

## Социальная теория и травма\*

*Рон Айерман*

**Аннотация.** Используя в качестве примеров три важные работы по социальной теории — «Диалектика просвещения» Адорно и Хоркхаймера, «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» Фрейда и «Современность и Холокост» Баумана, автор показывает разницу между личной, коллективной и культурной травмой. Цель статьи в том, чтобы продемонстрировать, как личная травма может влиять на конструирование и репрезентацию социальной теории.

**Ключевые слова:** культурная травма, социальная теория.

### Введение

«Опыт, который не был пережит (и, очевидно, не «существует»), отчетливо присутствует в ощущении внутренней катастрофы...».

*Джеффри Хартман*

«Катастрофа всегда происходит после того, как происходит».

*Морис Бланио*

«Миф первоисточка крепко держится за двойственный смысл [слова] „происхождение“: ужас утраты корней и вздох облегчения — спасение в бегстве».

*Юрген Хабермас*

В этой статье я рассматриваю классические работы по социальной теории для того, чтобы поднять вопрос о влиянии личного травматического опыта авторов на их творчество. Это книги Фрейда «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», Зигмунта Баумана «Современность и Холокост» и «Диалектика Просвещения» Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно. Я использую термин «травма» в обыденном смысле этого слова — как результат шокирующих происшествий, меняющих основы

\* Пер. с англ. Д. О. Хлевнюк. Источник: *Eyerman R. (2013). Social theory and trauma // Acta Sociologica. Vol. 56. № 1. P. 41–53.*

© SAGE Publications, 2013

© Eyerman R., 2013

© Хлевнюк Д. О., 2013

© Центр фундаментальной социологии, 2013

жизни человека. Такие «внутренние катастрофы» оставляют раны и шрамы в памяти, которые нелегко стереть и которые непредсказуемо отражаются на поведении индивида в будущем. Все эти авторы испытали на себе непосредственное влияние «внешних» катастроф, поразивших евреев в Европе во время Второй мировой войны, но никто из них не был жертвой Холокоста. Полученный ими травматический опыт не был опытом выживших в лагере, и их тексты нельзя считать свидетельскими (Żółkoś, 2010). И все же они являются опосредованными свидетелями этой катастрофы, жертвами которой они могли стать, но избежали этого, что оставило ощущение ужаса, выраженное ими в их работах.

Далее я остановлюсь на происхождении концепции травмы и дам краткое описание того, как личная и коллективная травма повлияла на работы Фрейда и Баумана. Затем последует более подробный разбор книги Хоркхаймера и Адорно, который я расширил за счет статьи Адорно «Что значит „проработка“ прошлого?»<sup>1</sup>, написанной в 1959 году после того, как они с Хоркхаймером вернулись в Германию. Моя цель состоит в том, чтобы проиллюстрировать концепцию культурной травмы, концепцию, которая включает идеи индивидуальной и коллективной травмы. Иными словами, эти работы были выбраны, чтобы показать различные понятия травмы: личной, коллективной и культурной.

## Травма: индивидуальная и коллективная

Слово «травма» происходит от древнегреческого «рана» (полную генеалогию см.: Leys, 2000). В современной медицинской и психиатрической литературе, как пишет Кэти Карут (Caruth, 1996: 3 f.), «термин „травма“ понимается как рана не на теле, а в сознании» — рана в результате эмоционального шока, настолько сильного, что он нарушает «осознание времени, себя и мира» и позже проявляется во снах и воспоминаниях. В этой концепции происшествие травматично не столько из-за того, что оказывает серьезное влияние, сколько потому, что его невозможно помыслить, оно «противостоит простому пониманию» (Caruth, 1996: 6) и не может быть с легкостью встроено в существующие схемы понимания. Сама по себе травма тем не менее — не единственное, что губительно сказывается на жертве; симптомы возникают в результате подавления памяти о ней. Фрейд сначала связывал травму с женской истерией, позднее он адаптировал понятие ради того, чтобы объяснить долгосрочные, повторяющиеся эффекты промышленных и транспортных аварий конца XIX века. Это понятие было затем изменено и развито в связи с тем, что он начал лечить жертв «окопной» войны во время Первой мировой войны. Во всех этих случаях травма отсылает к реальному событию, физическому или эмоциональному удару, который поражает все чувства и против которого сознание и тело не могут защититься. Вдобавок к оцепенению, состоянию, когда возможность чувствовать боль приостановлена, защита сознания против вторжения такого рода — это амнезия и подавление. Жертва

1. Данная работа переведена на русский язык: Адорно Т. (2005). Что значит «проработка прошлого» / Пер. с нем. М. Г. // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. С. 36-45. — Прим. перев.

просто забывает или отрицает произошедшее. Развивая динамическую модель травмы, Фрейд называл это забвение периодом латентности, во время которого жертва травмы может выглядеть вполне нормально и жить обычной жизнью. Для латентного периода не существует временных рамок, он может длиться несколько дней или лет, но влияние травматического опыта в определенный момент обнаружит себя либо в кошмарах, либо через необъяснимое ненормальное поведение. Для Фрейда понятие травмы строится вокруг прямого опыта реального события и определенных индивидуальных жертв. Для более поздних теоретиков этой традиции Освенцим и Хиросима полностью раскрыли потенциал современности как эпохи катастроф, а травма и современность, по их мнению, были тесно связаны на более общем и абстрактном уровне (Fassin, Rechtman, 2009; Kaplan, 2005). С этой точки зрения, одним из проявлений эпохи катастроф считается недостаток слов и нарративов, способных запечатлеть эффект от травматического опыта, в связи с чем читать или писать о травме проблематично (LaCapra, 2001).

Современные ревизии классического понятия травмы фокусируются на двух аспектах: во-первых, травматическом влиянии на жертву, повторяющемся нежелательном вторжении в память, сказывающемся на поведении, и во-вторых, возможности или, как пишет Карут (Caruth, 1996), «невозможности» памяти. Такая концептуализация подразумевает, что возможность читать или писать о травме приоткрывает для литературы специфический тип опыта, который становится доступен не только терапевту, но и теоретику. Изучение травмы раскрывает ранее неизвестный наблюдателю мир и поэтому трагическим образом создает возможность увидеть то, что иначе было бы скрыто. В этом смысле травма на индивидуальном уровне напоминает кризис на уровне общества в целом. Кризис подобен тяжелой экономической депрессии — это шокирующее явление, которое может спровоцировать нарушение повседневной рутины и в то же время обнажить ценности, лежащие в её основе, которые до этого обычно принимались как само собой разумеющееся. Кризис в этом смысле раскрывает перед сообществом основы его коллективной идентичности (Habermas, 1975). Как и индивидуальная травма, кризис на уровне общества — это одновременно и потрясение привычных шаблонов и идентичностей, и новые возможности, поскольку для натренированного взгляда он раскрывает то, что иначе остается глубоко запрятано. Если на индивидуальном уровне травма инклюзивна, то на коллективном она может быть также и эксклюзивна. Это процесс, в результате которого могут воспроизводиться старые сообщества и создаваться новые. Кай Эриксон сформулировал это так: «У травмы есть одновременно центростремительная и центробежная тенденции. Одно она отправляет за пределы центра пространства группы, тогда как другое — в центр» (Erikson, 1994: 232).

