин и Сталин.

в яките си под анемичното зимно слънце. Мястото не е предвидено за многолюдни церемонии. Официалните лица са пред параклиса, речите току-що са свършили. След малко ще започне заупокойната служба. Сега говори възрастен мъж, оцелял лагерист от Белене. Попрегърбен, слаб, и гласът му слаб. Почти не се чува. Някои напрягат слух почитателно, други се взират в стената с имената. Открият ли близките си, слагат цветя и палят свещичка точно там, където е името. Възрастна жена в излиняло палто стиска голяма чанта – не точно пазарска, не съвсем дамска. Чантата изглежда празна. Измачкана е, явно не я носи често. В другата ръка държи бяла хризантема. Държи я като показалка, плъзга я по редовете, търси име. „Тука беше“, промърморва озадачено. Изправя се, разперва безпомощно ръце, сключва ги, взира се пак. Колебливо обляга хризантемата на стената. Ръката ѝ е зачервена от студа. Отдалечава се няколко крачки, връща се, взема хризантемата и я полага до оброчния кръст. Става ми неудобно. Мисля си, че трябваше да я попитам за името, да ѝ помогна да го намери. Обръщам се, търся я с поглед, но вече я няма.

Две места на памет, непреодолимо отдалечени едно от друго. Два острова, между тях море. Няма мост. Прав е бил Тони Джъд, когато диагностицира Източна Европа с „твърде много памет“ и твърде много версии на миналото, които хората използват като оръжие срещу нечие друго минало: „За източноевропейците миналото е не просто друга страна, а истински архипелаг от уязвими исторически територии, които трябва да се опазят от набези и изопачавания, причинявани от обитателите на съседен остров на памет.“ (Judt 1996: 51)

Кадифените революции в Източна Европа са може би единствените, които не носят своя утопия – или по-точно, чиято утопия е ретроспективна. Може би това е една от причините (пре)оценката на миналото и паметта за него да е толкова важна. Но не само това. Паметта, особено колективната, ни снабдява със своеобразна когнитивна карта, за да се ориентираме кои сме ние, защо сме такива и какво следва от всичко това – въпроси, чиито отговори сме приели да означаваме кратко с понятието „идентичност“. Идентичността и паметта винаги зависят една от друга, но тази зависимост е особено важна в периоди на динамични промени, и особено след краха на всепроникващата комунистическа идеология². Фактор от друг порядък е постоптимизмът през последни-

² Не случайно Светлана Алексиевич я сравнява с религия, наричайки я „св-ветско езичество“ (*Чернобилска молитва*. София: Парадокс, 2017, 113).

те няколко години, резултат от кризите в икономиката и геополитиката, кризата на европейската идея и европейските ценности, неосъществените очаквания от членството в Европейския съюз и пр. На този фон обесията с паметта може да се тълкува и като оттегляне от политиката на промяната, загуба на ориентация и затваряне в собствената общност (етническа, национална, религиозна) в търсене на опора и автентичност. Призоваването на миналото в подобна ситуация снабдява участниците в политическите дебати с един вид морална увереност, която инак трудно биха придобили в условията на плуралистични демократични общества. Така обръщането към миналото се оказва начин да се избегне политическата аргументация или дори тя да се „де-морализира“ (Müller 2010: 33).

Тази книга има за обект паметта за комунистическото минало: „официалната“ памет, създавана от институциите; публичната, моделирана в медии, ритуали, филми и книги, градска среда и пр. и всекидневната, или „вернакуларна“ (vernacular) памет. Последната, сондирана чрез устна история, е в началото на това изследване. Заемам термина „вернакуларна“ от историчката и изследователка на паметта за Втората световна война Каръл Глък (Gluck 2007), за да означа неофициалната памет, тази, която се развива в „сенчестата“ публичност: паметта на индивиди, семейства и поколенчески общности (какъвто е казусът, разгледан в глава 6), както и местната памет, която е част от локалната публичност в обикновено неголеми населени места (такъв казус е разгледан в глава 5). Тази памет е „вернакуларна“ както в смисъл на всекидневна, разговорна/комуникативна, така и в смисъл на локална, пространствено или социално ограничена. Предпочитанието ми към недотам елегантния термин е продиктувано от това, че той обема в себе си както личната, така и колективната всекидневна памет, като насочва вниманието към взаимодействията и зависимостите между тях, вместо към разграничаването им.

