

Моника Блэк

СМЕРТЬ В БЕРЛИНЕ

библиотека
журнала

от Веймарской
республики
до разделенной
Германии

АНТРОПОЛОГИЯ

неприкосновенный
запас



Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»

Моника Блэк

**Смерть в Берлине. От
Веймарской республики
до разделенной Германии**

«НЛО»

2015

Блэк М.

Смерть в Берлине. От Веймарской республики до разделенной Германии / М. Блэк — «НЛО», 2015 — (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»)

Книга американского историка Моники Блэк посвящена берлинской «культуре смерти» — связанным со смертью представлениям и практикам, а также тому, что происходило с ними в конце 1920-х — начале 1960-х годов. Менялись ли взгляды немцев на смерть в годы Первой и Второй мировых войн, в послевоенные периоды, во время разделения страны на западную и восточную части? Влияли ли эти взгляды на политику Германии или же сами определялись ею? Материалом для исследования драматического столкновения частной повседневности с «большой» историей служат ритуалы погребения и поминания умерших, народные поверья и городские легенды, дневники и письма, публикации в прессе и официальные документы из немецких архивов.

© Блэк М., 2015

© НЛО, 2015

Содержание

БЛАГОДАРНОСТИ	5
СОКРАЩЕНИЯ	7
ВВЕДЕНИЕ	8
1. СМЕРТЬ В БЕРЛИНЕ НА РУБЕЖЕ 1920 – 1930-Х ГОДОВ	22
Конец ознакомительного фрагмента.	33

Моника Блэк

Смерть в Берлине От Веймарской республики до разделенной Германии

БЛАГОДАРНОСТИ

Я рада возможности поблагодарить тех людей и те организации, которые способствовали созданию этой книги.

Начну с начала – с Виргинского университета, где под руководством Алона Конфино я писала диссертацию, послужившую отправной точкой для этой книги. Если в двух словах, Алон – идеальный научный руководитель. Он был серьезен и мудр, всегда вдохновлял меня и проявлял замечательное сочетание жесткости, воображения, чувства юмора и живого ума в своей роли наставника и руководителя. Я в неоплатном долгу перед ним. Хочу также выразить особую благодарность Ленарду Берланстайну, Аллану Мегиллу, Эрику Мидельфорту и Софии Розенфельд – требовательным и в высшей степени одаренным преподавателям и ученым, у которых я многому научилась и к которым испытываю огромную благодарность.

Эта работа получила щедрое финансирование – стипендии Германского фонда Маршалла и Совета по европейским исследованиям; Совета по социально-научным исследованиям и берлинской программы Свободного университета Берлина; Фонда Эндрю У. Меллона и Совета по библиотечным и информационным ресурсам. Я смогла дописать диссертацию – в таком прекрасном городе, как Вена – благодаря годовому гранту Центра религии и демократии Виргинского университета. Я крайне признательна за всю эту помощь и предоставленные ею возможности.

На некоторых этапах проекта я пользовалась поддержкой Германского исторического института (GHI) в Вашингтоне. В 2002 и 2006 гг. я принимала участие в семинарах, спонсированных GHI, а в 2007 г. моя диссертация получила Премию Фрица Штерна, что было для меня большой честью. Хочу сказать большое спасибо членам комитета Премии: Астрид Эккерт, Норману Году и Джорджу Уильямсону, а также самому профессору Штерну. Особую благодарность выражаю Давиду Лазару из GHI, почти с самого начала проявлявшему большой интерес к этому проекту. Благодарю также за помощь и доброту Ричарда Ветцеля.

Очень многим я обязана и берлинским архивам. Хочу особенно поблагодарить работников *Evangelisches Zentralarchiv* [нем. Центрального евангелического архива¹], проявивших такую доброту, когда летом 2002 г. я приехала в поисках «материалов на тему смерти». Они, конечно, были озадачены и *таким* запросом, и моей архивной *naïveté* [фр. наивностью], но не подали виду. Благодарю также фрау Риму Гутте из Управления по городскому развитию при берлинском Сенате. Управление – совсем не архив, а административный офис *Land* [нем. земли] Берлин. Много раз фрау Гутте позволяла мне приходить к ней в офис и копировать документы об имеющихся в городе военных захоронениях, всегда быстро и содержательно отвечала на вопросы и электронные письма. Столь же прекрасны были сотрудники *Deutsche Dienststelle* [нем. букв. Германской службы – т. е. Германской службы поиска бывших военнослужащих вермахта], которая тоже является не архивом, а агентством *Land* [нем. земли] Берлин. Подозреваю, что на время я вытеснила кого-то из офиса, который открыли для меня, чтобы я могла читать письма тех, кто разыскивал пропавших родственников после 1945 г.; я благодарю их за гостеприимство и обходительность и за кофе, которым они меня угощали.

¹ Здесь и всюду в квадратных скобках – примечания переводчика.

За годы работы над этим исследованием чрезвычайно полезна была и помощь многих коллег и друзей. Я за многое признательна Полу Беттсу, особенно за то, что он помог мне увидеть мою работу напечатанной на страницах «German History» в 2009 г. Я исключительно признательна Питеру Фрицше и Майклу Гейеру за их неоценимую поддержку.

Хотелось бы также выразить большую благодарность Ричарду Бесселу, Фрэнку Биессу, Дороти Бранц, Дженнифер Эванс, Кристиану Гошелю, Свенье Гольтерман, Мартине Кессель, Молли Лоберг, Мишель Мойд, Дирку Шуману и Эдит Шеффер.

Большое спасибо издательству Кембриджского университета и в особенности Эрику Крэхану за сопровождение книги в процессе редактирования и вплоть до ее завершения. Спасибо также Джейсону Пржибыльски за его помощь на протяжении всего пути и Барбаре Уолтхолл за ее скрупулезное и внимательное содействие в превращении книги в единое целое. Анну Баррингтон я горячо благодарю за виртуозную (и очень терпеливую!) работу над указателем.

От всего сердца хочу поблагодарить тех, кто читал эту работу на стадии рукописи. Их замечательные наблюдения помогли улучшить разные аспекты книги и дали мне возможность посмотреть на рукопись так, как я не смотрела на нее. Я попыталась учесть их прекрасные предложения по ее улучшению.

Особенно хотелось бы упомянуть о поддержке, какую я получила от моих коллег с исторического факультета Университета Фурмана, где я работала с 2007 г. и почти до того самого момента, когда в 2010 г. должна была выйти эта книга. В Университете Фурмана я узнала многое из того, что касается связи преподавания и письма, преподавания и исследования, и думаю, что благодаря тем открытиям книга стала лучше, чем была бы без них. Благодарю также коллег – участников Фурмановского семинара преподавателей, прошедшего весной 2009 г., за весьма ценные комментарии ко вступительной части книги.

Главы 3, 4, 5 и 6 были частично опубликованы ранее, хотя и в существенно ином виде. Выражаю признательность издателям и редакторам бюллетеня Германского исторического института «Германская история» и книги «Между массовой смертью и частной потерей: место мертвых в Германии XX века» под редакцией Алона Конфино, Пола Беттса и Дирка Шумана [Berghahn, 2008] за разрешение частично использовать в этой книге опубликованные в них статьи.

И напоследок главное: Мэтью Гиллису, моему неутомимому защитнику и самому душевному другу, я посвящаю эту книгу.

СОКРАЩЕНИЯ

В основном тексте и примечаниях встречаются следующие сокращения. Аббревиатуры, обозначающие названия архивов или используемые в ссылках на архивы, указаны в списке литературы.

АКМ – Ассоциация по кладбищам и мемориалам (*Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal – AFD*)

ГДР – Германская Демократическая Республика

ЕЦГ – Евангелическая (протестантская) церковь Германии (*Evangelische Kirche in Deutschland – EKD*)

Королевские ВВС – Королевские военно-воздушные силы Великобритании

КПГ – Коммунистическая партия Германии (*Kommunistische Partei Deutschlands – KPD*)

ЛЛЛ – Ленин – Либкнехт – Люксембург

Народный союз – Народный союз Германии по уходу за военными захоронениями (*Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge*)

НННП – Немецкая национальная народная партия (*Deutschnationale Volkspartei – DNVP*)

НСДАП – Национал-социалистическая немецкая рабочая партия (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei – NSDAP*), или Нацистская партия

НСФК – Национал-социалистический авиакорпус (*Nationalsozialistische Fliegerkorps – NSFK*)

ОКВ – Верховное командование вермахта (*Oberkommando der Wehrmacht – OKW*)

РГПК – Рабочая группа по планированию кладбищ (*Provisorische Arbeitskreis für Friedhofsgestaltung – PAF*)

СВАГ – Советская военная администрация в Германии (*Sowjetische Militäradministration in Deutschland – SMAD*)

СД – служба безопасности (*Sicherheitsdienst – SD*) рейхсфюрера СС

СДПГ – Социал-демократическая партия Германии (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands – SPD*)

СЕПГ – Социалистическая единая партия Германии (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands – SED*)

СЗО – Советская зона оккупации (*Sowjetische Besatzungszone – SBZ*) Германии

СКС – Союзнический контрольный совет

СС – «охранные отряды» (*Schutzstaffel – SS*) НСДАП

ФРГ – Федеративная Республика Германии

ХДС – Христианско-демократический союз (*Christlich Demokratische Union – CDU*)

ВВЕДЕНИЕ

Предметом этой книги являются ритуалы, практики и представления, окружавшие смерть в одной из крупнейших мировых столиц, Берлине, в период наиболее сильных и продолжительных перемен, какие были в современной истории. Между последними годами Веймарской республики и возведением Берлинской стены, в течение трех бурных десятилетий, Берлин вновь и вновь переживал кардинальные трансформации: из нового Вавилона и столицы слабой и умирающей республики – в штаб нацистской революции и одну из стран «оси» (фашистского блока). После разгрома Германии в ходе грандиозного столкновения город был поделен надвое: одна его часть превратилась в столицу Германской Демократической Республики (ГДР), другая – в аванпост либеральной демократии, территориально «отделенный» от государства, к которому принадлежал, – Федеративной Республики Германии (ФРГ). От паники Великой депрессии через возникновение нацистской расовой империи до войны, геноцида, оккупации и национального разделения – перемены, которые вытерпел этот город и на которые сам обрек мир, были ошеломительны по масштабности и периодичности.

В то же время предмет этой книги – смерть – есть нечто такое, что мы инстинктивно считаем чем-то постоянным. Пока я изучала и описывала смерть в Берлине, мне то и дело вспоминались две истории из детства. Я думала о них как о своеобразных ориентирах, поскольку то, что больше всего интересовало меня в предмете, многие склонны считать депрессивным и даже страшным. Источники тех историй – две абсолютно разные стороны моей семьи. Семья отца моей матери выращивала табак в сельском округе Рэндольф в Северной Каролине. У прабабки по материнской линии было пятнадцать детей, почти половина из них – девочки. Для дочерей – моих двоюродных бабушек – казалось вполне обычным погрузиться в пятничный вечер вместе с прабабушкой в машину и поехать в местную похоронную контору: посмотреть. И совершенно неважно, были ли они знакомы с тем, кто лежит в похоронном зале, или с его близкими. Затем они возвращались домой и обсуждали, хорошо или жалко выглядел человек, лежал он как живой или нет и насколько хорошо (или, реже, плохо) сделал свою работу распорядитель похорон. Им было легче выносить подобные суждения в тех случаях, если они не знали умершего и его семью.