Индивидуальную и коллективную травмы объединяет то, что обе они возникают в результате шока. Нанесенные раны в той же степени коллективны и социальны, в какой они индивидуальны. Индивидуальная и коллективная травмы могут рассматриваться как усиливающие одна другую, обостряющие шок и чувство потери. Во время экономических кризисов или войны личная потеря у одного человека тесно

связана с потерями у других людей. Кумулятивный эффект только углубляет травму, в результате чего чувство принадлежности к сообществу, коллективная, как и индивидуальная, идентичности расшатываются.

## Культурная травма

Культурная травма, в отличие от описанных выше индивидуальной и коллективной травм, относится к более абстрактному и опосредованному понятию коллективной идентичности, включающему религиозную и национальную идентичности. Культурная травма обычно связана с травматичным инцидентом и поэтому одновременно — с индивидуальной и коллективной травмами, но она зависит от ряда факторов, которые могут проявиться, а могут и не проявиться (Narrating trauma, 2011). Нейл Смелзер (Smelser, 2004) в своем проницательном исследовании разницы между психологической и культурной травмой обнаруживает, что главное различие состоит в том, что культурные травмы создаются, а не рождаются. Далее он определяет культурную травму как «захватывающее и подавляющее событие, которое, как считается, подрывает или подавляет один или несколько ключевых элементов культуры или культуру целиком» (Smelser, 2004: 38). Учитывая дискурсивный аспект культурной травмы, Смелзер тем не менее полагает, что основа процесса в событии. Однако я думаю, ключевая фраза здесь следующая: «как считается, подрывает». Это подвергает сомнению мысль о том, что событие может быть травматичным само по себе, и ставит два важнейших вопроса: 1) могут ли события или происшествия быть травматичными? То есть такими, чтобы «считалось, что они подрывают» установленную коллективную идентичность? И 2) если нет, то что делает одни события травматичными, а другие (хотя они кажутся такими же значимыми и шокирующими) — не делает? Об этом шла речь во вступительном параграфе статьи. Первый вопрос — это вопрос о власти и создании веры во что-то. Радикальный социальный конструктивист может заявить, что, имея абсолютную власть убеждения, каждый может превратить любое происшествие в «травму»<sup>2</sup>. Такая гипотеза доводит идею «травмы создаются, а не рождаются» до крайности. Другая крайность — строгое натуралистическое или популярное объяснение («lay trauma account») — состоит в том, что некоторые события сами по себе травматичны, то есть являются непосредственными причинами травматического эффекта (Alexander, 2004). В своих предыдущих работах (Eyerman, 2001, 2008) я писал, что некоторые события, политические убийства, например, могут создавать условия, способствующие появлению культурной травмы, понимаемой как публичный дискурс, в котором основы коллективной идентичности рефлексировуют

---

2. Это другой способ описания «радикального конструктивизма», чем предлагаемый ЛаКапра (LaCapra, 2001: 8), который использует данный термин для описания границы между историей и художественной литературой. В этом смысле те, кто как Хейден Уайт (White, 1990), спорили о том, что на фундаментальном уровне нет разницы между историей и художественной литературой, потому что и та и другая используют нарратив, являются радикальными конструктивистами. Уайт считал, что форма навязывает интерпретацию.

ся и обсуждаются — это позиция «золотой середины» (Eyerman, 2011). Это не может произойти без помощи сил, создающих смыслы, вроде массмедиа и некоторых групп-носителей вроде интеллектуалов, которые влияют на формирование и направление движения процесса травмы<sup>3</sup>. Тем не менее, не все интерпретативные рамки «подойдут» или будут иметь смысл, должна существовать реальная или воспринимаемая таковой связь с реальным опытом.

Культурные травмы — это не вещи, а процессы создания смыслов и атрибуций, длящаяся борьба, в которой разные индивиды и группы стремятся определить ситуацию, управлять ею и контролировать ее. Я бы добавил, что эти силы вряд ли создают травму из ничего, скорее всего, должно быть сильное, шокирующее происшествие, которое позволяет мобилизовать мнения и эмоции. Таким образом, есть две стороны культурной травмы: эмоциональный опыт и реакция интерпретации. Шоки возбуждают эмоции тем, что разрывают повседневную рутину (поведений и когнитивных рамок) и поэтому требуют интерпретации, открывая дискурсивное поле, в которое индивиды, занимающие удачные позиции, могут играть определяющую роль. В современных обществах в этом процессе важен доступ к массмедиа. Полная противоположность позиций и неравенство преступника и жертвы — вот что отличает культурную травму как дискурс. В этом смысле культурная травма — длящийся дискурсивный процесс, обусловленный дихотомией между преступником и жертвой, которая обостряется в связи со значительным, незабываемым событием. Культурную травму как дискурс также характеризует то, что установленная коллективная идентичность расшатывается и ее основания ставятся под вопрос. Это дискурсивный процесс, в котором эмоции, возбужденные травматичным событием, уже остыли, и осуществляется попытка залечить коллективную рану.

## Фрейд и Бауман

«Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» — последняя книга Фрейда, которая создавалась в двух местах и разделена на три части. Вступительные главы были написаны в Вене в середине 1930-х, а последние части — в Лондоне после того, как Фрейд и его семья покинули Австрию вследствие вторжения немецких войск в страну в марте 1938-го. Автор добросовестно объясняет эту ситуацию читателю:

«Фактически она писалась дважды. Сначала несколько лет назад в Вене, где я не верил в возможность опубликовать ее. Я решил отложить работу, но она мучила меня как некий неотвязный дух, и я нашел выход, выделив из нее две части и опубликовав в нашем журнале „Imago“ психоаналитическое начало целого („Моисей — египтянин“) и построенную на нем историческую конструкцию („Если Моисей был египтянином...“). Остаток, собственно и содержащий предосудительное и опасное применение моих идей к рождению монотеизма и понимание религии вообще, я скрыл, как полагал, навсегда. Вдруг в марте 1938 г. произошло неожиданное немецкое вторжение,

---

3. Аналогом может быть марксистская идея классового сознания и различия между «классом-в-себе» и «классом-для-себя».