Въпросът, на който търся отговор, е как се помни близкото минало и от какви обстоятелства е обусловено това помнене. Как социализмът/комунизмът се конституира като публична и културна памет? Дали тези процеси са различни в различните посткомунистически страни? Дали си влияят взаимно? Кой си спомня и какъв ефект има спомнянето върху връзките между личности и групи? Какво е отношението между официалната и вернакуларната памет? Между паметта и справедливостта? Кои културни модели и форми участват в създаването и споделянето на

разкази за миналото? Как личните спомени биват повлиявани от публичните речници, образи и тропи? Дали промяната на публичната памет засяга биографичното припомняне? Кои (и дали) спомени на други групи са важни за саморазбирането на собствената група? Как комуникативните стратегии в дадени общности водят до формиране и артикулиране на споделени спомени?

Всички тези въпроси визират паметта като културна практика и са насочени към изясняване на социалните аспекти на индивидуалния акт на спомняне и към разбиране на отношението между лична/биографична и публична/културна памет. Иначе казано, отношението между епизодичните, откъслечни спомени и паметта като споделен кохерентен разказ за миналото. Затова в следващото изложение ще става дума както за социалната, публичната памет за комунизма – обусловена от възстановителното право, артикулирана в паметници, чествания и пр., – така и за личните спомени на наши съвременници за периода на комунистическото управление, съвпаднал с по-голямата част от техния жизнен път. Макар да съм от друго поколение, аз също имам свои спомени от този период и неговия край, които сглобявам в разказа за себе си и в разказа за времето. Неравностите при тези сглобки са част от мотивите за моите занимания с паметта.

Но за какво говорим, когато говорим за памет? За твърде много и твърде различни неща. „Памет“ е проблематично понятие, защото се отнася както до личните, така и до публичните спомени, както до спонтанните, така и до организирани, както до институционализираните, така и до неартикулираните актове на припомняне. Тя е едновременно лична и социална, индивидуална и колективна. Не може да се подели на области, които да бъдат дефинирани съответно исторически, културологически, социологически, психологически и т. н. Тя пресича полетата на редица социални и хуманитарни науки, което поражда сложността, нееднозначността и напрежението на понятието, а оттук и хетерогенния, децентриран, антипарадигмален характер на изследователското поле, което се формира около него (вж. глава 1).

Едно от следствията на идеята за колективна или социална памет е, че това, което си спомняме, се простира отвъд непосредствено преживяното. Хората не са „мнемонични робинзоновци“. Другите около нас са свидетели, чиято памет потвърждава или коригира това, което ние си спомняме. Припомнянето не е само спонтанен акт, а се регулира от институции и правила, определящи кое е достойно за помнене и

кое трябва да бъде забравено. Помненето и забравянето се обуславят от членството ни в конкретни „афективни“ (Халбвакс) или мнемонични общности (Zerubavel, 1997: 17), или общности на паметта (Бела и др. 1995: 239–243)³ – семейни, съседски, местни, етнически, религиозни, национални. Паметта на такава общност се формира на основата на онова, което е официализирано чрез институциите на паметта (архиви, музеи, чествания), материализирано в паметници и мемориали, вписано в градското пространство или ландшафта, кодифицирано в социални или правни норми (вж. глави 2–4). Всичко това образува плътна мнемонична тъкан от артефакти, практики и институции, обикновено означаваща като „официална“ памет. Нейното наличие обаче не означава, че паметта е хомогенна. Напротив, наблюдаваме все по-голямо фрагментиране и повишаване на значението на общностната памет като легитимиращ и стабилизиращ фактор. Всичко това е условие за политизация на паметта. Под политизация разбирам нарасналото значение на паметта за политиките на идентичност и социалното овластяване чрез реституиране на миналото (т.е. постигането на усещане за един вид морален континуитет). При това дългът да се помни изглежда не по-малко важен от самия спомен; етическият аспект – т.е. помненето като въздаване на справедливост – може дори да има приоритет пред когнитивния.