С другой стороны моей семьи – центральноевропейцы и горожане. Родители отца были венгры, всю жизнь, то есть до конца 1944 г., прожившие в Будапеште. Бежав от Красной Армии во время сражения за Будапешт, в 1945 г. они оказались в лагере беженцев в британской оккупационной зоне Германии, рядом с Кёльном, где прожили несколько лет, после чего эмигрировали в Аргентину. Вероятно, неистовыми и внезапными превратностями истории и объяснялся свойственный родителям отца черный юмор. В качестве примера того, что они находили смешным, можно привести одну из их любимых дискуссий – о том, кто из них умрет первым и каким способом, причем среди способов называлось и самоубийство. Прабабка и двоюродные бабушки из сельского округа Северной Каролины нашли бы подобные разговоры «нездоровыми». Однако они вовсе не считали таковыми пятничные поездки в погребальную контору с целью посмотреть на умерших незнакомцев. То было не более чем добродушное и совершенно обычное для деревни времяпрепровождение.

Эти истории из моего детства могут служить иллюстрациями того, что, хотя факт смерти остается постоянным условием человеческого существования везде и всегда, мысли о ней могут разительно отличаться в разных культурах. То, что кажется нездоровым, кощунственным, неэтичным или противоестественным в одном культурном контексте, в другом может считаться всего лишь смешным. Это касается и того, как мы обращаемся с телами умерших, что почти всегда связано с моральными вопросами, то есть с вопросами о том, что

можно делать, а чего нельзя. Одна из интересных особенностей ритуалов смерти (как подготавливаются тела умерших к погребению; как проводятся похороны; как вообще избавляются от трупов; как мы увековечиваем память об ушедших и говорим о них; даже как мы одеваемся на похороны, поем ли мы песни, разговариваем ли, плачем ли во время похорон) состоит в следующем: хотя не существует никаких сводов правил относительно того, каким образом должны выполняться подобные вещи, мы тем не менее знаем, когда они делаются «неправильно» или как-то так, что вызывают у нас и у других чувство неловкости. Это знание отнюдь не является врожденным или инстинктивным; это вопрос культуры на ее самом глубинном уровне. Практики смерти встроены в сложную сеть ценностей, установок и сенсibilities, характерных для группы людей в определенное время, что и позволяет индивидам знать, почти бессознательно, что нужно и *чего не нужно делать*, когда речь идет о покойниках². Вот почему антропологи, социологи, историки и другие исследователи человеческой жизни, сообществ и поведения столь часто обращаются к соблюдаемым при прощании с умершими обрядам и обычаям, желая вывести из них представление о глубинных пластах культуры, которые зачастую не вполне осознаются самими исполнителями обрядов смерти.

В течение тридцати с лишним лет, описываемых в этой книге, Берлин находился в центре едва ли не самых драматических событий не только германской, но и европейской и всемирной истории. На рубеже 1920 – 1930-х гг., с которого начинается этот рассказ, Веймарская республика была демократией, находящейся, однако, под угрозой ввиду нарастающего политического экстремизма и разрухи Великой депрессии, особенно в столице – Берлине. Вскоре довольно большая часть избирателей Германии, ищущая альтернативы очевидной нерешительности и несостоятельности республиканской политики, поддержит авторитарный и популистский пафос Адольфа Гитлера, который приведет его Национал-социалистическую немецкую рабочую партию (НСДАП, или нацистская партия) к электоральному успеху, а его самого – к должности канцлера Германии. Многие жители Берлина будут приветствовать власть Гитлера и партии факельными парадами и песнями. Нацизм – это не столько конкретный план политических действий, сколько набор догм, нацеленный на культурную революцию, радикальную трансформацию немецкого общества в *Volksgemeinschaft* – народную, или расовую, общность. В последующие годы нацисты множеством разных способов спроецируют свои фантазии об абсолютной власти и свою расовую утопию на Берлин, изменяя город по своему образу и подобию.

В 1939 г., вторгшись в соседнюю Польшу, нацисты начали Вторую мировую войну – самый разрушительный конфликт за всю человеческую историю. Они режиссировали эту войну из Берлина, и там же, в столице Третьего рейха, разработали план создания в Восточной Европе основанной на расе империи – посредством пленения и переселения целых народов и организации геноцида и этнической чистки. Даже в ходе реализации этого проекта победа не давалась немцам; линия фронта приближалась к Берлину, и он превратился в цель интенсивной воздушной бомбардировки, оставившей после себя десятки тысяч убитых среди гражданского населения и разрушившей город – его жилые дома, фабрики, мосты, улицы, парки и кладбища. Под конец катастрофической войны Берлин оставался последним европейским полем сражения. Когда бои прекратились, разгром и разорение города оказались тотальными. 8 мая 1945 г. в Карлсхорсте, пригороде Берлина, остатки германских вооруженных сил были окружены советскими триумфаторами.

В последовавшие за окончанием Второй мировой войны годы Берлин, оккупированный армиями военной коалиции, был переустроен заново. Разделенный между коммунисти-

² См.: Metcalf P., Huntington R. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 204 – 206.

ческим Востоком и либерально-демократическим Западом, город стал эпицентром холодной войны и местом, где столкнулись две концепции построения идеального общества³. В Берлине произошел первый серьезный кризис времен холодной войны – берлинская блокада и воздушный мост, – предвещавший, казалось, Третью мировую. Этого не произошло, тем не менее вскоре Германия и Берлин были формально разделены. В следующие двенадцать лет в Восточном Берлине и Западном Берлине стали развиваться уникальные и независимые друг от друга уклады жизни. Но разделение города не было четко выражено – вплоть до одного летнего утра 1961 г. Проснувшись 13 августа, жители Восточного и Западного Берлинов обнаружили, что их город кардинальным образом (и, казалось, навсегда) разъединен – стеной, которая надолго останется стоять как физическое воплощение диктаторского восточногерманского коммунизма.

Таковы основные контуры, таков общий фон социальной, политической и идеологической трансформации, задающие важные декорации и контекст, в которых разворачивается история смерти в Берлине. В смутные десятилетия между 1930 г. и тем летним утром 1961 г., когда выросла Берлинская стена, смерть была константой, каковой она и всегда является в человеческой жизни. При кардинально различных стилях политического управления и в чрезвычайно непохожих идеологических обстоятельствах; среди превратностей тотальной войны, воздушных бомбардировок и их последствий; во время оккупации иностранными войсками и введения новых форм управления и социальной организации жители Берлина – мужчины и женщины, религиозные и нерелигиозные, богатые и бедные, заметные и безвестные – умирали, а их родные и друзья, сверстники, пасторы и коллеги хоронили их, оплакивали и поминали. На протяжении трех десятилетий радикальных перемен жители Берлина думали о собственной смерти и о возможности загробной жизни, воображали небеса, Страшный суд или достижение нирваны. Они ходили на похороны близких, скорбели, почитали умерших и ухаживали за могилами. Однако многочисленные практики, посредством которых жители Берлина устанавливали связь со смертью в абстрактном смысле и заботились о покойниках в смысле буквальном, их способы поминания, те, кого они решали помянуть, и даже их мысли о жизни после смерти – все это вовсе не было постоянным. Это менялось со временем – вместе с политическими, социальными, идеологическими, материальными и прочими переменами.

Цель этой книги – рассказать альтернативную историю крупного столичного города Берлина; историю, на которую оказали неизгладимое влияние и которую непрерывно меняли столкновения его жителей со смертью, ее переживание и осмысление. На каждом этапе истории города берлинцы были вынуждены сталкиваться с фактом конечности жизни, с ее свидетельствами и последствиями на несколько изменившихся условиях – на тех условиях, которые они сами создавали и пересоздавали, хотя почти никогда не сознавали этого. Если город, по памяtnому выражению Льюиса Мамфорда, есть «сознательное произведение искусства», то мы не поймем ни его самого, ни его постоянного создания и пересоздания вне связи с умами миллионов его создателей. В то же время, как мудро заметил Мамфорд, мы также должны понимать, как ментальность обусловлена существующими «городскими формами», меняющимися временами и потребностями, материальными условиями, новыми формами социальной организации, политикой и т.д.⁴ Через ритуалы и обычаи смерти и через меняющееся отношение к своим покойникам жители Берлина формулировали новое понимание того, что они являли собой как общность. Вместе с тем эти отношение, обычаи и ритуалы – даже при революционных режимах, будь то нацистский или коммунистический, – всегда основывались на традиции и коренились в более ранних способах действия.

³ См.: *Fulbrook F.* Interpretations of the Two Germanies, 1945 – 1990. N.Y.: St. Martin's, 2000. P. 2.

⁴ См.: *Mumford L.* The Lewis Mumford Reader / Ed. D.L. Miller. N.Y.: Pantheon Books, 1986. P. 104.

Смерть, безусловно, является классической темой в исследовании ментальностей именно потому, что позволяет обнаружить популярные верования и показывает нам роль человеческого воображения, коллективных структур морали и эмоциональных паттернов в истории. Великий Карло Гинзбург отметил, что для истории ментальностей нередко характерна концентрация «на бессознательных, глубинных, пассивных элементах картины мира. Всякого рода пережитки, архаизмы, аффективные и иррациональные мотивировки – вот что составляет специфический предмет истории ментальностей»⁵. В то же время Гинзбург подчеркивал, что предпринятое им в книге «Сыр и черви» исследование ума жившего в XVI в. мельника Меноккио было бы неполным без изучения его рационалистических компонентов. В настоящей книге показано, как неизученные аспекты культуры – те, которые структурируют существование столь неявно, столь малозаметно, что часто совсем невидимы для современников, например ценности, связываемые со смертью, – являются тем не менее объектом данной умственной активности, поскольку современники придают им значения и меняют их. Эта работа должна также показать, каким образом смерть – нечто абсолютно повсеместное и кажущееся современникам неизменным и даже неизменяемым – служила основой для коллективного обновления в разных контекстах.

Задача усложняется тем, что в Германии XX в. о смерти в самом широком смысле, вне контекста мировых войн и Холокоста написано не так много. Существующие работы сосредоточены не столько на культурных паттернах и частных восприятиях, продолжительных практиках и традиционных сенсibilidadностях, сколько на некоторых ключевых вопросах, главный из которых – национальный культ, окружавший гибель на войне⁶. Приступая к работе над книгой, я хотела посмотреть, можно ли задать такую рамку, чтобы совместить убийства и смерти, связанные с мировыми войнами и Холокостом, – и культурные восприятия смерти, существовавшие до, во время и после этих событий. Получившаяся рамка имеет вид хронологического повествования и характеризуется стремлением к максимальной точности и аккуратности по отношению к мельчайшим переменам и исторической специфичности в одном, ограниченном месте действия, насколько это позволяют источники. Я стараюсь увязать реальность, чудовищность и внезапность массовой насильственной смерти в Германии (включая смерть, с которой столкнулись немцы за пределами страны) с опытом индивидуальной утраты, долговременными культурными паттернами и меняющимися ментальными структурами, связанными со смертью в ее более прозаических, частных и «повседневных» формах⁷. Конечная цель книги в том, чтобы понять центральное значение смерти в меняющейся нравственной и социальной жизни берлинцев как «воображаемого столичного сообщества»⁸, в городе, находившемся в центре поистине революционных событий середины XX в. Таким образом, я стараюсь провести и обнаружить связи между интимностью повседневной жизни и событиями на большой исторической сцене, изменившими жизнь миллионов.