вынудившее меня покинуть отечество, но и освободившее меня от страха вызвать моей публикацией запрет психоанализа там, где его еще терпели. Едва оказавшись в Англии, я почувствовал непреодолимое искушение обнародовать мое утаенное знание и начал перерабатывать третью часть исследования в дополнение к двум уже появившимся» (Фрейд, 1993: 117–118).

Ирония очевидна. «Свободу» опубликовать эту работу удалось получить только в результате вынужденного переселения и изгнания, похожего на то, которое Фрейд изучал в истории евреев. Можно отослать к цитате из Хабермаса, с которой начинается это эссе, что происхождение может вызывать и содрогание, и вздох облегчения. «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» касается мифов о происхождении, и это единственная работа Фрейда, в которой иудаизм — в центре внимания. Я предполагаю, что это объясняется условиями, в которых она была написана: расцвет фашизма, новая волна антисемитизма поглощает Европу, общий шок для коллективной идентичности и личная потеря своего места. Это может казаться очевидным, но что не так очевидно, так это то, как на тему этой работы повлияла личная травма Фрейда и его семьи. Центральный аргумент Фрейда заключается в том, что Моисей был не евреем, а египтянином, помогавшим появлению еврейского народа, который позже его убил<sup>4</sup>. По мнению Фрейда, формирование еврейского народа укоренено в травмирующем происшествии, первичная сцена, которая должна быть вытеснена и отвергнута. Поэтому история евреев укоренена в травме, она становится доступной для автора и читателя через призму личной травмы Фрейда. Разрыв, который произошел в его собственной жизни, создает условия, «свободу» для возможности понимания. Для нас важны и рассуждения Фрейда об исторических корнях воинственной ненависти к евреям: «Откуда берется эта способность евреев к выживанию и как их характер связан с их судьбами, обо всем этом очень хотелось бы узнать побольше» (Фрейд, 1993: 119). «Способность к выживанию» в данном случае означает упорную устойчивость, с которой еврейский народ «устоял перед лицом катастроф и жестокого обращения, развил особые черты характера и вместе с тем приобрел искреннюю антипатию остальных народов» (Фрейд, 1993: 119). Утешением служила вера в то, что они — избранный Богом народ. Эта вера стала основой иудейской религии и, согласно Фрейду, причиной дистанцирования евреев от других народов и их высокомерия, что он считает одной из причин ненависти к евреям. Жертва, иными словами, несет некоторую ответственность за совершенное преступление. Не только сам Фрейд, но и его семья были в опасности из-за религиозной идентификации, которую они никогда полностью не принимали: дочь Фрейда Анна допрашивалась в гестапо прямо перед отъездом из страны. Это приписанная и навязанная идентификация оказалась причиной вынужденного переселения и связанных с самоанализом

---

4. Эдвард Саид считал, что «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» — главная работа, написанная главным европейцем. В «Фрейде и неевропейское», выпущенном на основе лекции, прочитанной Саидом в Лондонском музее Фрейда, он пишет, что в книге Фрейда есть основания для критики израильской политики по отношению к палестинцам. По его мнению, то, что Моисей был египтянином, показывает нееврейское происхождение еврейской идентичности (Саид, 2005).

теоретических рассуждений. В этом процессе личная и коллективная травмы тесно сплетаются как в жизни, так и в содержании и форме «Человека по имени Моисей и монотеистической религии».

Работа Зигмунта Баумана «Современность и Холокост» может быть прочтена похожим образом. Как и Фрейд, Бауман описывает, как создавалась эта книга<sup>5</sup>:

«Записав свою личную историю жизни в гетто и то, как ей приходилось прятаться, Янина поблагодарила меня, своего мужа, за то, что я смирился с ее затянувшимся отсутствием во время тех двух лет, что она потратила на написание своей книги, когда жила в мире, „который не был моим“. Действительно, я избежал этого мира ужаса и бесчеловечности, когда он распространился по всей Европе. И, как многие мои современники, я пытался изучить его после того, как он исчез с земли, оставшись только в беспокойной памяти и незаживающих ранах тех, кого он обделил или травмировал» (Bauman, 1989: vii).

Воспоминания жены о варшавском гетто столкнули Баумана лицом к лицу с его собственным прошлым, хотя он и работает с этим столкновением в рамках полемического диалога в рамках социологии. Чтение этой глубокой книги через призму травмы дает представление о ее силе и мощи. Бауман был вынужден уехать из Польши в 1968 году, когда волна антисемитизма захлестнула страну. Он, как и Фрейд, никогда не идентифицировал себя полностью с иудейской верой — так идентифицировали его другие. Он тоже оказался в Англии. Но не это вынужденное изгнание заставило его написать о событии, тесно связанном с евреями и еврейской историей. Воспоминания его жены о жизни в гетто, написанные по прошествии более сорока лет (опубликованные в Англии в 1986-м), побудили Баумана к размышлениям о значении Холокоста в его собственной жизни и работе. Этот период латентного присутствия между изначальным шоком от происшествия, опытом войны и ее ужасов и осмыслением, написанием «Современности и Холокоста» был завершен серией шоков, вынужденным изгнанием и вынужденным столкновением с прошлым.

Хотя он ясно дает понять, что Холокост, который теперь повсеместно считается абсолютным злом (Alexander, 2004), должен рассматриваться не как исключительно часть еврейской истории, но шире — как результат современности, именно изливание травматических воспоминаний привело его на путь, которым ранее прошли Хоркхаймер, Адорно и Фрейд. Что касается последнего, то в его книге можно найти желание понять и объяснить, что отрицалось или вытеснялось: воспоминания, которые очень хорошо умели забывать, но так и не смогли стереть полностью. «Современность и Холокост», как и «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», — работа, состоящая из фрагментов и неструктурированная, но причины этого скорее институциональные, нежели личные травмы. Тем не менее в тексте можно обнаружить следы

---

5. Я в курсе дискуссии о связи между биографией Баумана и его опубликованными работами. Моя позиция в случае «Современности и Холокоста» состоит в том, что биография и история играли чрезвычайно важную роль в появлении книги, хотя эта связь была не обычна. В данном случае она проникла через отрицание и травму.