Паметта не е нито съсъд на истината, нито огледало на интереси, а процес на пораждаване на смисли. Съпоставянето на официалната и вернакуларната памет за комунизма има за цел да разбере как се формулират и обосновават твърденията за истина и смисъл, а не да оценява тяхната истинност. Не става дума дали и доколко може да се разчита на паметта като запис на миналото, доколко този запис е точен или не, съхранен или повреден. Става дума по-скоро за конструирането на миналото в разказа за него. Паметта не е компендиум от факти, а процес, при който миналото бива реконструирано, концептуализирано и представено от определени позиции, имащи отношение към настоящето. Преживяното се превръща в опит, когато бъде свързано с такива позиции, от които черпи своя смисъл.

Приемам тази конструктивистка перспектива не защото е авторитетна и предмет на широк консенсус в социалните изследвания на паметта, а защото я намирам обещаваща по отношение на въпросите,

³ Общностите са конституирани от своето минало, твърди Бела, поради това всяка от тях може да се мисли като „общност на паметта“, т.е. общност, която не забравя своето минало. Вж. също Connerton 1989.

поставени по-горе. Същественото в нея е презумпцията, че достъпът до миналото не е директен, а опосредстван от по-широкия политически и културен пейзаж. Как точно се случва това е по същество антропологически въпрос, който намира теоретичен отговор още през 20-те години на XX век у Морис Халбвакс и експериментален – през 30-те години в работата на социалния психолог Фредерик Бартлет. Според Халбвакс това, което си припомняме, зависи от „социалните рамки“, а според Бартлет – от „културните схеми“, с които разполагаме. Те опосредстват личния спомен и публичните репрезентации. Така биографичният опит се простира „навън“ и рефлектира обратно върху нас, в резултат от което спомените ни стават по-ясни и смислени⁴. В наши дни тази парадигма се реализира от интерсубективния подход в социологическото изследване на паметта (Misztal 2003a), който се интересува от социалната организация и опосредстване на паметта, т.е. *кой* помни, *коя версия* на миналото и *защо*. Въпреки че индивидът е този, който си припомня, нашите лични истории се пресичат със и са оформени от културните светове, които населяваме.

В полето на паметта се противопоставят различни социални актьори, заинтересовани от укрепването и увеличаването на своя политически, културен, символен или друг капитал. Ситуацията в България днес може да изглежда като здравословна демократизация на паметта, особено в сравнение с яростните противопоставяния от 90-те години. Демократизацията обаче предполага различни актьори и позиции, представляващи различни групи с различен опит, които защитават различни интереси, но се придържат към едни и същи морални стандарти и водят диалог. Техните разкази може да са различни, но идеята им за справедливост е споделена. Днешната фрагментация на паметта, както илюстрирах в началото с двете винетки от теренната ми работа, напомня по-скоро дискурсивен архипелаг, където островите са изолирани един от друг, с несъизмерими етики и непримирими версии на миналото, всеки от тях зает със своето „колективно производство на историческа невинност“ (Kansteiner 2010: 3) чрез проектиране на политическа и историческа отговорност върху другите. За разлика от демократизацията на паметта, където разделителните линии са признати от дебатиралите, при нейната фрагментация те са фронтови линии, от двете страни на които са разположени „мнемонични воини“, защитавали различни виждания за

⁴ Някои начини на участие обаче могат да доведат до ограничаване на спомняното, напр. ритуалите (вж. Connerton 1989: 59).

значението и последиците от комунистическия експеримент (Bernhard and Kubik 2014).

Тази ситуация определя перспективата към паметта, която предлагам, а именно – като мнемонични парадигми (или култури на памет), формирани около алтернативни разкази за миналото. Доколкото разказите не са свободно плаващи в публичността, уместно, а и продуктивно би било да се пита за актьорите, т.е. „кой“ разказва и „откъде“. По-нататък, в това политически натоварено дискурсивно пространство, в което се изработват колективните разкази за миналото, някои неща се оказват разказваеми, а други – не. Това налага разглеждането на условията за самата „разказваемост“, както и на културните мнемотехнологии за изработване и (пре)договаряне на репрезентациите на миналото. Ето защо най-напред ще картографирам политиките на памет в най-широкия смисъл: от възстановителното право до институциите на паметта (архиви, музеи, исторически комисии и институти). След това ще премина от паметта, т.е. разказите за комунистическото минало като политически и културни продукти, към спомените, т.е. разказите за собствения живот през този период. Хипотезата ми е, че между паметта и спомените има непрекъснато преливане: „големите“ разкази, опосредени от публичната и особено от комуникативната памет, задават социалните рамки на биографичната памет. От друга страна, политическата промяна прави възможно лични спомени да получат публичност и да станат част от дадена култура на памет.