⁵ *Ginzburg C. The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller / Trans. J. Tedeschi, A. Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. P. XXIII. [Гинзбург К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М.: РОССПЭН, 2000. С. 45.]*

⁶ *Behrenbeck S. Der Kult um die toten Helden: Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag, 1996; Baird J. To Die for Germany: Heroes in the Nazi Pantheon. Indianapolis: Indiana University Press, 1990; Mosse G. Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars. N.Y.: Oxford University Press, 1990; Latzel K. Vom Sterben im Krieg: Wandlungen in der Einstellung zum Soldatentod vom Siebenjährigen Krieg bis zum II. Weltkrieg. Warendorf: Verlag Fahlbusch & C^o, 1988.*

⁷ Смежные вопросы рассматривались в сб.: *Between Mass Death and Individual Loss: The Place of the Dead in Twentieth-Century Germany / Eds. A. Confino, P. Betts, D. Schumann. N.Y.: Berghahn, 2008.*

⁸ Так Бенджамин Картер Хетт обыграл широко известную идею Бенедикта Андерсона. См.: *Hett B.C. Death in the Tiergarten: Murder and Criminal Justice in the Kaiser's Berlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. P. 11.*

Пожалуй, ближайший ориентир для исследователей смерти в европейском контексте – это работы французского историка Филиппа Арьеса. Один из центральных тезисов его знаменитой работы «Человек перед лицом смерти» состоит в том, что смерть, которая некогда была интимным событием, переживалась в лоне семьи и общины и получала авторитетное оформление посредством древних ритуалов церкви, в модерную эпоху стала пугающей⁹. Арьес утверждал, что под влиянием секуляризации и медикализации европейцы (и американцы) стали изгонять смерть, ссылая умиравших в больницы. Несмотря на консервативность и даже донкихотство Арьеса, несмотря на его возмущение тем, что он считал дестабилизирующими эффектами современности¹⁰, это все же был человек своего времени, писавший в рамках великой традиции, которая восходит к французскому Просвещению и видит в развитии человечества неизбежное приближение к большему индивидуализму и отдаление от присущих коммуне ценностей и типичных для прошлого отношений. Этот нарратив наряду с личным опытом Арьеса сильно повлиял на его оценку смерти в модерную эпоху. «В дни моей молодости женщин, носивших траур, было не видно из-под черных вуалей и шелков. В буржуазных семьях дети, потерявшие бабушку, ходили в фиолетовом. Моя мать после 1945 г. последние двадцать лет своей жизни носила траур по сыну, погибшему на войне». Но даже такие почтенные обычаи отмерли за годы жизни Арьеса. После смерти во французских городах, замечал он, «ничто не оповещает в городе прохожих о том, что что-то произошло. Старинный черный с серебром катафалк превратился в самый обычный лимузин, незаметный в потоке уличного движения. Смерть больше не вносит в ритм жизни общества паузу. Человек исчезает мгновенно. В городах все отныне происходит так, словно никто больше не умирает»¹¹.

Согласно социологу Гленис Ховарт, как раз незадолго до выхода книги Арьеса возник «тезис об отрицании смерти». Он возник, по ее объяснению, из влияния на ученых концепции Зигмунда Фрейда об отрицании как способе защиты психики от травмы¹². В 1950 – 1960-х гг. Брайтон Джеффри Горер и другие социологи, оказавшие влияние на Арьеса¹³, видели в смерти практически новую форму порнографии – настолько постыдной стала она для современных людей¹⁴. Между тем Арьес и Горер служат хорошим примером того, почему формы объяснения, основанные на больших нарративах – таких, как «индивидуализация» и прочие модернистские парадигмы, – перестали пользоваться успехом в последние десятилетия. Ведь самое удивительное в случае обоих ученых то, что в основном они рассматривали отношение к смерти, пребывая в странном состоянии абстрагирования от катастрофических событий массовой смерти – мировых войн и Холокоста, которые даже разворачивались при их жизни, затрагивали их соотечественников и вовлекали человека в такой тесный контакт со смертью и мертвецами, как никогда прежде¹⁵.

В основе этого исследования лежит стремление преодолеть дистанцию, которую ученые вроде Арьеса и Горера при обсуждении взглядов на смерть сохраняли по отношению ко вполне реальному и разрушительному опыту смерти в Европе XX в. В век «страдания и про-

⁹ См.: *Ariès P. The Hour of Our Death / Trans. Helen Weaver. N.Y.: Vintage, 1982. [Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. с франц. В.К. Ронина. М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992.]*

¹⁰ *Hutton P. Philippe Ariès and the Politics of French Cultural History. Amherst: University of Massachusetts Press, 2004. P. 116 – 117. См. также: Hutton P. Philippe Ariès: Between Tradition and History // Hutton P. History as an Art of Memory. Hanover, NH: University of New England Press, 1993. P. 91 – 105.*

¹¹ *Ariès P. The Hour of Our Death. P. 560. [Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 455.]*

¹² См.: *Howarth G. Death and Dying: A Sociological Introduction. Cambridge, MA: Polity, 2007. P. 31.*

¹³ См.: *Mitchell A. Philippe Ariès and the French Way of Death // French Historical Studies. 1978. № 10:4. P. 684 – 695.*

¹⁴ См.: *Gorer G. Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain. Salem: Ayer, 1987 (1-е изд. – 1965).*

¹⁵ См.: *Capdevila L., Voldman D. War Dead: Western Societies and the Casualties of War / Trans. R. Veasey. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006; авторам удается придерживаться модернизирующего нарратива Арьеса, но при этом быть внимательными к близости мертвых и живых в первой половине XX в.*

цветания» смерть, несомненно, относилась к самому живому и живо запомненному опыту жителей Берлина в период между Первой мировой и 1950-ми гг. На протяжении тех десятилетий берлинцы проявляли по отношению к умершим глубокое чувство общественного и личного долга, переступающего пределы религии, класса и политики. Отнюдь не будучи отсоединены от смерти, жители Берлина, более того, демонстрировали порой одержимую связь с нею.

КАК ПОСТРОЕНА ЭТА КНИГА

Едва ли не центральное место в этом повествовании занимает смерть в годы Второй мировой войны. Вместе с тем одна из главных задач книги – выявить контрасты между восприятием и опытом смерти у жителей Берлина и тем, как их общественное существование было переоформлено связью с мертвыми в оба послевоенных периода: в расплывчатые с временной точки зрения периоды после Первой мировой и Второй мировой. Книга начинается с рассмотрения непрекращающихся, длящихся эффектов, которые произвела Первая мировая война на отношение к смерти и практики смерти в поздневеймарский и ранненацистский периоды. Здесь показано, что в 1939 г., когда война пришла вновь, воспоминания о смертях Первой мировой служили для жителей Берлина ближайшим ориентиром при осмыслении смертей Второй мировой – до того момента, как всеохватная реальность смерти Второй мировой проявилась в полную меру, поскольку *этот* опыт войны и смерти не был похож ни на что из того, что видел любой житель Берлина ранее. После 1945 г. берлинцы вновь столкнутся с последствиями массовой смерти, точно так же как после 1918 г., но совсем в других материальных, политических, идеологических и социальных условиях и – в контексте оккупации, а затем и разделения города.

Оглядываясь сегодня на беспрецедентное кровопролитие, происходившее повсюду на протяжении прошлого столетия, уже трудно вообразить, какая брешь была пробита в мире бесчеловечной, механизированной, массовой бойней Первой мировой войны. Воздействие принесенных ею многообразных изломов в человеческую жизнь и мысль; мир, разрушенный ею, и мир, ею созданный, – все это остается предметом внимания историков, и многие из них усматривают в Первой мировой определяющий момент «рождения модерна». В Германии, которая оказалась одной из главных проигравших в Великой войне, миллионы смертей отбросили очень длинную и очень мрачную тень едва ли не на все сферы жизни: от политики до языка, от гендерных и иных социальных отношений до морали, эстетики и искусства. В Главе 1 показано, как спустя более чем десятилетие после Первой мировой войны мертвые в Берлине все еще преследовали живых, словно обвиняя в пренебрежении их памятью и их священной жертвой ради величия Германии¹⁶. Это обстоятельство имело разнообразное влияние на городскую похоронную культуру. Оно напрочь дискредитировало Германскую империю и ее замысловатые и разукрашенные похороны и кладбища. Некоторые реформаторы спрашивали: как сказались на нации то, что столько молодых людей окончили жизнь ничком брошенные в окопе, в то время как оставшиеся дома богачи продолжали устраивать пышные похороны? Эта мысль, а также желание дистанцировать Германию от

¹⁶ Здесь важно отметить, что немецкое слово «Opfer», означающее «жертвоприношение» (*sacrifice*), означает также «пострадавший» (*victim*). Это может вызвать большие семантические трудности у того, кто одновременно читает немецкие и английские тексты. Вслед за другими историками я постаралась на протяжении своего рассказа показать различные способы употребления и нюансы слова «жертва» (*sacrifice*) в разные моменты времени. Подробнее о значениях жертвы в истории Германии см.: *Biess F. Homecomings: Returning POWs and the Legacies of Defeat in Postwar Germany*. Princeton: Princeton University Press, 2006 (в особенности гл. 1); *Behrenbeck S. The Transformation of Sacrifice: German Identity between Heroic Narrative and Economic Success // Pain and Prosperity: Reconsidering Twentieth-Century German History / Eds. P. Betts, G. Eghigian*. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 110 – 136; *Sacrifice and National Belonging in Twentieth-Century Germany / Eds. G. Eghigian, M.P. Berg*. Arlington: Texas A&M University Press, 2002.

того, что многие берлинцы в веймарский период считали бездушным самовозвеличением и индивидуализмом периода имперского, привели к требованиям реформы со стороны как левых, так и правых.

Пожалуй, не было другой политической организации в Германии 1920 – 1930-х гг., которая столь же серьезно отнеслась бы к «священной жертве» павших в Первой мировой войне или предприняла столь же радикальные меры по искуплению их смерти, как нацисты. Как будут неизменно заявлять сторонники нацистского движения, сам Третий рейх был рожден в траншеях Первой мировой, из смертей миллионов молодых мужчин-немцев. Нацисты настаивали на возрождающей и творческой силе сугубо мужской и строго героической смерти. Это лишь один пример космологического порыва – желания пересоздать мир на абсолютно новых началах, – который они проявляли в своих идеях о смерти. Этот порыв, как я описываю в Главе 2, принимал разные формы. После того как в 1933 г. Гитлер пришел к власти, сторонники нацистского нового порядка начали обновлять ритуалы, практики и пространства смерти в Берлине способами, которые были связаны с целью создания не просто расового государства, но расовой цивилизации. Формы почитания мертвых должны были быть очищены от «чуждых» элементов – столь же уверенно, как расовые «чужаки» были вычищены с «немецких» кладбищ. В нацистском Берлине и за его пределами практики смерти стали способом фундаментального отделения немцев от тех, кого нацисты обозначали как смертельного врага, само существование которого воспринималось враждебным немецкой жизни, – от евреев.

С началом Второй мировой войны уже существующие идеи о героической и жертвенной смерти на поле боя обрели новые смыслы. Тела и кровь мертвых немецких солдат были переосмыслены как инструмент колонизации, посредством которого чужие земли должны стать отчизной, или *Heimat*. Однако оборотной стороной этой реконфигурации пространства было одновременное уничтожение евреев, поляков и других расовых чужаков. Тем временем в Берлине, на высочайших уровнях режима возникло беспокойство о том, как жители Берлина и другие немцы отреагируют на пересмотр болезненных событий прошлого, когда столько молодых людей начали терять жизнь на войне. Но поскольку германские армии мчались от одной невероятно быстрой победы к другой, подобные страхи оказались преждевременны; берлинцы проявляли удивительную стойкость перед лицом массовой гибели на полях сражений и желали, чтобы погибшим на войне оказывался особый почет.

Однако в 1939 – 1945 гг. определяющий опыт смерти – воздушная война – был для большинства жителей Берлина еще впереди. Именно к этому опыту мы перейдем в Главе 3. На этот раз опыт «тотальной войны» категорически отличался от того, что происходило между 1914 и 1918 гг. Гражданские оказались втянуты в конфликт как никогда прежде, и это не просто размывает, а уничтожит границу между военными и невоенными. Целые города были стерты с лица земли бомбами союзников и вызванными ими пожарами, уничтожившими сотни тысяч жизней. Простым берлинцам приходилось ходить к «пунктам сбора трупов» (*Leichensammelstellen*), чтобы получить сгоревшие и разорванные тела близких. Когда наземная война добралась до Германии, гражданские – нередко женщины – расставались с жизнью, становясь мишенями мародерствующих армий. Жители Берлина были вынуждены хоронить погибших близких – опыт, многими воспринятый как символ тотального разгрома Германии: материального, военного и морального. И все же расовые разграничения, возникшие вокруг смерти в 1933 г., сохранялись почти до последней минуты войны.