травмы. В отличие от многих его предыдущих работ (за исключением «Законодателей и интерпретаторов» и «Свободы»), «Современность и Холокост» по своей структуре похожа на эссе и по своему тону очень полемична. В ней много поводов для споров и обвинений, мощная смесь эмпирических заявлений и моральной философии. Эта книга сильно отличается от ранних работ Баумана, в особенности работ его марксистского периода. Еще более разительно отличаются последующие труды, в которых Бауман определяет себя как «постмодерниста», или, во всяком случае, социолога постмодерна, что свидетельствует о кардинальном изменении точки зрения. Как и Лиотар (Лиотар, 1998), Бауман между строк провозглашает конец больших исторических нарративов — для себя и для общества в целом. Такое понимание Холокоста обозначает эпоху, после которой ничто уже не могло быть таким же.

В своем вступлении к книге «Самые длинные тени» (Hartman, 1996), где он размышляет о том, как писать о травме, Джеффри Хартман отмечает: «Молчать или не молчать — это всегда решение» (Hartman, 1996: 3). Он имеет в виду, что любой, кто перенес травму, должен решить, говорить или не говорить, а также, что, возможно, что-то лучше оставить несказанным, так как «включить Холокост в наше представление о человеческой природе — значит потерять веру в человечество и в язык» (Hartman, 1996: 4). С этой точки зрения, возможно, Бауман ранее молчал о Холокосте именно потому, что разговор об этом был бы серьезным вызовом по отношению к его вере в человечество, фундаментальной для марксизма вере. Тем не менее, как он сам пишет, такое решение им никогда не принималось осознанно. Холокост был, перефразируя Хартмана, «опытом, который не был пережит и все же заметно присутствовал». Мы вернемся к обсуждению молчания позже в связи с обсуждением работы Адорно и Хоркхаймера.

## Диалектика просвещения

Так же, как Фрейд и Бауман, Хоркхаймер и Адорно описывают историю появления своей общей работы «Диалектика Просвещения». В предисловии к изданию 1969 года они объясняют, что книга была написана в Америке, но издана в Амстердаме. «Когда книга создавалась, конец национал-социалистического террора уже можно было предвидеть. Тем не менее многие ее формулировки более не соответствуют сегодняшним реалиям. И все же уже тогда наша оценка перехода к административно управляемому миру была далеко не благодушной» (Хоркхаймер, Адорно, 1997: 5).

Эта работа — и не монография, и не сборник эссе. Конечный продукт, по словам Хабермаса «состоит из текста, занимающего чуть более пятидесяти страниц, двух экскурсов и трех приложений» (Хабермас, 2008: 118)<sup>6</sup>. Разрозненность текста многих

---

6. Хабермас, который лично знал обоих авторов, также пишет, что «„Диалектика просвещения“ — странная книга. Большая ее часть сложилась из записей и заметок, которые Гретель Адорно вела по ходу дискуссий между Адорно и Хоркхаймером в Санта-Монике... История влияния, которое Хоркхаймер и Адорно оказали этой книгой на интеллектуальное развитие Западной Германии прежде всего в первые десятилетия [после войны], до смешного не соответствует числу ее покупателей» (Хабермас, 2008: 117–118).



заставила искать основные линии аргументации и объяснение продолжительной популярности книги. Если центральный аргумент может быть раскрыт, то он касается связи между рациональностью и властью. Европейское Просвещение, философский импульс которого был в том, чтобы создать условия для освобождения человека через конструирование социального порядка, основанного на рациональности, имело совершенно противоположные последствия. Хуже того, проблема была не просто в исключительности Германии, но в современности в целом. Эти общие заявления содержатся в известной вступительной фразе: «С давних пор просвещение в самом широком смысле прогрессивного мышления преследовало цель избавить людей от страха и сделать их господами. Но наконец-то просвещенная планета воссияла под знаком триумфирующего зла» (Хоркхаймер, Адорно, 1997: 5)<sup>7</sup>.

Хотя условия написания работы были удобными, даже идеальными, от текста остается ощущение спешки и отчаяния. Хоркхаймер, Адорно, жена и родители последнего воссоединились в США, где жили комфортно. Освобожденные от институциональных обязательств, они с энтузиазмом подошли к своей задаче (Muller-Doohm, 2005a). И все же в тексте чувствуются отчаяние и несогласованность. За несколько лет до «Диалектики Просвещения» Адорно писал о современной музыке, что подлинная современная музыка «черпает счастье в восприятии несчастья» и из-за того, что она состоит из фрагментов, «никто... не хочет с ней соприкоснуться... она как письмо отчаяния, отправленное потерпевшими кораблекрушение» (цит. по: Muller-Doohm, 2005a: 277). «Диалектика Просвещения», возможно, и была написана в идеальных условиях, но это было счастье, выросшее из несчастья, которое содержит что-то вроде «письма отчаяния, отправленное потерпевшими кораблекрушение». Как записка в бутылке, отправленная в море, «Диалектика Просвещения» не имеет ясного адресата. Она предназначалась ни для кого конкретно и для всех, это крик в пустыне, изданный теми, кто хоть и выглядел свободно парящими интеллектуалами, были, под слоем лоска, изгнанниками, брошенными на произвол судьбы в бессмысленной пустоте.

Эффект изгнания, культурный шок, испытанный в безразличной Америке во время написания книги (1939–1944), могут быть причинами часто гиперболизированной прозы и фрагментарности финального продукта. Рукопись существовала как минимум в двух разных вариантах, прежде чем появилась мимеографическая копия в Нью-Йорке в 1944 году. Исследователи, в том числе Зиеге (Ziege, 2009) и ван Рейен и Брансен (Van Reijen, Bransen, 2002) анализировали отличия этой версии от той, которая была опубликована в Амстердаме три года спустя. Они отметили серьезное изменение, произошедшее в последующие годы (хотя Хоркхаймер и Адорно в своем «Вступлении» к изданию 1947 года это отрицают) и связанное с избавлением от марксистских концепций. Предлагаемые объяснения отсылают обычно к внутренним теоретическим спорам или нежеланию авторов обидеть своих хозяев в Америке.

---

7. В новом английском переводе это звучит так: «Просвещение, понимаемое в самом широком смысле как прогресс мысли, всегда было нацелено на освобождение человеческих существ от страха и установления их господства. Тем не менее полностью просвещенная земля светится триумфальной катастрофой. Программа Просвещения была расколдовыванием мира» (Horkheimer, Adorno, 2002: 1).

Возможно, так оно и есть, но я предполагаю, что основной причиной этих изменений был их личный опыт, их травмы<sup>8</sup>. Позже Адорно напишет: «После Второй мировой войны все, включая восстановленную культуру, было неосознанно уничтожено; человечество продолжает прозябать и ползать после событий, которые даже пережившие их не могут полностью пережить, на помойке, что даже отражение разрухи делает бессмысленным» (Adorno, 1991: 244).