Изборът на тази перспектива е продиктуван от заниманията ми с устна история от средата на 90-те години насетне. Това е изследователски подход, формирал се у нас под влиянието на германските биографични изследвания (*Biographieforschung*), френската социология, използваща житейски разкази (*récits de vie*) и британската устна история (*Oral history*). Този подход дава възможност за изучаване на голям диапазон от теми, отнасящи се до близкото минало: от репресиите до всекидневието и жизнения път. Но устната история е вариант на т. нар. история отдолу (*history from below*) не само заради своята тематика, но и заради мисията си да търси алтернативни гледни точки с ясното съзнание, че всяка история е зависима от своята социална цел (Thompson with Bornat 2017: 1–3). Тъкмо поради откритостта на своята социална цел устната история прави възможно обръщането към по-широки аудитории. Не само изследователите, но и обществеността си дава сметка, че историята на близкото минало е все още (но не задълго) жива история, че това ми-

нало продължава да е в паметта на наши съвременници, чийто живот е преминал в по-голямата си част през периода на комунистическото управление. Техните свидетелства са незаменими не само затова, че показват „как в действителност е било“, а и с това, че дават представа „какво означава да си го преживял“: какво е например да си бил лагерист в Белене или бригадир в Димитровград.

Поставянето на свидетелствата на „обикновени хора“ във фокуса на вниманието представлява преподреждане на централността и маргиналността в търсене на локални и индивидуални, а не официални/институционални интерпретации. Това преобръщане на йерархията е жест на солидарност, политическа (в широкия смисъл) позиция. Тази позиция прави устната история особено привлекателна за изучаването на близкото минало в посткомунистическите страни. В началните години след краха на режимите разказите на свидетелите нерядко се привиждаха като един от изворите за пренаписването и преосмислянето на историята на комунизма. От друга страна, интересът на устната история към всекидневието – макар критикуван като потенциално нормализиращ – може конструктивно да ограничи политическия редукионизъм: всекидневните практики (работа, потребление, семейни отношения) не са политически дейности, но са решаващи за начина, по който хората конструират и оспорват образи на миналото (Confino 1997: 1395). Сега, близо 30 години след първоначалните „спасителни разкопки“ за натрупване на памет – с надеждата (или илюзията), че това е можело да бъде непосредствено политическо действие, което да възстанови заглушавани гласове от миналото, – настъпва необходимостта от оценка и интерпретация на натрупаното.

В проектите на Института за изследване на близкото минало и на катедра „История и теория на културата“ към Софийския университет, които са в основата на тази книга, беше използван биографичният подход, защото той дава най-добри възможности за активно участие на събеседниците – жени и мъже от няколко различни по вид и местоположение населени места, с различни професии и житейски кариери, родени в края на 20-те и основно през 30-те години на XX век. Те бяха помолени да разкажат за своя живот, като имаха свободата да построят разказа си и да поставят акцентите в него според собственото си виждане. След това се преминаваше към по-широкия социален и политически контекст. Събирането на интервюта в едно и също населено място даде възможност да се открийт микрообщности, да се идентифицират теми на консенсус или

на дебат, да се проследи как отделните разкази се преплитат, интегрират или си противоречат с останалите, а също и как тези многогласи репрезентации на миналото биват моделирани от променящи се обстоятелства (глава 5). В своята цялост записаните разкази представляват не само серия от индивидуални спомени, но донякъде изразяват общи нагласи в съответните локални общности, както и дисонантни гласове в тях. Поради близката възраст и споделения опит на събеседниците техните спомени дават известна представа и за поколенческата памет на „строителите на социализма“ (глава 6), т.е. хората, чиито юношески и младежки години съвпадат с първия период на режима и затова ги наричам „първото социалистическо поколение“, донякъде в отговор на заглавието на известната книга за „последното съветско поколение“ (Yurchak 2006). Избраните казуси, които ще разгледам във II част – на локална и поколенческа общност, – ще осветлят поставените по-горе въпроси за формирането, поддържането и динамиката на вернакуларната памет. Същевременно ще стане ясно как и доколко политиките на памет, описани в I част, влияят върху нея.