Эмоциональные отклики оказались на этот раз тоже другими. Массовая гибель в ходе Первой мировой войны вызвала непреодолимое чувство страдания, тревоги и скорби. На последних этапах Второй мировой, вопреки настойчивому восхвалению нацистами смерти на войне – как среди военного состава, так и среди гражданского населения, – для немец-

кого общества были характерны апатия, отчужденность, «судорожное прикрытие ран»¹⁷. В Веймарский период шли горячие и даже ожесточенные споры о смысле смертей, произошедших из-за войны, и о том, как помянуть погибших; при нацизме эти споры были пресечены. Скорбь ушла в подполье; слезы не соответствовали достоинству *Volksgemeinschaft* [нем. народной общности, или единого немецкого народа]. Это породило эмоциональное оцепенение, и после войны, когда споров о войне и геноциде не велось, его оказалось трудно преодолеть¹⁸.

После мая 1945 г. берлинцам пришлось переживать свои потери в атмосфере острого экзистенциального кризиса: они столкнулись с последствиями массовой гибели в условиях катастрофического поражения и без сколько-нибудь ясного понятия о том, что теперь значат смерти на войне. Более того, миллионы числились пропавшими без вести, и было неясно, вернутся ли они, дадут ли когда-нибудь о себе знать. Этот опыт – основная тема Главы 4. Переживая кризис неуверенности, многие жители Берлина искали утешения в церкви. Тем временем оставшиеся следы прошлого режима и его приверженность славе войны и жертвенной смерти на поле битвы подлежали искоренению – в рамках принимаемых союзниками мер по денацификации. Денацификация сознания была более сложной задачей. Даже дистанцировавшись от нацизма, берлинцы цеплялись за определенные убеждения, укорененные в недавнем прошлом и связанные со смертью. Можно усмотреть иронию в том, что ненадлежащее обращение с мертвыми во время хаоса 1945 г. стало знаковой темой в послевоенных дискурсах германской виктимизации и что некоторые жители Берлина уподобляли это неподобающему обращению с телами жертв нацизма в концентрационных лагерях. Сколь бы лицемерны ни были подобные сравнения, они показывают, как быстро нацисты превратились в трансгрессивного другого, по отношению к которому можно было начать перестраивать моральный аспект жизни.

С основанием Восточной Германии и Западной Германии возникли два новых города из одного – Восточный Берлин и Западный Берлин. Так же, как когда нацисты пришли к власти в 1933 г., город будет сознательно пересоздан после 1949 г., не только политически, но и этически. И значительную роль в этом процессе будет играть смерть. В Главе 5 мы рассмотрим события на Востоке. Там коммунистический режим, установленный Социалистической единой партией (СЕПГ), пытался изменить взгляды жителей Восточного Берлина на смерть, на ритуалы проводов покойных в последний путь и поминовения, на их отношение к атрибутике и материальной культуре похорон. Все это воспринималось как часть процесса построения социализма – построения нового и лучшего общества из пепла старого. Но недавнее прошлое продолжало преследовать живых неисчислимыми способами, что мешало сделать смерть «более социалистической». Воспоминания жителей Восточного Берлина о войне, рационализация обращения с мертвыми в 1945 г. и неопределенные, но устойчивые страхи, связанные с нацистскими лагерями, – все это ограничивало попытки трансформировать смерть в столице ГДР. Как и жители Западного Берлина, жители Берлина Восточного на протяжении большей части 1950-х гг. продолжали скорбеть по павшим на войне, искали пропавших родственников, которых не надеялись когда-нибудь снова увидеть, и хоронили останки из спрятанных и разбросанных могил, датированных 1945 г. Но и то, и другое, и третье было затруднительно при режиме, для которого мертвые немецкие солдаты представляли собой щекотливую идеологическую проблему. Как могла нация публично помянуть и чествовать славных мертвецов Красной Армии – официально названных освободителями Германии от фашизма – и армию бывшего фашистского режима на одной и той же земле?

¹⁷ Geyer M. The Place of the Second World War in German Memory and History // *New German Critique*. 1997. № 71. P. 17.

¹⁸ См.: Ibid. P. 20.

Опыт 1945 г. продолжал сказываться на самых разных аспектах жизни и смерти и на Западе – это предмет последней, шестой главы. Даже когда город начал вставать на ноги и восстанавливаться после оглушительного опыта войны и поражения, его жители, как и жители Восточного Берлина, гуляя в лесу или в парке, по-прежнему натыкались на захоронения и извлекали лишь слегка засыпанные землей кости, относящиеся к 1945 г. Перенесение найденных мертвецов из мест их упокоения и их перезахоронение производили, однако, любопытные эффекты и становились частью процесса, одновременно стабилизирующего и дестабилизирующего. С одной стороны, это напоминало современникам об ужасах войны и кризисе 1945 г.; с другой – помогало эти ужасы «одомашнивать», делать их вновь контролируемы. К концу 1950-х гг., как свидетельствуют различные источники, жители Западного Берлина выработали особые взгляды на смерть, разительно отличающиеся от тех, которых они, как правило, придерживались ранее. Когда ужасы войны отступили, сообщество людей, которые обычно придерживались своего долга перед умершими и своей связи с ними, ощутимым образом трансформировалось. Жителям Западного Берлина стало интереснее «наслаждаться жизнью», нежели при помощи ритуала отдавать дань уважения покойникам.

Наиболее критическая фаза столкновения со смертями Второй мировой войны приходится примерно на первое послевоенное десятилетие. Именно поэтому, в частности, я решила закончить повествование 1961-м г. Другой причиной была сама Берлинская стена, а также ее значение для берлинской культуры смерти. Вплоть до строительства Стены эта культура оставалась глубоко единой. Даже разъединившись в плане практики и сенсibilityности, культуры смерти Восточного и Западного Берлина оставались похожими, и жители обеих частей разделенного города продолжали пересекать границу, чтобы поучаствовать в похоронах или навестить могилы близких по ту сторону. Лишь с возведением Берлинской стены эта активность была окончательно свернута, и тогда каждый город – Восточный Берлин и Западный Берлин – начал развивать свой уникальный взгляд на смерть и свое уникальное отношение к мертвым.

СОЦИАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Излагаемая здесь история разворачивается как форма исторической этнографии: это попытка реконструировать, что происходило, когда люди умирали в Берлине; как их хоронили и с какими соображениями и ритуалами это было связано; что люди думали (если думали) о загробной жизни и что для них значила смерть – в том случае, когда после них оставались какие-то записи. Что-то, о чем я никогда бы не узнала, сидя в архивах, я извлекла из разговоров с жителями Берлина во время исследования и написания этой книги; это не только привело меня к новым открытиям в архивах и за их пределами, но и помогло эти открытия интерпретировать. Такова природа – эфемерная природа – истории смерти: многое из того, что происходит, когда мы имеем дело с мертвыми, не фиксируется в записанном слове, которое, после того как все сказано и сделано, и служит арсеналом средств историка. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что история смерти – это история, которая в *основном* ускользает от нашего внимания. Потому написанное мною – это попытка рассказать как можно более плотно и подробно, какие практики и ощущения окружали смерть в Берлине; впрочем, я вполне сознаю, что эта история всегда каким-то образом сопротивляется рассказыванию. Моя работа включала постоянную попытку перевода, стремление понять, что имело значение, что было возможно, а что – нет, когда дело касалось смерти, в культуре, к которой я не принадлежу, но о которой имею профессиональные познания. В этой истории по необходимости соединилось то, что я нашла (в архивах и за пределами их), с моими

наклонностями и интересами. Но рассказывая эту историю, я старалась также осознавать свою роль в «создании и сокрытии» культуры смерти в Берлине¹⁹.

Именно по этим причинам я решила начать свою книгу, возможно, не слишком уместным для историка образом – с семейных анекдотов. Мне хотелось подчеркнуть мою связь с материалом, мою личную заинтересованность при собирании материала и написании работы. Я главным образом хочу показать, как Берлин был изобретен и переизобретен в качестве морального сообщества – социальной группы со своими работающими структурами этического поведения²⁰. В центре этого подхода – попытка соединить историю социальных практик (коротко говоря – что люди делали) с историей восприятий (что люди думали). В последние несколько десятилетий историки все больше интересуются историей культуры, то есть изучением того, как формируются системы значения, нравы, нормы, символы, обычаи и практики, репрезентации и сенсibilitätности, принятые в обществе, и того, как они меняются. Специалисты по истории Германии, в особенности изучающие нацизм, часто фокусировались на роли в этом процессе идеологии и на пропаганде – ее трансляторе. Они пытались понять превращение – процитируем заглавие знаменитой книги Питера Фрицше – из немцев в нацистов²¹. Другими словами, историки рассматривали, как нацизм изменил немецкую культуру, как немцы солидаризировались с нацистскими идеями и расовыми категориями и как они в конце концов были покорены «нацистским мировоззрением»²². По причине очевидного ужаса Холокоста этот проект имел явный моральный императив, не являющийся привычным для всех разделов исторической науки: понимание того, как немцы стали солидаризироваться с нацистскими идеями, по видимости на шаг приближает нас к пониманию обычных мужчин и женщин, в большей или меньшей степени способствовавших осуществлению геноцида.

Однако, как все ключевые инструменты, за многие годы выработанные историками для понимания феномена нацизма, фокус на идеологии и пропаганде имеет ряд ограничений. Посредством каких именно механизмов жители Берлина и остальной Германии впитали и усвоили нацистские идеи и, что еще важнее, как они их понимали? Как нацистские идеи взаимодействовали с прежними культурными паттернами, образами жизни и символическими системами и как изменили их (если изменили)? Отчасти настоящее исследование было мотивировано ощущением, что историки, сосредоточиваясь на идеологии и пропаганде для объяснения принятия немцами нацистских ценностей, могут упускать что-то трудноуловимое, но крайне важное. Прежде всего, они склонны к допущению того, что Андреас Реквиц, писавший о схожем круге вопросов, называет «гиперрациональной и интеллектуализированной картиной человеческого поведения [*agency*]]»²³. В каком-то смысле это зависимость от убеждения, будто идеологические предписания имеют относительно конкретное и недву-

¹⁹ См.: *Brown K.* A Biography of No Place: From Ethnic Borderland to Soviet Heartland. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005. P. 16. Точки зрения двух этнографов кажутся мне верными ввиду их усилия описать свою саморефлективную позицию vis-à-vis с «предметом»: *Stewart K.* A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an «Other» America. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996; *Eschenbruch N.* Nursing Stories: Life and Death in a German Hospice. N.Y.: Berghahn, 2007.

²⁰ Руди Кошар использовал термин «моральное сообщество» для обозначения групповых идентичностей, основанных на общих интересах, идеологии и политике; Нэнси Р. Ризьджин использовала его для описания группы, определяемой общей сенсibilitätностью. См.: *Koshar R.* Social Life, Local Politics, and Nazism: Marburg, 1880 – 1935. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986. P. 13; *Reagin N.R.* Sweeping the German Nation: Domesticity and National Identity in Germany, 1870 – 1945. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 22.

²¹ См.: *Fritzsche P.* Germans into Nazis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

²² Среди немногих важных примеров: *Herf J.* The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust. Cambridge, MA: Harvard University Press; Belknap, 2006; *Koonz C.* The Nazi Conscience. Cambridge, MA: Harvard University Press; Belknap, 2003; *Gellately R.* Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany. Oxford: Oxford University Press, 2002; *Bartov O.* Hitler's Army: Soldiers, Nazis, and War in the Third Reich. N.Y.: Oxford University Press, 1992.

²³ *Reckwitz A.* Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing // European Journal of Social History. 2002. № 5:2. P. 259.

смысленное значение, которое может быть интерпретировано множеством их получателей более или менее одинаково. Этим также на некотором уровне подразумевается, будто мы решаем, во что верить, исходя из того, что кажется нам наиболее убедительным, приятным, полезным и надежным, и что наши действия вырастают из наших убеждений, понятых таким образом.