Капитуляция рабочего класса в Германии и Италии и его приспособление во Франции создали ощущение потерянности и недоверия у тех, кто верил в марксистскую теорию истории. Ранние исследования, вроде исследований Эриха Фромма в Веймаре в конце 1920-х, действительно уже наводили на мысль об «авторитаризме рабочего класса» и возможной склонности к приспособлению к диктатурам и «плановой экономике», которые были установлены нацистами, но казавшийся абсолютным крах солидарности рабочего класса был неожиданным. Идея борьбы класса как средства освобождения была потеряна для них навсегда, а это была идея, на которой основывался их анализ современных обществ, а вовсе не экономическое понимание класса. Потеря веры в этого исторического агента вместе с их личным опытом изгнания породили ощущение безнадежности и разочарования. К этому можно добавить и воспоминания о самоубийстве близкого друга и учителя Адорно Вальтера Бенямина, совершенного им после неудачной попытки побега от нацистов, а также то, что он знал о заключении в концентрационные лагеря двух своих коллег, Карла Виттфогеля и Поля Мессинга. Смерть Бенямина была, по мнению одного историка (Wiggerhaus, 1995), «путеводной звездой», которая объединила разобщенную работу. Последний удар был нанесен появившимися к концу войны известиями о судьбе евреев. В результате в финальную версию книги была включена глава об антисемитизме (Rabinbach, 1997)<sup>9</sup>.

---

8. Хайнс говорит о том же: «Зиге рассматривает эти изменения как не более чем тактическую адаптацию к возникающей культуре холодной войны, тогда как мое подозрение состоит в том, что Хоркхаймер и Адорно в своем строгом разделяющем все на дихотомии дискурсе были на пути к заявлению о том, что современное общество в целом — травмирующее зло» (Heins, 2011: 37). Утверждения Баумана в 1986 году воспроизводят эту точку зрения. Тем не менее между ними есть разница. Бауман высказывается в историческом и социологическом смысле, говоря, что современные технологии, включая железные дороги, бюрократическое администрирование и повседневную рутину, которые оно создало, сделали возможным массовое уничтожение евреев. Эти суждения можно оспаривать или поддерживать с помощью эмпирической аргументации, хотя с некоторыми моральными суждениями, приведенными в книге, это сделать сложнее. Хоркхаймер и Адорно, с другой стороны, высказывают более абстрактные, философские идеи о том, что Освенцим возникает благодаря мифическим истокам современного «просвещенного» мировоззрения. Исторические и эмпирические доказательства, показывающие, что современные технологии не играли значимой роли, не будут иметь такого же значения для их аргументации, как для аргументации Баумана. Их аргументация так укоренена в их собственном травматическом опыте, что сложно представить, как можно критиковать ее, хотя Хабермас (2008: 120) совершает такую попытку.

9. Их понимание оснований антисемитизма похоже на те, которые изучаются Фрейдом в «Моисее и монотеизме». Они считают, что антисемитизм имеет религиозные корни и евреи, возможно, несут некоторую ответственность за то, что их ненавидят. Но то, что судьба евреев оказалась в руках

Хабермас (Хабермас, 2008) описывал «Диалектику Просвещения» как работу, в которой произошел явный разрыв Адорно с Хоркхаймером и отказ от предыдущих размышлений о задачах критической теории. Аргумент Хайнса (Heins, 2011) еще сильнее: он считает, что критическая теория появилась в результате травмы. Он пишет: «Я... представляю критическую теорию как нарратив о травме: публичный рассказ группы людей, ставших ее жертвами, о природе сильной раны...» (Heins, 2011: 32). Для него желание опубликовать, объективировать, сделать в этом смысле постоянным — было формой свидетельствования, попыткой не дать исчезнуть форме мышления, направленной против меняющегося потока истории.

Как и в случае Фрейда и его работы «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», я предлагаю называть общий эффект такого опыта травматическим в классическом смысле, описанным выше. Ясно, что вынужденный переезд повлиял на форму книги. Также следует учесть, что это совместная попытка (что для Адорно в новинку) двух индивидов, известных независимостью мышления. Сильные личности авторов тем не менее не могут быть сами по себе причиной той страсти, которая выражена на страницах «Диалектики Просвещения». Куда важнее их эмоциональное состояние, чувство отчаяния, которые заметны натренированному глазу. Так интеллектуалы отрываются от своих связей. Если считать этот текст результатом травмы, можно разглядеть пошатнувшиеся самоопределение и смысл, которые чувствует личность, но референт этих чувств — коллектив. Несмотря на это, очевиден и едкий риторический стиль (скорее всего, принадлежащий Адорно), соответствующий содержанию сообщения, во всяком случае, если считать, что этот текст — не только социальная теория, но и литература. Будущее может казаться нечетким для тех, кто действительно верит в критическую марксистскую теорию, но это не повлияло на способность наблюдать провал со злой иронией. Авторы «Диалектики Просвещения», возможно, горюют, но хорошо это скрывают в своей риторике. Текст полон языковых уловок и трюков, особенно когда они пишут о массовой культуре и возникающей власти «культурной индустрии» — разработанном ими понятии, которое помогает понять значимость книги.

Мало кто из современных читателей «Диалектики Просвещения» будет рассматривать ее как документ травматического опыта, хотя их может заинтересовать напористость стиля и сильное ощущение спешки, пронизывающей работу насквозь. Благожелательные читатели, скорее всего, сочтут анализ пронизательным и настолько живым и захватывающим, что кажется, будто книга написана недавно. Причина частично в ценности представленных в книге догадок о природе и структуре современного общества, иначе говоря, в ценности текста с точки зрения социальной теории. Авторы были правы, написав позже: «Наша оценка перехода к административно управляемому миру была далеко не благодушной» (Хоркхаймер, Адорно, 1997: 5). Действительно, их анализ роли массовой культуры и культурной индустрии ка-

---

нацистов, было скорее делом случая и шансом, когда «ненависть изливается на тех, кто подозрителен и незащищен... жертвы взаимозаменяемы: бродяги, евреи, протестанты, католики — каждый из них может заменить убийцу (Horkheimer, Adorno, 2002: 140).

жется сейчас даже актуальнее, чем когда он был сделан. Сейчас хотя бы есть аудитория. Хоркхаймер и Адорно, возможно, писали для того, чтобы засвидетельствовать смерть критической истории, вдохновленной марксизмом, но они засвидетельствовали и рождение общества массового потребления. Их травма стала основой для этой догадки, теперь доступной для поколений читателей.