Разбира се, трябва да се признае, че съзнанието на изследователите не е *tabula rasa*: текущите и предишни съприкосновения с теории и изследователски практики, както и личният и професионалният опит, не могат да не окажат своето влияние. Следователно става дума по-скоро за съотнасяне на това, което намираме за теоретично възможно (или вероятно) въз основа на налични изследвания, с находките, изникващи от емпиричния материал. Така изследователската процедура се състои в едновременно събиране и интерпретиране на данни чрез съотнасяния на различни нива, за да се осигури своеобразно „изкачване“ от данните към категории и понятия и от дескриптивна към интерпретативна работа с тях. Пътят на представеното тук изследване беше тъкмо такъв. Това, което се случва по-нататък в книгата, е обратният път от понятията и теориите (глава 1) към институционалните рамки на публичната памет (глави 2–4) и накрая – към спомените и техните микроконтексти (глави 5 и 6). На читателите е спестено лутането, поемането по задънени улици, колебанията, пробите и грешките.

И още нещо за изследователската процедура, което донякъде обуславя една специфична непрозрачност на „данните“. Наред с емоционалното съпреживяване, разговорите с интервюираните имат и по-дълбоко ниво на съвместност: създаването на смисли. Смесовостта им е контекстуална, т.е. интервюто е активен текст, в който смислите се

създават (а не просто споделят). Нещо повече, при създаването им те се импровизират и изиграват като в хепънинг. Както констатира Норман Дензин, ние населяваме една драматургична култура, където границите между всекидневните и театралните представления са понякога размити (Denzin 2001: 26). Погледнато от тази перспектива, интервюто е подбор и преподреждане на значещи фрагменти, който създава свят посредством своята ситуирана смисловост. В разказа/разговора миналото събитие придобива смисъл, какъвто може да не е имало в контекста на своето случване. Поради това всеки ретроспективен разказ е в по-голяма или по-малка степен „ревизионистичен“. Целите на комуникативното действие – убеждаване на събеседниците, заявяване и защита на собствената позиция, оспорване на други позиции – имат предимство пред ангажмента към точно възпроизвеждане на епизод от миналото⁵. Интересът към създаването на смисъл определя интереса към езика в неговата хетероглосия и диалогичност (Бахтин 1983) и най-вече – към разказа. Мнемоничните практики са наративни практики, доколкото разказът придава културни значения на присъщата историчност на човешкото съществуване (вж. глава 1).

Накрая, но не по значение, „разбуждането на паметта“ е нещо повече от събиране на информация за миналото, запечатана в спомените на събеседниците. Важен е не толкова обемът и точността на припомненото, колкото *кое* се помни и какво значение има за мисленето и поведението на хората в настоящето. Дори невярното свидетелство може да бъде ценно, доколкото показва как някой разбира, обяснява и оценява миналото. От друга страна, опосредстваността на разказите, социокултурните „шумове“, с които хората преживяват, спомнят си и интерпретират своето минало, са във всяко съмнение. Подходът към тях в тази книга е културологичен, доколкото пита за формите на опосредстваност на паметта, и социалноантропологически, доколкото

⁵ Може да се отиде и по-далече, като се предположи, че комуникативните актове, при които се разказват спомени, не са „вторични“ по отношение на самите спомени, а са присъщи на осъзнаването на миналото. Тоест, когато разказваме на друг, „разказваме“ и на себе си. Този подход е лансиран от Йенс Брокмайер (Brockmeier 2002: 11), който обосновава, че не е възможно „мнемоничните процеси“ да се разграничат на практика от дискурсивните контексти, в които се случват, тъй като тези процеси често са присъщи на самото функциониране на съответния контекст (напр. „припомнянето“ при свидетелстване в съда е формирано по съществен начин от самата природа на съдебния процес).

се интересува от нейния потенциал за създаване на общности и социалната ѝ действеност. Последното определя фокуса върху травматичния и носталгичния разказ за комунизма във II част. Те не са единствено възможните (вж. напр. бележките за иронията и ироничния разказ в глава 6), но са споделени както сред първото социалистическо поколение, така и по-широко в публичната памет. Освен това двата разказа донякъде са обусловени от динамиката на посткомунистическите трансформации: от надеждите, свързани с „цивилизационния избор“ през втората половина на 90-те години, до постоптимизма след приемането на България в ЕС и кризите след това.