Однако антисемитские галлюцинации нацизма, несомненно, убедительнее многих других исторических явлений доказывают, что люди явно руководствуются вещами, которые хотя и могут принимать форму «веского аргумента», но совершенно оторваны от реальности; что существуют средства коммуникации и мотивирования других, никак или почти никак не связанные со словами и конкретно выраженными идеями; что целые аспекты жизни действительно определяются поступками, процедурами и действиями, в которые люди вовлечены ежедневно, но при этом не слишком задумываются над их смыслом и даже не замечают своей в них вовлеченности²⁴. Это те поступки, процедуры и действия, которые Пьер Бурдьё описал как не имеющие «ничего общего с трансцендентными правилами юридического кода: каждый способен не столько назвать и изложить их по памяти, сколько воспроизвести их»²⁵.

Именно этот фундаментальный и вместе с тем неясный и скрытый уровень человеческого взаимодействия я попыталась хотя бы частично уловить в этой книге. Я хотела увидеть, как, по выражению коллектива историков повседневности, «акторы вводят самые абстрактные понятия (обязательства государства перед гражданами, этнические и религиозные понятия принадлежности) в самую рутинную практику» – в данном случае в ритуалы смерти, – и, таким образом, как «повседневная жизнь сама становится неотъемлемой частью процесса, посредством которого структура и идеология воспроизводятся и трансформируются»²⁶. Мы недостаточно далеко продвигаемся, когда допускаем, что со сменой режимов регулярные порции пропаганды сами по себе трансформировали немецкие ментальности, заставив обычных немцев сторониться друзей и соседей – евреев и в конечном счете оставить их один на один с ужасной участью, затем отринуть идеи, приведшие к Холокосту, и принять заповеди коммунизма или же либеральной демократии. Недостаточно видеть в этих процессах, по сути, проблему политического или «рационального выбора», когда люди решают, что будет лучше для них, какой довод достовернее, какие понятия больше соответствуют их, якобы «индивидуальному», мировоззрению. Люди – это существа, глубоко внедренные в густые сети социальных отношений, из которых их жизнь черпает значение и которые окрашивают совершаемые ими поступки. Жившие в Берлине между 1930 и 1961 гг. – не исключение.

Насколько важны были для постепенного процесса трансформации германского общества идеология и пропаганда – а также другие эффекты сменявших друг друга германских режимов, будь то участие в войне и поддержка геноцида или принятие законов и формирование социальной политики, – настолько же важно признать, что многочисленные трансформации Берлина были бы невыносимы без участия идей, принадлежащих к предыдущим периодам культуры Германии. И нацизм, и коммунизм, и демократия были укоренены в германской культуре, пусть и в разной мере; все они опирались на символы, которые уже были когда-то ключевыми для режимов-предшественников. Смерть в Берлине всегда зависела от традиции; так, изменение идей о смерти было связано с реинтерпретацией возникших ранее идей и с уже существовавшими ритуалами и рассказами – с тем чтобы придать более новым

²⁴ См.: Schutz A. The Frame of Unquestioned Constructs // Rules and Meanings: The Anthropology of Everyday Knowledge / Ed. M. Douglas. N.Y.: Penguin, 1973. P. 18 – 20.

²⁵ Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. P. 17.

²⁶ Steege P., Bergerson A.S., Healy M., Swett P.E. The History of Everyday Life: A Second Chapter // Journal of Modern History. 2008. № 80. P. 364.

идеям вес и солидность обычая и истории. Это часто превращало трансформацию культуры смерти в Берлине процессом не столько радикальной инновации, сколько постепенной реформации и реорганизации²⁷.

Фокусируясь на практиках смерти – в особенности когда эти практики подвергались чрезвычайной опасности, как во время воздушной войны, – я стремлюсь показать, как через вроде бы незначительные жесты в повседневной жизни стали практиковаться понятия и идеалы, релевантные для новых социальных и политических систем. В нацистском Берлине расовые категории и паттерны исключения, едва став частью ткани повседневного существования, сразу перестали быть предметом мысли: они сделались рефлексивными, это был уже вопрос угрызений совести или того, что можно назвать «критическим моментом вступления в действие: когда идеи <...> становятся поступками»²⁸. Мэри Дуглас писала, что «моральный порядок и знание, которое подкрепляет его, создаются социальными конвенциями». Но, как ей было известно, обстоятельства меняются, заставляя людей постоянно и даже автоматически переписывать реальность и заново создавать среду и социальные конвенции. Практики погребения, всегда являющиеся сферой трансгрессии и потенциального загрязнения, были наделены особыми значениями при режиме, одержимом отделением евреев от немцев, точно так же, как это произошло после 1945 г. – вследствие катастрофической войны и в контексте двух абсолютно разных Берлинов. Когда подобные понятия впитались в социальные практики и в повседневную жизнь, они перестали быть предметом раздумий и вошли в сферу «естественных фактов жизни»²⁹.

Начиная с 1990-х гг. хлынул поток литературы, популярной и научной, в которой так или иначе утверждается, что страдания немцев во время Второй мировой войны толком никогда не рассматривались³⁰. Исследователи послевоенной истории, такие как Роберт Мюллер и Фрэнк Бьесс, убедительно показали, что это не так; в самом деле, после войны немцев очень волновали их потери, и это волнение имело вполне реальные и видимые политические и социальные последствия³¹. Конечно, такие вопросы – тоже часть истории, которую я здесь рассказываю: в конце концов, это история, включающая в себя опыт массовой смерти и огромных потерь на войне, пережитой жителями Берлина. Она касается ужасающих трудностей, которые люди испытывали при примирении с этими потерями, и описывает чувство экзистенциального кризиса, отчасти вызванное неспособностью найти смысл в миллионах смертей и наполнявшее атмосферу их города после 1945 г. В книге также показано, как мучительные воспоминания, связанные со смертями во время войны, усложнили реформу похоронных практик, особенно в Восточном Берлине 1950-х гг., когда власти затеяли этот проект.

²⁷ Частью очень важной – особенно для исследователей самых недавних периодов истории – дискуссии об опасностях пренебрежения устойчивыми преемственностями в германской истории недавно стала кн.: *Smith H.W.* *The Continuities of German History: Nation, Religion, and Race across the Long Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

²⁸ *Steeger P., Bergerson A.S., Healy M., Swett P.E.* *The History of Everyday Life*. P. 372. См. также прекрасное исследование: *Fritzsche P.* *Life and Death in the Third Reich*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Belknap, 2008. В нем показано, как немцы, даже когда они находили те или иные аспекты нацизма неприятными или ошибочными, принимали Третий рейх, и насколько сложным и непредсказуемым был этот процесс.

²⁹ *Garfinkel H.* *Background Expectancies // Rules and Meanings*. P. 21 – 23.

³⁰ См.: *Friedrich J.* *Der Brand: Deutschland im Bombenkrieg 1940 – 1945*. Berlin: Propyläen Verlag, 2002; *Idem.* *Brandstätten: Der Anblick des Bombenkriegs*. Berlin: Propyläen Verlag, 2003; *Sebald W.G.* *Luftkrieg und Literatur* (англ. пер.: *Sebald W.G.* *Air War and Literature // Idem.* *On the Natural History of Destruction*); наряду с романом Гюнтера Грасса «Траектория краба» (2002) все эти работы принято рассматривать как возобновление дискуссии о мучениях немцев, причиненных им союзниками.

³¹ См.: *Moeller R.* *War Stories: The Search for a Useable Past in the Federal Republic of Germany*. Berkeley: University of California Press, 2001; *Biess F.* *Homecomings*. См. также: *Nolan M.* *Germans as Victims during the Second World War: Air Wars, Memory Wars // Central European History*. 2005. № 38:1. P. 7 – 40; *Ein Volk von Opfern? Die neue Debatte um den Bombenkrieg 1940 – 1945 / Hg. L. Kettenacker*. Berlin: Rowohlt, 2003; эти статья и сборник представляют собой прекрасное введение в историографические и прочие импликации недавнего возвращения воспоминаний немцев о муках войны.

Вместе с тем эта книга противостоит ряду иных подходов к истории страданий немцев и к последствиям их страданий. Я стараюсь поместить преследование евреев и массовую смерть при нацистах в более масштабный нарратив, касающийся практик и ценностей, которые окружают смерть в Берлине и за его пределами. В книге «Смерть и мексиканская идея» Клаудио Ломниц утверждает, что мы должны признать существование «противоречивых чувств по поводу смерти и даже абстрактного интереса к ней, так же как и разницы между тем, как мы видим смерть членов группы, чужаков и врагов. Всякое общество, как показал Геродот, считает, будто его обычаи лучше всех»³². Несомненно, жители Берлина, хотя и редко отдавая себе в этом отчет, действительно считали, что их обычаи смерти «лучше всех». Обычаи смерти посредством социальных актов определяли, кто они были как группа. В прямой и намеренной инверсии этой идеи преступники Холокоста избавлялись от тел умерших в лагерях смерти таким образом, чтобы полностью лишить жертв человеческих качеств. Эли Визель вспоминает, что казни в Освенциме отличались маниакальным соблюдением формальностей: снятие фуражек, надевание фуражек, присутствие конвоя СС при повешении заключенных³³. Такое ироническое почтение к идее – но никоим образом не к сущности – достоинства смерти может быть прочитано как попытка заправлявших делами в Освенциме утвердить и поддерживать чувство собственной культурности и благопристойности посреди ритуального унижения их жертв. Инга Клендиннен прекрасно описала, как изучение подобных ритуалов в качестве театра «может продемонстрировать решительное “отчуждение от себя” [“othering”] эсэсовцами их “врагов по ту сторону проволоки”»³⁴.

Отчасти представленный в настоящей книге анализ – это попытка понять, как осведомленность о «промышленных» методах уничтожения трупов во время Холокоста повлияла на послевоенные погребальные практики Берлина и породила способ «воспоминания» о геноциде в то время, когда очень немногие жители послевоенной Германии желали обсуждать недавнее прошлое вообще и, по впечатлениям многих наблюдателей, казались не затронутыми войной, смертью и геноцидом. Такие ученые, как Дагмар Херцог, исследовали восстановление немцами своей страны после двойной катастрофы – нацизма и войны – не только физическое, но и моральное. Д. Херцог утверждает, что «восстановление» сексуальной морали в послевоенной Федеративной республике на самом деле было способом преодоления нацистского прошлого, его истории сексуального «лицензирования», а значит – и памяти о Холокосте³⁵. В то же время неподобающее обращение с мертвыми в нацистских лагерях стало ближайшим ориентиром для жителей Берлина при восприятии осквернения *немецких* трупов после 1945 г. Этот факт не всегда признавался в послевоенной историографии, часто допускавшей, что немцы не говорили о преследовании и истреблении евреев. Но и это указывает на то, как несправедливости постнацистского времени могли игнорироваться, отбрасываться или списываться на счет нацистов жителями послевоенного Берлина, которые не желали слишком задумываться о прошлом или о недостатках дня сегодняшнего.

Так или иначе, зов прошлого имеет ключевое значение для того, как люди говорят о смерти, – разумеется, так было и в веймарском Берлине, где начинается наш рассказ. В следующей главе я описываю отношения жителей Берлина со смертью и мертвыми во всем их выразительном многообразии. Как в столице Веймарской республики протестанты, католики и евреи провожали своих покойников в последний путь? Как социальные, гендерные и политические различия сказывались на культуре смерти? Как выглядели берлинские клад-

³² Lomnitz C. *Death and the Idea of Mexico*. Cambridge (MA): Zone, 2005. P. 15 – 16.

³³ См.: Wiesel E. *Night* / Trans. M. Wiesel. N.Y.: Hill and Wang, 2006. P. 62 – 64.

³⁴ Clendinnen I. *Reading the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 153.