## От травмы к культурной травме

Одно из наиболее часто цитируемых изречений Адорно — заявление, что продолжать писать стихи после Освенцима — варварство (Adorno, 1967: 34)<sup>10</sup>. Возможно, под поэзией он понимал всю литературу и, вероятно, все искусство в целом. Хайнс считает, что Освенцим символизирует для Адорно современность как таковую и он использовал термин, чтобы коротко охарактеризовать темную сторону нового поколения немцев, которые не испытали ни ужасов Второй мировой войны, ни Холокоста (Heins, 2011). О смысле этого изречения Адорно, понятого в узком смысле как касающегося художественного высказывания, было много написано (про анализ восприятия см.: Rothberg, 1997). Следует ли молчать, как Бауман или говорить, как Примо Леви, Нелли Закс или Пауль Целан? Касается ли запрет только литературы, всего искусства или также и социальной теории, например, работ Ханны Арендт? Является ли молчание единственной альтернативой публичному признанию Холокоста? Что, в конце концов, означает молчать?<sup>11</sup>

В 1959 году в речи, обращенной к немецким школьным учителям, Адорно говорил об этой проблеме в рамках общего образования. Позже речь была опубликована под названием «Что значит „проработка“ прошлого?». Немецкое название «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?» — аллюзия на название эссе Иммануила Канта «Что такое Просвещение?» (Olick, 2003). Кроме того, оно отсылает к психоаналитическому проекту борьбы с неврозом или травмой через честное и бесстрашное противостояние. Адорно и его франкфуртские коллеги к тому времени (1950–1951) закончили большое эмпирическое исследование «не общественного мнения» (non public opinion), результаты которого показали, что в немецком обществе давно присутствуют авто-

---

10. Эта фраза появляется в статье «Критика культуры и общество», перепечатанной в «Призмах», но написанной в 1949 году и впервые опубликованной в 1951-м (Schlant, 1999: 246). Шлант также указывает, что Адорно позже изменил свою позицию, во всяком случае, относительно поэзии о Холокосте. В 1966 году он писал: «Длительное страдание имеет такое же право на выражение, как и человек под пытками — на крики; поэтому, возможно, неправильно говорить, что после Освенцима не стоит писать стихи» (цит. по: Schlant, 1999: 9). Ротберг предлагает несколько другой анализ: не то чтобы Адорно изменил свою позицию, скорее социальные условия в Германии изменились и Адорно подкорректировал свой аргумент в связи с этим (Rothberg, 1997).

11. Шлант предоставляет проницательное обсуждение того, что имелось в виду под «молчанием» относительно Холокоста и заявлений Адорно (Schlant, 1999: 7–15). Ротберг дает более широкую интерпретацию альтернатив создания искусства сквозь тщательное чтение поздних работ Адорно, в особенности его литературной критики, в которой пьесы Беккетта рассматриваются как пример того, как можно писать после Освенцима (Rothberg, 1997).

ритарные тенденции (Pollock, Adorno, 2011)<sup>12</sup>. Адорно дважды выступал с этой речью: первый раз до, а затем после новой волны антисемитизма в ФРГ. Согласно Ансону Рабинбаху (Rabinbach, 1988), новый публичный антисемитизм «продемонстрировал провал послевоенной денацификации» (Olick, 2003: 550). В своих выступлениях Адорно связывает этот провал с отсутствием реальных попыток противостоять и, соответственно, проработывать прошлое. Свою вторую презентацию (представленную 22 мая 1962 года по приглашению Социалистического союза немецких студентов, ставшего затем самой радикальной студенческой организацией) он начал так:

«...пожалуйста, считайте мои размышления [по поводу возможности возвращения фашизма в Германию] вкладом в попытки справиться с этой опасностью не путем безрезультатного возмущения и декоративных решений, но путем понимания этого явления на глубинном уровне. Могут последовать и некоторые практические предложения, даже если трудно себе представить, что путь от догадки к действию может быть настолько коротким, насколько таковым его считают многие люди, желающие добра» (Adorno, 2010: 308).

Будучи влиятельной публичной фигурой и уважаемым ученым, Адорно был призван стать значительной силой в дебатах в Германии по поводу нацистского периода и его значения для нации, которые развернулись среди представителей нового поколения и в социальных движениях в 1960-х годах. Его послевоенные книги и статьи были опубликованы тысячами экземпляров, и в период с 1950 по 1969 год Адорно «участвовал в более чем 160 радиопрограммах» (Pickford, 2005: viii). Адорно был символом: немецкий еврей, возвратившийся из вынужденного изгнания, главная фигура наиболее влиятельной интеллектуальной традиции предвоенной Германии. Он и Хоркхаймер вернулись, чтобы помочь восстановить национальную систему высшего образования и вернуть научную репутацию Германии. Фундаментальная цель этого проекта, как и американской оккупации, заключалась в уничтожении всех следов нацистского прошлого и создании демократического общества со здоровой публичной сферой, где возможно было бы честно описывать и обсуждать прошлое. То, что в результате изменения коснулось только поверхности проблемы, — центральный аргумент Адорно. Прошлое было вытеснено. Позже новое поколение будет определять себя через обвинение старшего поколения в том, какую роль оно сыграло в период нацизма (Giesen, 2004). В этом противостоянии Адорно будут считать интеллектуальным героем и в то же время предметом насмешек. Его «старомодные буржуазные» манеры, включая отношение к женщинам, поднимались радикальными студентами на смех, и в то же время они почитали его как живое свидетельство предвоенной критической теории. Его фигура помогла новому поколению студентов проработать прошлое Германии. Как показывает Гизен, это была лишь маленькая часть более широкого националь-

---

12. Это исследование было недавно переведено на английский и опубликовано в двух книгах: «Групповой эксперимент» (Pollock, Adorno, 2011) и «Вина и защита» (Adorno, 2010), обе в переводе, под редакцией и с предисловием Джеффри Олика и Андрию Перрина. «Групповой эксперимент» был написан после участия Адорно в американском проекте «Исследование авторитарной личности» (Адорно и др., 2001) и воспроизводил в измененной форме методологию этого исследования.

ного и поколенческого противостояния, которое я называю культурной травмой, эмоционально заряженной борьбы за основы коллективной идентичности, в которой преступники и жертвы названы поименно и прошлое как коллективная память рассказывается заново по мере проработки. Вместе с другими публичными площадками и формами публичного высказывания литература и искусство будут играть центральную роль в этой борьбе смыслов за основания коллективной идентичности. Социальные теоретики в роли публичных интеллектуалов, например, Адорно и Хабермас, или сама социальная теория, будут играть такую же важную роль, как и студенты-активисты, которых они учили и которым противостояли (Muller-Doohm, 2005b).