В първата глава ще развия скицираните по-горе тези за паметта и разказа и ще изясня понятията, с които си служа. По-нататък, в I част (глави 2–4), ще погледна „отгоре“ – ще очертая институционалните и политическите измерения на справянето с комунистическото минало. Най-напред ще скицирам европейския контекст: политиките на памет и транснационалните мрежи, съюзи и дискусии, свързани с тях; усилията към конструиране на обща памет и мнемополитическата регионализация на съвременна Европа. След това ще сменя мащаба и ще разгледам справянето с комунистическото минало на национално равнище, като започна от възстановителното право, продължа с архивната революция и стигна до мемориализацията и формирането на култури на памет. Тук подходът е сравнителен и транснационален: българският случай, разбира се, е в центъра на вниманието, но е разгледан на фона на паралелно протичащите сходни процеси в останалите източноевропейски страни. Във II част ще променя перспективата и ще погледна „отдолу“ – ще се съсредоточа върху спомените и вернакуларната памет, за да разгледам травматичния и носталгичния разказ като идеологически метанаративи, към които събеседниците ни отнасят собствения си живот, разказвайки за него. Тезата ми е, че двата метаразказа функционират като „символни инструменти“ (Кьосев), които интегрират в елементарния си схематизъм биографичните съдържания и допринасят за кохерентността на житейския разказ. Ще се опитам да покажа как разказът е интересубективно породен не само в споменатия смисъл на общуване в хода на биографичното интервю, а и в по-широкия смисъл на социалните интеракции (Gardner 2001: 196–7), за да формира около себе си мнемонична общност. В единия случай това е локална общност, а в другия – поколенческа.

Най-напред трябва да изясня едно очебийно терминологично несъответствие, което присъства по-нататък в книгата, а именно употребата на двата термина: комунизъм и социализъм. Използването им за означаване на една и съща действителност – тази в страните от „Източния блок“ – не е нещо необичайно⁶. Всеки от тях е свързан с определен контекст. „Комунизъм“ се отнася към т. нар. тоталитарна парадигма, водеща началото си от трудовете на Хана Арент и утвърдила се през Студената война. От 70-те години на XX век насетне понятието „тоталитаризъм“⁷ постепенно бива изоставяно от западни историци и изследователи в социалните науки. Позовавайки се напр. на възникването на дисидентски групи и движения в източноевропейските страни, те поставят под въпрос евристичната му стойност за обяснението на подобни явления. Парадоксално, в същото време самите дисиденти от Източна Европа започват да употребяват това понятие, за да означат режимите в своите страни (Brier 2011) и по-точно: ръководната роля на партията, патерналистичното отношение към гражданите, дискриминацията въз основа на религия, политически възгледи и пр. Нещо повече, след 1968 г. квалифицирането на режимите като тоталитарни е вече имплицитна критика на реформистките илюзии, че процесът на демократизацията им може да започне от самите комунистически партии. Подходът тук изглежда повече активистки, отколкото теоретичен – самото понятие придава легитимност на дисидентския проект. През 90-те години понятието „тоталитаризъм“ се налага в посткомунистическите страни, при това не само в специализирани изследвания⁸, но и в институционални контексти, както и в по-широката публичност. Последното вероятно е показател не толкова за концептуално осмисляне, колкото за ценностна ориентация и политически избор. За отбелязване е, че терминът „тоталитаризъм“

⁶ Особено показателна е терминологичната бъркотия в иначе авторитетния колективен том върху посткомунистическата носталгия под редакцията на Мария Тодорова и Жужа Гил (Todorova & Gille 2010), където в различните статии се употребява единият или другият термин, вкл. присъства терминът „хуманистически“ (humanist) за означаване на късния социализъм. За съжаление съставителките не са намерили за необходимо да коментират тази непоследователност.

⁷ За развитието на понятието и дебатите около него, вкл. в български контекст, вж. Знеполски 2009.

⁸ Вж. напр. Знеполски 2010; за Русия вж. Fitzpatrick 2007.

се употребява и в европейски документи, където обаче има по-широко значение, обхващайки не само комунизма, но и други тоталитарни режими в Европа през XX век. Предпочитано понятие за означаване на комунистическия тоталитаризъм в контекста на европейските политики на памет е „сталинизъм“ (вж. глава 2).