³⁵ См.: Herzog D. *Sex after Fascism: Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

бища? Верили ли немцы в рай? В душу? В призраков? Какую плату – в социальном, психологическом, эмоциональном, политическом смыслах – продолжала взимать смерть в начале 1930-х гг.? Другими словами, что стало со смертью *после* массовой смерти? Итак, начнем.

1. СМЕРТЬ В БЕРЛИНЕ НА РУБЕЖЕ 1920 – 1930-Х ГОДОВ

В 1923 г. австрийско-еврейский романист и фельетонист Джозеф Рот выразил весьма мрачный взгляд на общественное положение берлинских «безымянных мертвецов». В своеобразном некрологе, им посвященном, он описал витрину в здании городского полицейского управления, где ровными рядами были вывешены фотографии неустановленных жертв убийств – «жестокие экспонаты для жестокого города». Вывешивая фотографии, полиция надеялась, что кто-нибудь опознает изображенных на них людей. Опознавали мало кого. «Каждый день, каждый час сотни и сотни людей проходят по коридору, – писал Рот, – и *никто* не останавливается, чтобы взглянуть на [изображения] мертвых. <...> Тысячи умирают и остаются неопознаны в этом мегаполисе. У них нет ни родителей, ни друзей; они жили одни, а умерев, были забыты»³⁶. Безжалостное равнодушие города к анонимной смерти огорчало Рота. Но для него, как и для многих его современников, это равнодушие было лишь неотъемлемой частью великого левиафана современности, «большого города» – *die Großstadt*. Берлинские «люди асфальта», как их часто называли сторонники культурного консерватизма, были известны не столько жалостью, сколько практичным рационализмом и неуважением к общепринятым ценностям³⁷. «Что думаю о смерти? – говорил один берлинский рабочий. – Что мы живы! О воскрешении, о вечной жизни? Слабый скажет: “Да”. Глядящий вглубь: “Загадка”. Сильный: “Продолжай жить!”»³⁸ Учитывая подобные взгляды, неудивительно, что гроб на местном сленге называли «носомялкой» (*Nasenquetscher*).

Но в 1925 г. Рот увидел город и его отношение к мертвым с другой стороны, описав реакцию горожан на смерть первого короля Веймарской республики Фридриха Эберта. Тело Эберта торжественно лежало в его официальной резиденции – ее стены задрапированы в черный креп, золотые кресла, купающиеся в сиянии свечей, ожидали посетителей. В книгу с тканевым переплетом они вписали свои имена: «Франц Крюлевейт, хозяин гостиницы; Фрида Бекман, администратор гостиницы; Арнольд Крюг, ветеран войны; Роберт Вайтиг, плотник». Снаружи огромные толпы обычных берлинских жителей собрались на Вильгельмштрассе, одни – отдать дань уважения, другие – из простого любопытства. А когда через несколько дней тело Эберта понесли на Потсдамскую станцию, чтобы перевезти в его родной дом в Гейдельберге для погребения, и кучера на катафалке, и члены правительства, и зрители, и даже лошади были облачены в черное. Рисунок 1.1 дает представление о тысячах собравшихся на станции, где гроб какое-то время стоял на катафалке. Казалось, ничто не нарушало в тот день совершенного спокойствия большого города: даже улицы были покрыты сосновыми ветками, чтобы заглушить звук проезжающего кортежа. Так, писал Рот,

республиканский Берлин простился с покойным президентом Германского рейха. Этот город, такой бессердечный в своей суете, такой холодный в своей нескрываемой утилитарности и так часто балансирующий на грани китча <...> сегодня этот город имел страдающее, даже трагическое выражение лица. На каждой улице, которую миновал кортеж, стояла тишина.

³⁶ Roth J. Berliner Saisonbericht: Unbekannte Reportages und journalistische Arbeiten, 1920 – 1939. Cologne: Kiepenheuer & Witsch, 1984.

³⁷ Выразительные описания непочтительности и антигероичности Берлина см. в: Jelavich P. Vaudeville, Cabaret, and Revue in Berlin // Berlin: Culture and Metropolis / Eds. C.W. Haxthausen, H. Suhr. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990; Gay P. Freud, Jews, and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture. N.Y.: Oxford, 1978.

³⁸ Piechowski P. Proletarischer Glaube: Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen. Berlin: Furch Verlag, 1928. S. 200.

Тишина двигала приглушенные огни канделябров, и как будто она же была единственной силой, которая двигала людей – как если бы не они шли сами, а тишина медленно их подталкивала³⁹.

Несомненно, Рот был тронут благоговейным откликом многих берлинцев на смерть германского президента; кажется, он полагал, что те самые люди, которые невозмутимо проходили мимо фотографий безымянных убитых, вовсе не могли испытывать скорбь. Это весьма поучительно. Как обнаружил Рот, гипотезы о холодности и обособленности берлинцев часто оказывались под вопросом из-за их реакции на смерть. Берлин начала 1930-х гг. представлял собой очень сложное явление, и не только потому, что в нем сформировались абсолютно экспериментальные изобразительная и литературная сцены, которыми он заслуженно знаменит, и не из-за радикальных политических споров, в которые он все глубже погружался. Уникальность характера города связана, помимо прочего, с тем, как он реагировал на смерть своих граждан, многие из которых недавно приехали из городов и деревень со всей страны, – сочетая вполне современные подходы с сугубо «традиционными» практиками. Как эти подходы и практики выражались в разнообразных деталях обычая и сенсibilityности, в пространствах, местах и ритуалах смерти – вот что я описываю на следующих страницах.

Практически каждый аспект нижеследующего рассказа так или иначе пронизан наследием Первой мировой войны. Непреходящие последствия того грандиозного конфликта, результатом которого стала смерть более чем двух миллионов немцев, слились в единый большой фактор влияния на то, каким образом воспринимали и трактовали смерть в Веймарский период. Это влияние, впрочем, нельзя определить просто и непосредственно, поскольку оно выражалось множеством неуловимых способов. И все же искусствоведы показали, что некоторые из тех же самых тенденций, которые способствовали созданию в искусстве движения *Neue Sachlichkeit* [нем. «новая вещественность»], также повлияли на иконографию и визуальную культуру кладбищ в Веймарской республике. На обычных гражданских кладбищах надгробия уменьшались и постепенно становились все более единообразными, отчасти в подражание большим военным кладбищам, ставшим символом смерти в Великой войне. Моторизованный катафалк – в начале своего широкого распространения, в 1920-х гг., нарочито и богато украшенная новинка – к 1930-м превратился в скромное и лишенное украшений транспортное средство⁴⁰. После Первой мировой войны кремация стала считаться более приемлемой практикой.

³⁹ Так описаны похороны Эберта в кн.: *Roth J. What I Saw: Reports from Berlin, 1920 – 1933*. N.Y.: W.W. Norton & Co., 2003. P. 199 – 204.

⁴⁰ См.: *Koch G. – M. Bestattungswagen im Wandel der Zeit: Von der Kutsche zum Fahrzeug der 80er Jahre*. Berlin: Edition Diesel Quenn, 1987. S. 59.



Рис. 1.1. Гроб президента Фридриха Эберта, стоящий на катафалке на Потсдамской площади, 1925 г. По словам Джозефа Рота, толпы на улице выглядели так, будто «не они шли сами, а тишина медленно их подталкивала». – *Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz/Art Resource, NY*.

Каждое из этих изменений было своеобразным ответом на массовую гибель, ужасы которой имели следствием призывы к новой социальной этике и общинному духу и стремление порвать с эгоизмом прошлого из уважения к исключительной жертве павших. После того как столько молодых людей потеряли жизнь за нацию, так и не удостоившись подобающего погребения, нарядные похороны стали представляться некоторым особенно непристойными. Казалось, война и ее ужасная цена сформировали в горожанах новую духовность, желание соединиться с чем-то – или кем-то – не из этого мира, возможно с кем-то, кто пропал на войне. Кете Кольвиц, потерявшая сына Петера в первые месяцы Первой мировой и так ярко писавшая о своей потребности найти его следы среди живых, служит на последующих страницах одним из лучших примеров этой тенденции. Но прежде чем я смогу показать многочисленные проявления влияния войны на берлинскую похоронную культуру, необходимо описать эту культуру, начав с некоторых базовых фактов о смертности в городе на рубеже 1920 – 1930-х гг.

ТРАДИЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

Население Берлина в 1930 г. насчитывало около четырех миллионов человек, что делало его третьим по величине мегаполисом в мире – после Лондона и Нью-Йорка. В таком крупном городе масштабы смерти были тоже велики и ставили вопросы, незнакомые людям, жившим в более ранние исторические моменты. Конечно, благодаря достижениям в сферах медицинской помощи, питания, санитарии и обеспечения жильем смертность по городу в целом действительно резко понизилась со времен основания Германской империи в 1871 г. – тогда годовой уровень смертности в Берлине составлял почти 40 на 1000 человек. К началу Великой войны в 1914 г. она упала до 14,6/1000. В 1918 г. случился страшный скачок, когда

в результате эпидемии гриппа, затронувшей большую часть планеты, смертность поднялась до 20,5/1000. В ноябре и декабре 1918 г. грипп привел к высочайшему уровню смертности среди гражданского населения за весь период войны⁴¹. Однако к 1930 г. смертность понизилась до нового минимума – 11,2/1000⁴². На практике это означало, что между 1925 и 1930 гг. умирало около 50 тысяч жителей Берлина ежегодно⁴³. Еще 1800 младенцев, или 0,4/1000, ежегодно рождались мертвыми, хотя их смерти не входили в общую статистику смертности⁴⁴.

По закону каждая смерть в городе должна была заверяться врачом и затем записываться в отделе ЗАГС того района, где проживал покойный. Благодаря этому городские власти могли сохранять и публиковать подробные отчеты о смертности. Например, известно, что самыми частыми причинами смерти в 1930 г. были рак, сердечные заболевания и инсульт⁴⁵. Известно также, что частота смертей не была одинаковой во всех двадцати городских округах. Как Берлин делился на благополучный запад и пролетарский восток, так и годовая смертность стратифицировалась, по крайней мере на поверхностный взгляд, вдоль экономических границ: в бедном рабочем Фридрихсхайне она была выше (12,4/1000), чем в состоятельном Целендорфе (9,5/1000). Однако такие параметры, как экономика и социальное окружение, не обязательно позволяли прямо прогнозировать уровень смертности. Районами с самой высокой и самой низкой смертностью были Панков и Темпельхоф соответственно. Оба все еще оставались по своему характеру, по крайней мере отчасти, сельскими, однако смертность в Панкове (16/1000) была вдвое выше, чем в Темпельхофе (8,1/1000), – прежде всего потому, что в первом располагался ряд больниц и домов престарелых⁴⁶.

Способы, посредством которых умерших провожали в последний путь, отчасти проясняют, что именно сделало Берлин столь сложным явлением и что так сильно отличало его даже от других больших городов Германии. Многие берлинцы в 1930 г. не были, строго говоря, «местными»: люди прибывали из Бранденбурга и Саксонии, из Силезии, Померании и Позена, из Рейнской области, с юга. Как заметил однажды редактор и критик Вилли Хаас: «Немногие из знакомых мне берлинцев были настоящими берлинцами»⁴⁷. Недавно прибывшие в мегаполис, вероятно, принесли с собой и определенные обычаи смерти, восходящие к различным региональным традициям. Еще большее разнообразие в похоронные практики вносило религиозное: большинство жителей Берлина были официальными членами религиозной общины – городская статистика 1930 г. описывала как религиозно «независимых» лишь семь процентов жителей. Три жителя из четырех были протестантами, один из десяти был католиком, четыре процента населения составляли евреи. Наряду с главными религиозными общинами существовали дополнительные два процента горожан, которые придерживались «иных» религий или «мировоззрений»⁴⁸: атеисты, баптисты, адвентисты Седьмого дня или Свидетели Иеговы. На то, как людей хоронили и насколько внушительными или простыми были их надгробия, мог влиять социальный статус. Определенную роль играла и политическая принадлежность: собственные внецерковные обряды смерти выработали антиклерикальные социалисты, а коммунисты и нацисты проводили иногда театрализованные агитпропагандистские похороны своих наиболее пре-

⁴¹ См.: *Bessel R. Germany after the First World War*. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 224.