### Личная и культурная травма

Личную травму проживают, поэтому рассказывать о ней тяжело. Трудно, если не невозможно, понять значение шокирующего происшествия, в то время как оно происходит. Фрейд считал, что забывание — важнейший элемент процесса травмы, от, собственно, происшествия до понимания. Выжившие после Холокоста, например, Примо Леви, столкнувшись с этой невозможной реальностью, были поначалу совершенно сбиты с толку, и впоследствии описание этого опыта было почти невозможно. Понадобились годы, чтобы найти форму, соответствующую тому, что они пережили. Не так просто было найти и слушателей. Первые описания Холокоста появились почти сразу после окончания войны, но почти не вызвали интереса ни у издателей, ни у читателей<sup>13</sup>. Стоит ли называть этот период «латентным» или необходимой дистанцией — вопрос выбранной схемы интерпретации, но какую ни выбрать, время и дистанция и правильная форма представления необходимы для того, чтобы справиться с опытом, который серьезно шокирует привычную жизнь. Когда все привычное пошатнулось для всего сообщества, мы говорим о начале культурной травмы. Культурные травмы начинаются с разрыва установленных оснований коллективной идентичности, что может полностью уничтожить коллектив или в лучшем случае потребует переописания основных для сообщества мифов и верований. Литература и искусство обычно крайне важны в этом процессе переописания. Об этом я писал в своей предыдущей работе о рабстве и формировании афроамериканской идентичности (Eyerman, 2001). Литература и визуальные искусства были особенно важны для выражения и передачи опыта, который прятался, в основном опыта черных американцев. То же самое происходило в Германии с нацистским прошлым и с его жертвами. Когда в 1969 году студент художественной академии Анслем Кифер создал перформанс, в котором он вскинул руку в нацистском приветствии, это вызвало негодование, особенно с учетом того, что он делал это в том числе на публичных площадях европейских городов (Anderson, 2008: 129). Несколькими годами ранее режиссер Александр Клю-

---

13. Это, вероятно, следует пояснить. Оказывается, издатели были в большей степени готовы публиковать описания военного опыта из первых рук, включая свидетельства выживших, чем читатели — покупать и читать. Такие описания подходят к необходимости знать и желанию осуждать и винить.

ге создал серию «биографий» преступников и жертв войны. После революционного романа Гюнтера Грасса «Жестяной барабан» (1959), повестей и пьес Рольфа Хоххута («Наместник», 1963), Питера Вайса («Дознание», 1965) и Хейнара Кипхардта («Дело Оппенгеймера», 1964), которые были созданы под влиянием суда над Эйхманом в 1961 году и судами над преступниками из Освенцима в 1963–1965 гг., немецкая литература не занималась Холокостом, антисемитизмом и темной стороной нацистского прошлого, вплоть до волнений 1968 года. В этих условиях была переиздана «Диалектика Просвещения». Она стала не просто свидетельством травматического прошлого, но и вторжением в культурную травму Германии и призывом к оружию для студентов-активистов всего мира. Кто бы мог такое представить в 1944 году?

## Заключение

Читать текст можно по-разному. Тексты по социальной теории обычно не судят по их эстетическим качествам, и в них не ищут скрытых смыслов. Исключение составляют марксистская и феминистская критики, представители которых всегда ищут признаки предвзятости. Под эстетическим чтением я понимаю чтение, при котором обращается внимание на форму представления, не связанную с логической аргументацией и аккуратным использованием фактической информации и ссылок. В чтении литературы по социальной теории обычно считается важным не форма представления, но то, что можно узнать после чтения текста. Тексты по социальной теории должны предоставлять информацию и знания и в редких случаях — новые точки зрения на мир. В том, чтобы передавать знание о мире, эти тексты похожи на художественную литературу, но она создается для эстетического восприятия. В данном случае чтение и опыт чтения центральны, и «читатель больше всего заинтересован в том, что произошло *во время* чтения» (Rosenblatt, 1978: 25). Хотя для художественной литературы важна форма, она может выполнять и терапевтическую функцию как для писателя, так и для читателя. Письмо и чтение о горе и других сильных эмоциях, как в случае художественной литературы, так и в случае мемуаров, может стать временным облегчением для автора и быть понятным для читателя. Литература может быть способом передачи неизвестного и непредставимого опыта, как повести Тони Моррисона об опыте рабов в США (Euerman, 2001). Свидетельство катастрофы может быть выражено в литературе, в фактическом или художественном описании (Żółkoś, 2010). Художественная литература, как и социальная теория, позволяет писателю дистанцироваться от эмоций и вовлечь читателя неожиданным способом.

В этом эссе я читал тексты по социальной теории с точки зрения эстетики. Чтение социальной теории таким способом, как и восприятие абстрактного искусства, требует определенной позиции и готовности со стороны читателя. Чтобы читать тексты по социальной теории как выражения травмы, надо смотреть сквозь текст на лежащие в его основе разрывы, «изначальную внутреннюю катастрофу», как их называет Хартмант, которые разрывают поток аргументации и помогают описать неожиданные сбои, оговорки и пропуски. Читать социальную теорию в свете тео-

рии травмы — значит находить смысл в том, что может быть иначе воспринято как преувеличение, разрозненность или очевидная непоследовательность. Три анализируемых выше текста обладают элементами всего перечисленного, что необычно для работ по социальной теории, в которых обязательна норма следования логической аргументации. Книга Фрейда «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» — очень необычная книга для автора с претензией на реализм. Аргументация в тексте построена так, что она то прерывается, то начинается заново, меняет направление и затем снова все начинается заново. Такие разрывы, мне кажется, напрямую связаны с травмой, которую Фрейд лично переживал и одновременно пытался понять. «Современность и Холокост» выражает личную травму другого типа. Похожая больше на «Диалектику Просвещения», эта работа содержит пугающие свидетельства выжившего. В описании своей жизни Бауман в большей степени играет активную роль, нежели роль жертвы, и занимается изучением своего объекта с большей дистанции, чем Хоркхаймер и Адорно, поскольку с описываемого времени прошло сорок лет. Бауман говорит во имя моральности и ответственности по отношению к аудитории ученых, которые, как он считает, не обратили достаточного внимания на Холокост. У «Диалектики Просвещения» нет точного адресата; по мнению его авторов, никому неинтересно об этом слушать. Это тоже часть травмы, отраженной в тексте. В 1960-х, после судов над Эйхманом и преступниками Освенцима, книга неожиданно находит своего читателя; открытие в публичном дискурсе позволяет Адорно расширить свои публичные выступления. В этом новом контексте личная и культурная травмы сливаются. Хотя социальная теория — это не поэзия, можно поднять вопрос, является ли социальная теория после Освенцима — варварством? Позиция Адорно по отношению к возможности критической социальной теории в послевоенной Германии оставалась амбивалентной, и с этой темой ему было нелегко работать. Бауман не выражает ни амбивалентности, ни неловкости. Критическая социальная теория не только возможна, она необходима, даже если ее аудитория ограничена. Он соглашается с Адорно в том, что социальная теория не должна давать утешения. И хотя она может и не изменить мира, она может, во всяком случае, стать способом рефлексии о его условиях. Голос в пустыне лучше, чем отсутствие голоса вообще, и личная травма помогла ему найти этот голос.