Терминът „социализъм“ пък е свързан с т. нар. ревизионистка парадигма, създадена от второто поколение съветолози, което навлиза в изследователското поле от началото на 70-те години. За разлика от своите предшественици политолози, много от тях са социални историци, чиито методологии включват микроисторически и антропологически подходи и чийто интерес е насочен по-скоро към социалните, отколкото към политическите аспекти. Доколкото става дума за политическото, то най-често се концептуализира в термините на „вградени“, имплицитни властови отношения, а не като държавна власт и/или репресивен апарат. Вниманието е насочено към флуидността на производството на знания, контекстуалния характер на социалните конвенции, агентността на субектите както във възпроизводството, така и в оспорването на властовите отношения. В своите изследвания те заимстват „нативното“ понятие, изковано от самия режим в Съветския съюз (и прието в останалите „социалистически страни“), като го реконцептуализират в посока, съвместима с теорията за всекидневието на Мишел дьо Серто (2002). Обект на тези изследвания е не толкова самият режим, колкото последиците от неговите политики във всекидневието, условията на подкрепа за някои от тях, както и „браконьерските“ съпротиви срещу него⁹. Често този термин се използва с някакъв модифициращ предикат: „държавен социализъм“, „реален социализъм“, „реално съществуващ социализъм“ и т. н.

Всяка от двете парадигми е критикувана: за „тотализация“ или „нормализация“; за това, че привилегирова някои аспекти от действителността за сметка на други; че изпуска историческата динамика на режимите или пък обратно, че прикрива същността им за сметка на историческата им динамика и т. н.¹⁰ Не е трудно да се забележи дисциплинарната обусловеност на терминологичните избори и употреби. Докато тоталитарната парадигма и съответно терминът „комунизъм“ се радват на значително внимание в политическата философия, политическата

⁹ Кратък, но информативен обзор на западната историография на Русия и Съветския съюз вж. във Fitzpatrick 2000.

¹⁰ Подробен обзор вж. в Кабакчиева 2016: 21–82.

история и политологията, сред социалните историци и антрополозите е налице тенденция да се придържат към термина „социализъм“, независимо дали работят в ревизионистката парадигма, или търсят нейното модифициране и частично преодоляване чрез т. нар. постревизионизъм. Тук понякога се цитира добрият стар принцип на културната антропология за използване на нативните (местните) понятия. В случая обаче той не решава проблема, тъй като „нативното“ понятие „социализъм“ също е част от идеологическото противопоставяне в контекста на Студената война и е наложено от режимите, а не е създадено от „местните хора“. Накрая, както отбелязва Томас Линденбергер (Lindenberger 2014: 35), двете парадигми (респ. двете понятия) са релевантни за различни изследователски въпроси: докато първата дава отправни точки за изследвания на същността и намеренията на комунистическите режими, втората помага за улавянето на динамиките и трансформациите, допринесли немалко за десетилетното удържане на въпросните режими.

Заслужава да се отбележи освен това, че всеки от двата термина е донякъде свързан и с национални академични традиции и култури на памет. Например в Чехия, Унгария, Румъния и Албания се е утвърдил терминът „комунизъм“, който преобладава и във френскоезичните изследвания (напр. Ragaru et Capelle-Pogăcean 2010). Обратно, в страните от бивша Югославия се е наложил терминът „социализъм“, който е и по-често срещаният в англоезичната литература (с изключение на споменатите специализирани области). В балтийските страни пък е прието се говори преди всичко за „съветски“ режим. У нас се използват и двата термина, като предпочитанието към единия или другия, особено в академичен контекст, е вече заявяване на позиция.

Без да подценявам дебатите около понятията и значението им за осмислянето на близкото минало от гледна точка на ценностните и идеологическите им конотации (Кабакчиева 2016: 111–128), по-нататък ще пожертвам концептуалната чистота, за да следвам терминологията на изворите, с които работя. В по-голямата част от текста – особено във връзка с европейските политики на памет, възстановителното право и комеморативните инициативи – ще използвам предимно „комунизъм“, но в последната глава ще говоря за постсоциалистическа носталгия или „соцносталгия“, следвайки езика на разказите и наложилия се в популярната култура термин.