⁴² См.: *Statistisches Jahrbuch der Stadt Berlin*, 8. Jhg. (1932). S. 14. Подробную статистику смертности в Берлине за период с 1861 по 1930 гг. см. на с. 13.

⁴³ *Ibid.* S. 21.

⁴⁴ *Ibid.* S. 14.

⁴⁵ *Ibid.* S. 23 – 25.

⁴⁶ *Ibid.* S. 14.

⁴⁷ См.: *Gay P. Weimar Culture: The Outsider as Insider*. N.Y.: Harper, 1968. P. 129.

⁴⁸ *Statistisches Jahrbuch der Stadt Berlin* (1932). S. 9, 157.

возносимых покойников. Таким образом, говорить о культуре смерти в Берлине – значит говорить о разнообразии, сложности, а довольно часто и о противоречии.

Когда приходила смерть, тело к погребению могла подготавливать *Leichenfrau* – женщина, чья работа состояла в организации похорон: от приобретения свечей до поиска могильщиков⁴⁹. Покойников обмывали, при необходимости брили, одевали – обычно в их праздничные или свадебные костюмы, иногда в униформу – и клали в гроб⁵⁰. В Берлине мертвых не бальзамировали, как было принято в США почти на всем протяжении XX в. По крайней мере в более ранние времена церковь нанимала *Leichenfrauen*, они носили характерную одежду, обозначающую их статус. Однако об их работе в Берлине XX в. известно немного: там не осталось бумажного следа, который можно было бы отследить в архивах. Отсутствие документов, возможно, означает, что *Leichenfrauen* не были официально уполномочены берлинским муниципалитетом осуществлять эту деятельность, как, согласно источникам, относящимся к периоду после Второй мировой войны, это происходило в городах вроде Дрездена⁵¹. Тем не менее, как сказал мне коллега, выросший в Восточном Берлине после Второй мировой, *Leichenfrauen* продолжали работать там по крайней мере до 1950-х гг. В Мюнстере и других городах Вестфалии *Gemeindeschwester*, как их называли в этой части Германии, все еще работали в 1930-х и 1940-х гг.⁵² Также и у немецких евреев, следующих религиозным предписаниям, женщины-добровольцы (*tahara*) ритуально очищали тела умерших перед погребением⁵³. В этом и в других случаях женщины были, в соответствии с социальной конвенцией, теснее связаны с мертвыми и заботой о них, чем мужчины.

Так или иначе, но к 1930-м гг. положение женщин как главных ухаживающих за мертвыми стало заметно меняться: наряду с *Leichenfrauen* начали функционировать многочисленные профессиональные или, во всяком случае, полупрофессиональные похоронные институты. Владельцы частных похоронных бюро в Берлине существовали как независимые торговцы с начала XIX в.⁵⁴ Источники начала 1940-х гг. говорят о том, что долгое время в Берлине наблюдался избыток похоронных дел мастеров, так как «никакого специального обучения или другой личной квалификации» для того, чтобы стать владельцем похоронного бюро, не требовалось. Если в Ганновере с населением всего лишь полмиллиона человек насчитывалось пятьдесят похоронных бюро, а в Дрездене с населением 640 тысяч – пять, то в Берлине их было целых двести⁵⁵. Крупнейшая похоронная институция, компания Юлиуса Гриенейсена, бесперебойно работала в городе с 1830 г. Она не только имела несколько филиалов в Берлине, но даже производила гробы, саваны, наволочки и похоронные блузы на собственной фабрике⁵⁶. Дополнительные потребности Берлина в похоронных атрибутах удовлетворяли различные поставщики надгробий и гробов наряду с «траурными лавками». Изображение подобной лавки см. на Рис. 1.2.

⁴⁹ См.: *Leichenfrau* // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 5 / Hg. H. Bächtold-Stäubli. Berlin: W. de Gruyter, 1927. S. 1068. Хорошее современное описание деятельности *Leichenfrau* можно найти в рассказе Людвиг Томе «Похороны», см.: *Nachbarsleute: Sämtliche Kleinstadtgeschichten*. Munich: Langen-Müller Verlag, 1938. S. 122 – 128.

⁵⁰ См.: *Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge. Band I* / Hg. M. Zender. Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1959 – 1964. S. 354. См. также: *Schade H.* Das letzte Hemd: Sterbekleider aus Papier // *Volkskunst*. 1985. № 8:4. S. 36.

⁵¹ См.: Bundesarchiv Berlin (далее – BA) DO 1/8703. An das Ministerium des Innern (далее – Mdl) des Landes Sachsen, betr.: kostenlose Totenbestattung. 24 окт. 1950 г. В Дрездене вместо «*Leichenfrauen*» говорили «*Heimbürgerinnen*».

⁵² См.: *Hänel D.* Bestatter im 20. Jahrhundert: Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs. Münster: Waxmann, 2003. S. 39.

⁵³ См.: *Jüdisches Jahrbuch für Groß-Berlin auf das Jahr 1926*. Berlin-Grunewald: Scherbel & Co. Verlag, 1926. S. 80.

⁵⁴ См.: *Habenstein R.W., Lamers W.M.* Funeral Customs the World Over. Milwaukee, WI: Bulfin Printers, 1963. P. 414.

⁵⁵ См.: BA NS 18/477. S. 19 – 20. 11 дек. 1940 г.

⁵⁶ Исторические сведения о «Фирме Гриенейсена» см. в: *Plank J.* West Berlin Branch Operates Fifteen Branches // *American Funeral Director*. Дек. 1959 г. S. 39.

Современные этнографические данные говорят о том, что характер некоторых похоронных обычаев жителей Берлина поначалу можно было связать с более ранней эпохой. Например, цвет гробов, как говорилось, отражал семейный и супружеский статус. Один фольклорист отмечал, что детские гробы красили в белый цвет, гробы не вступивших в брак – в коричневый, а замужних или женатых – в черный⁵⁷. Другой утверждал, что гробы всех умерших, не состоявших в браке, были белыми⁵⁸. Иногда гробы снабжали нарядными бумажными, имитирующими чистые металлы – золото, серебро или бронзу – украшениями в форме головок ангелов, лилий, роз, крестов или слов «покойся с миром!» («*ruhe sanft!*»), «пусть земля будет пухом» («*leicht sei Dir die Erde*»). Гробы ветеранов войны иногда украшали Железным Крестом из бумаги или изображениями известных военных мемориалов. Эти украшения были своеобразными пережитками куда более замысловатой барочной похоронной культуры прошлого столетия и служили для того, чтобы придать простым и недорогим гробам «достойный» и богатый вид⁵⁹. Информанты, принявшие участие в крупном проекте «Атлас германского фольклора» (это была попытка представить в картографической форме распределение специфических народных практик в немецкоязычной Европе), сообщали, что в Берлине и вокруг него использовавшиеся во время подготовки тела к захоронению предметы (например, расческа) иногда использовались в «целебных целях»⁶⁰. Согласно современным исследователям народной медицины, считалось, что целебная сила таких предметов возрастала в случае насильственной смерти, особенно в результате казни или самоубийства⁶¹.



⁵⁷ См.: *Beitl R.* Deutsches Volkstum der Gegenwart. Berlin: Wegweiser Verlag, 1933. S. 41.

⁵⁸ См.: *Klapper J.* Volkstum der Großstadt // Handbuch der deutschen Volkskunde, Band 1 / Hg. W. Peßler. Potsdam: Akademischer Verlagsgesellschaft Athenion, <дата не указана>. S. 110 – 111.

⁵⁹ См.: *Pieske C., Vanja K. et al.* Das ABC des Luxuspapiers: Herstellung, Verarbeitung und Gebrauch, 1860 bis 1930, Band 9, Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin (1983). S. 214 – 215.

⁶⁰ Atlas der deutschen Volkskunde, Neue Folge, Band I. S. 280.

⁶¹ См.: *Jungbauer G.* Deutsche Volksmedizin: Ein Grundriß. Berlin: Walter de Gruyter, 1934. S. 153 – 154.

Рис. 1.2. Магазин гробов рядом с фруктово-овощным киоском, Берлин, 1915 г. Гробовщики предлагали разные услуги, такие как изготовление кабинетов и мебели. Этот – Франц Вегнер – предлагал решить «все вопросы, относящиеся к похоронам», включая перевозку тела «безотносительно к болезни». Похоронные компании в Берлине и сегодня имеют такие витрины, хотя их реклама значительно менее заметна. – *Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz/Art Resource, NY*.

Такие житейские подробности позволяют увидеть, как «современный» и «досовременный» миры – миры профессионального мастера похоронных дел и *Leichenfrau*, современной медицины и народного поверья – соединялись в передовой столице Германии. Вместе с тем, как указывали фольклористы, некоторые старые обычаи замещались новыми. Старая религиозная традиция класть в руки покойника сборник церковных гимнов или крест в 1920-х и 1930-х гг. постепенно вытеснялась принесением на похороны цветов: этот не столь давний обычай фольклористы приписывали «современной, секуляризованной чувствительности [*sensibility*]». «Современные образы жизни» также назывались в качестве источника новой практики помещения в могилу мирских предметов, таких как трости или даже карты для игры в скат⁶². Еще один фольклорист видел «переход к городским обычаям» в замене *Leichenbitter* (человека, который некогда отвечал за оповещение родственников и друзей о похоронах от имени понесших утрату) газетным некрологом или объявлением о смерти, доставленным по почте. Современные фольклористы, склонные пренебрегать обычаями, которые они считали культурно «неаутентичными», характеризовали эту практику как «безэмоциональную и обезличенную», но все же признавали, что «даже [она] развилась в обычай, как демонстрирует [связанная с нею] терминология, а также различия в ее региональном исполнении»⁶³.

Перед погребением тела иногда оставляли дома, где могли быть проведены поминки⁶⁴. Как часто отмечали фольклористы, в немецкоязычной Европе существовала широко распространенная тенденция открывать сразу после наступления смерти окно, чтобы позволить душе покинуть дом. Картины, а также зеркала и другие блестящие поверхности иногда прятали под покрывалом. По легенде, по крайней мере, это делалось для того, чтобы не появилось отражение покойника и он не смог принудить «другого члена семьи <...> последовать за ним в мир иной»⁶⁵.

Если в немецких деревнях и небольших городках покойника от дома до кладбища по-прежнему сопровождала долгая процессия, то растянувшиеся пространства Берлина часто делали это невозможным. Поэтому трупы отвозились на кладбище в конной повозке или на моторизованном катафалке в день похорон, обычно около полудня. А уже там профессиональные носильщики гробов, одетые в черные сюртуки, высокие шелковые головные уборы и белые перчатки, подносили гроб к могиле (см. Рис. 1.3). Группа скорбящих, также одетая в черное (или хотя бы, в случае мужчин, с черными нарукавными повязками), собиралась в день похорон в церкви при кладбище. Протестантские похороны начинались с музыки – фисгармонии, органа или хора. Пастор читал стихи Библии. Затем произносилась надгробная речь, или *Trauerrede*; иногда речи было две: одна от священника, другая от друга семьи. Пастор заканчивал молитвой и благословением. Под звуки органа гроб несли к могиле, следом за ним шли пастор и члены семьи. У могилы проповедник обычно бросал на гроб три

⁶² См.: Atlas der deutschen Volkskunde, Neue Folge, Band I. S. 288, 290, 322.

⁶³ Beitz R. Deutsches Volkstum der Gegenwart. S. 39 – 40.

⁶⁴ См.: Fehrle E. Deutsche Feste und Volksbräuche. 3rd edn. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner, 1927. S. 99. Свидетельство о сохранении этого обычая в Берлине см. в: Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (далее – EZA) 2/4702. Evangelische-Lutheranische Landeskirchenamt, «Vertraulich». 28 сент. 1949 г.

⁶⁵ Beitz R. Deutsches Volkstum der Gegenwart. S. 32.

горсти земли, читал из Писания и завершал церемонию молитвой «Отче наш» и еще одним благословением. Иногда после похорон родственники и друзья собирались за трапезой или за кофе с пирогом⁶⁶.

Католические ритуалы смерти в некоторых отношениях отличались от протестантских. Центральное место в них занимало совершение священником таинства последнего помазания перед самой смертью: тело смазывали миром, чтобы очистить умершего от грехов и подготовить его к загробной жизни. Поскольку христианская община имела ключевое значение для судьбы души в следующей жизни, во время похорон произносились разные интерцессионные молитвы – протестанты же отменили эту практику еще в лютеровские времена. Гроб переносили в церковь, помещали на похоронные дроги перед алтарем, окружали свечами. Там служили похоронную мессу, орошали дроги святой водой, читали молитвы. Когда подходили к могиле, священник освящал ее и осенял крестным знаменем⁶⁷. В честь католических покойников в Берлине обычно проводили мессу на следующий день после погребения⁶⁸.

У берлинских евреев центральным элементом похорон было участие группы плакальщиц – *chevra kadisha*⁶⁹. Кладбищенская комиссия еврейской общины не только нанимала десятки мужчин и женщин (от канцелярских служащих до носильщиков гробов, бригад рабочих, шоферов, могильщиков и сторожей) и ухаживала за главным еврейским кладбищем в Вайсензее, но также контролировала проведение похорон, предоставляла похоронную одежду и гробы, доставляла тело в церковь и при необходимости помогала обеспечить на похоронах миньян – кворум из десяти мужчин, необходимый для начала еврейской службы⁷⁰. Как и берлинских христиан, евреев хоронили только в деревянных гробах, а не в металлических или каменных. Раввин Макс Симонсон, принявший участие в составлении антологии еврейских обычаев в 1930-х гг., отмечал, что эта практика ускоряла процесс возвращения тела в прах: но все же «сохранялось поверье, что частица кости останется нетронутой, чтобы в конце времен послужить созданию нового тела»⁷¹. Захоронение в гробу, отмечал Симонсон, контрастировало с практикой, принятой в современном Иерусалиме, где, в большем соответствии с древней еврейской традицией, «труп непременно хоронится в день смерти, а к могиле несется без гроба, лишь завернутый в ткань»⁷².

⁶⁶ См.: Atlas der deutschen Volkskunde, Neue Folge, Band I. S. 413, 437.

⁶⁷ См.: Rowell G. The Liturgy of Christian Burial: An Introductory Survey of the Historical Development of Christian Burial Rites. L.: Alcuin Club, 1977. P. 71 – 72.

⁶⁸ Такой вывод я делаю из исследования некрологов в берлинской католической газете «Germania» за 1930 г.

⁶⁹ См.: Jüdisches Fest, Jüdischer Brauch / Hg. F. Thieberger. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag Athenäum, 2000. S. 435 (репринт оригинального издания 1937 г.).

⁷⁰ См.: Jüdisches Jahrbuch 1926. S. 80, 198, 201.

⁷¹ Jüdisches Fest, Jüdischer Brauch. S. 435.

⁷² Ibid. S. 437.



Рис. 1.3. Носильщики (*Leichenträger*) несут гроб на кладбище, ок. 1930 г. Обратите внимание на цилиндры, белые перчатки и сюртуки. – *Die Deutsche Volkskunde*, II. Band / Hg. A. Spamer. Leipzig: Herbert Stubenrauch Verlagsbuchhandlung, 1935.

В день похорон процессия часто останавливалась, чтобы прочесть молитвы по пути к могиле; дойдя до места, гроб опускали в землю, и присутствующие кидали в могилу три лопаты земли. За окончательное заполнение могилы отвечали члены *chevra kadisha*. Затем участники похорон покидали кладбище, омыв руки для избавления от грязи. Вновь собравшись вместе, читали псалом, чаще всего шестнадцатый. Затем дети умершего читали каддиш – заупокойную молитву; после этого принимали пищу, и с этого момента начиналась траурная неделя, или шива⁷³. Из-за запрета на труд шива могла стать тяжелым испытанием для бедных еврейских семей в Берлине. Поэтому для них была создана специальная система распределения пожертвований. Члены *chevra kadisha* посылали в траурный дом две коробки. В одной – открытой – лежали деньги для нужд семьи на неделю. Члены семьи или брали эти деньги, или перекладывали их (полностью или частично) во вторую коробку, которую затем посылали – тоже в открытом виде – в следующий дом; первая коробка в это время была закрыта. Таким образом, никто не знал, кто сколько взял денег и кто сколько получил⁷⁴. За шивой следовал умеренный формальный период скорби, длившийся тридцать дней. Лишь через год скорби, в годовщину смерти или похорон можно было поставить надгробие⁷⁵.

⁷³ См.: Ibid. S. 444.

⁷⁴ См.: Ibid. S. 441 – 443.

⁷⁵ См.: Ibid. S. 444.

ПРОСТРАНСТВА СМЕРТИ

Чаще всего берлинцев, будь они евреи, католики или протестанты, хоронили, хотя многих – примерно одну треть – кремировали. В обоих случаях останки мертвых захоранивали на кладбищах; прах помещали в урны и не развеивали, а погребали. На рубеже 1920 – 1930-х гг. в Берлине насчитывалось 254 кладбища; 84 были муниципальной собственностью, другие принадлежали религиозным общинам⁷⁶. Собственно религиозные похороны едва ли были явлением прошлого: в 1930 г. целая половина городских покойников была похоронена на кладбищах, принадлежащих религиозным общинам⁷⁷. В нашу сравнительно более экуменическую эпоху важно отметить ту серьезность, с которой могли относиться к конфессиональным разграничениям при погребении. Протестантско-церковный справочник 1929 г. сообщал пасторам, что они могут отказать в христианских похоронных обрядах тем, кто решил воспитывать детей как католиков, и что они могут хоронить тех, кому католическая церковь не разрешила воспитывать детей как протестантов⁷⁸. Схожим образом, хотя христианских жен евреев разрешалось хоронить на еврейском кладбище в Вайсензее, специальный участок этого кладбища, устроенный в 1920-х гг., был отведен исключительно под захоронение евреев, что один автор охарактеризовал как «особенно строгий элемент в рамках сообщества»⁷⁹.

Некоторые протестантские священники также сохраняли определенный легализм там, где дело касалось похорон «исключительных» персон. Тем, кто до конца жизни совершал неблагоприятные поступки (пьянство, блуд, преступления), могли отказать в церковных похоронах. Однако, отмечал пастор Герман Прибе, «практика всегда не так строга, как теория», и в подобных случаях церковное погребение – простое и тихое – чаще всего разрешалось в утешение семьи⁸⁰. То же касалось самоубийц: они получали церковное захоронение, но это были *stille Begräbnis* – буквально «тихие похороны», то есть в «публичных почестях», таких как звон в колокола и пение, им отказывали. Это делалось «не как суждение против мертвого», но для того, «чтобы не оставить сомнения у публики в том, что самоубийство не соответствует Божьей воле»⁸¹. Конечно, не все берлинские священники считали такие меры правильными или необходимыми. Размышляя в 1927 г. о собственном восточноэльбском воспитании, один из них замечал, что «главная неправильная установка церкви <...> [касалась того, чтобы] не сопровождать некрещеных детей в могилу и хоронить их на непочетном участке кладбища рядом с самоубийцами и преступниками. Была, кроме того, церковная установка по отношению к самоубийцам и произнесению хвалебных речей возле (социал-демократических) покойников и их семей»⁸².

Трудно сказать, насколько серьезно воспринимали берлинцы эти религиозные ограничения. Но известно, что они придавали существенное значение выбору «достойного» места для упокоения умерших близких. Хорошей иллюстрацией служит история учреждения «социалистического кладбища» Фридрихсфельде. Хотя неконфессиональное погребение христиан существовало в какой-то форме начиная с Реформации, светские места для

⁷⁶ См.: Berlin und seine Bauten, Teil X, Band A: Anlagen und Bauten für die Versorgung, Bestattungswesen / Hgg. K.K. Weber, P. Güttler, D. Ahmadi. Berlin: Verlag Wilhelm Ernst & Sohn, 1981. S. 10.

⁷⁷ См.: Statistisches Jahrbuch der Stadt Berlin (1932). S. 176. Таблица 287: «Bestattungen auf den städtischen Friedhöfen».

⁷⁸ См.: Priebe H. Kirchliches Handbuch für die evangelische Gemeinde. Berlin: Verlag von Martin Warneck, 1929. S. 223 – 224.

⁷⁹ Jüdisches Jahrbuch 1926. S. 82.

⁸⁰ Priebe H. Kirchliches Handbuch... S. 223.

⁸¹ Ibid. S. 223.

⁸² Piechowski P. Proletarischer Glaube. S. 101.

захоронения появились лишь в 1881 г., когда в населенном рабочими восточном районе города было открыто обширное муниципальное кладбище Фридрихсфельде. На рубеже веков берлинские чиновники стремились наложить новый порядок на городскую среду (путем контроля над санитарией; строительства каналов; создания сетей общественного транспорта и водопроводных сооружений; разработки проектов по жилищному строительству, общественных рынков и скотобоен; посадки деревьев и цветов на площадях и вдоль улиц), и таким же образом они стали заниматься размещением мертвых, что прежде целиком было делом церкви, находилось в ее власти. Ориентируясь на английские сады и американские сельские кладбища, Фридрихсфельде сделали паркообразным и пасторальным; на кладбище устроили тропинки, чтобы посетители могли гулять среди могил под пышным пологом деревьев⁸³. Но, несмотря на все обаяние кладбища, происхождение его было неблагоприятным. Первоначально оно имело репутацию бедняцкого, там тихо предавали земле не только городских нищих, но также самоубийц и тех, кого никто не хватился (и кто иногда заканчивал жизнь в качестве анатомических объектов в медицинских институтах). Бесславие преследовало Фридрихсфельде; «уважаемые» люди его избегали.

Но в 1900 г. в знак солидарности с нищими и нуждающимися Вильгельм Либкнехт, один из основателей СДПГ и отец Карла Либкнехта, выбрал это место в качестве своего последнего приюта. Впоследствии оно станет известным как «социалистическое кладбище», пункт сбора «красного Берлина», где были погребены многие сильные мира сего от германского социализма. Среди них – убитые герои революции 1918 г., *fils* [франц. сыновья] Либкнехта и Роза Люксембург, которой в 1926 г. был посвящен центральный мемориал в исполнении Людвиг Миса ванн дер Роэ. К этому времени, по наблюдению городского инспектора Эрнста Бришкова, «жители Берлина из всех слоев вне зависимости от социального статуса и конфессии» желали быть похоронены на Фридрихсфельде⁸⁴.

⁸³ Об английских, американских и немецких парковых кладбищах соответственно см.: *Strange J.* – *M. Death, Grief, and Poverty in Britain, 1870 – 1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005; *Laderman G.* *The Sacred Remains: American Attitudes toward Death, 1799 – 1883.* New Haven, CT: Yale University Press, 1996; *Leisner B.* *Ästhetisierung und Repräsentation. Die neuen Parkfriedhöfe des ausgehenden 19. Jahrhunderts // Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung / Hg. R. Sörries.* Braunschweig: Thalacker Medien, 2003.

⁸⁴ См.: *Brißkow E.* *Die Zukunft der Berliner Gemeindefriedhöfe // Probleme der neuen Stadt Berlin / Hgg. H. Brenner, E. Stein.* Berlin-Friedenau: Deutscher Kommunal-Verlag, 1926. S. 300.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.