## Благодарность

Я благодарю Марка де Лей и анонимных рецензентов, чьи критические замечания помогли мне в работе над статьей.

## Литература

Адорно Т., Сэнфорд Р. Н., Френкель-Брюнsvик Э., Левинсон Д. Дж. (2001). Исследование авторитарной личности / Пер. с англ. Л. К. Латышева, М. Н. Попова, М. В. Кондратенко под общ. ред. В. П. Култыгина. М.: Серебряные нити.



- Лиотар Ж.-Ф.* (1998). Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя.
- Сауд Э.* (2005). Фрейд и неевропейское / Пер. с англ. А. Гараджа // Синий диван. 2005. № 6. С. 7–38.
- Фрейд З.* (1993). Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / Пер. с нем. Р. Ф. Додельцева. М.: Наука.
- Хабермас Ю.* (2008). Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Весь мир.
- Хоркхаймер М., Адорно Т.* (1997). Диалектика Просвещения / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.: Медиум.
- Adorno T. W.* (1967) *Prisms* / Transl. S. Weber and Sh. Weber. Cambridge: MIT Press.
- Adorno T. W.* (1991). *Notes to literature* / Transl. S. W. NicholSEN. N. Y.: Columbia University Press.
- Adorno T. W.* (2010). *Guilt and defense: on the legacies of national socialism in postwar Germany* / Transl. J. K. Olick and A. J. Perrin. Cambridge: Harvard University Press.
- Alexander J.* (2004). *Toward a theory of cultural trauma* // *Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P.* *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press. P. 1–30.
- Anderson M.* (2008). *Documents, photography, postmemory: Alexander Kluge, W. G. Sebald and the German family* // *Poetics Today*. Vol. 29. № 1. P. 129–153.
- Bauman Z.* (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.
- Caruth C.* (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Erikson K.* (1994). *A new species of trouble: explorations in disaster, trauma, and community*. N. Y.: Norton.
- Eyerman R.* (2001). *Cultural trauma: slavery and the formation of African American identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eyerman R.* (2008). *The assassination of Theo van Gogh: from social drama to cultural trauma*. Durham: Duke University Press.
- Eyerman R.* (2011a). *The cultural sociology of political assassination: from MLK and RFK to Fortuyn and Van Gogh*. N. Y.: Palgrave Macmillan.
- Fassin D., Rechtman R.* (2009). *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood* / Transl. R. Gomme. Princeton: Princeton University Press.
- Franklin R.* (2011). *A thousand darkneses: lies and truth in Holocaust fiction*. N. Y.: Oxford University Press.
- Giesen B.* (2004). *The trauma of the perpetrators: the Holocaust as the traumatic reference of German national identity* // *Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P.* *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press. P. 112–154.
- Habermas J.* (1975). *Legitimation crisis* / Transl. Th. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Hartman G.* (1996). *On traumatic knowledge and literary studies* // *New Literary History*. Vol. 26. № 3. P. 537–563.
- Heins V.* (2011). *Beyond friend and foe: the politics of critical theory*. Boston: Brill.
- Horkheimer M., Adorno T.* (2002). *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments* / Transl. E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press.
- Horsman Y.* (2011). *Theaters of justice: judging, staging, and working through in Arendt, Brecht, and Delbo*. Stanford: Stanford University Press.

- Kaplan E. A.* (2005). *Trauma culture: the politics of terror and loss in media and literature.* New Brunswick: Rutgers University Press.
- LaCapra D.* (2001). *Writing history, writing trauma.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Leys R.* (2000). *Trauma: a genealogy.* Chicago: University of Chicago Press.
- Muller-Doohm S.* (2005a). *Adorno: a biography.* Cambridge: Polity Press.
- Muller-Doohm S.* (2005b). Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas — two ways of being a public intellectual: sociological observations concerning the transformation of a social figure of modernity // *European Journal of Social Theory.* Vol. 8. № 3. P. 269–280.
- Narrating trauma: on the impact of collective suffering.* (2011) / Ed. R. Eyerman, J. C. Alexander, E. B. Breese. Boulder: Paradigm Publishers.
- Olick J. K.* (2003). What does it mean to normalize the past? Official memory in German politics since 1989 // *States of memory: continuities, conflicts, and transformations in national retrospection* / Ed. J. K. Olick. Durham: Duke University Press. P. 259–288.
- Pickford H. W.* (2005). Preface // *Adorno T. W. Critical models: interventions and catchwords* / Transl. H. W. Pickford. New York: Columbia University Press. P. vii–xii.
- Pollock F., Adorno Th. W.* (2011). *Group experiment and other writings: the Frankfurt School on public opinion in postwar Germany* / Ed. and transl. A. J. Perrin and J. K. Olick. Cambridge: Harvard University Press.
- Rabinbach A.* (1997). *In the shadow of catastrophe: German intellectuals between apocalypse and enlightenment.* Berkeley: University of California Press.
- Rosenblatt L. M.* (1978). *The reader, the text, the poem: the transactional theory of the literary work.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Rothberg M.* (1997). After Adorno: culture in the wake of catastrophe // *New German Critique.* № 72. P. 45–81.
- Ryan J.* (1991). Postoccupation literary movements and developments in West Germany // *Legacies and ambiguities: postwar fiction and culture in West Germany and Japan* / Ed. E. Schlant and J. Th. Rimer. Baltimore: Johns Hopkins University Press. P. 189–206.
- Schlant E.* (1999). *The language of silence: West German literature and the Holocaust.* N. Y.: Routledge.
- Smelser N. J.* (2004). Psychological trauma and cultural trauma // *Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. Cultural trauma and collective identity.* Berkeley: University of California Press. P. 31–59.
- Van Reijen W., Bransen J.* (2002). The disappearance of class history in «Dialectic of enlightenment»: a commentary on the textual variants (1947 and 1944) // *Horkheimer M., Adorno T. Dialectic of enlightenment: philosophical fragments* / Transl. E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press. P. 248–252.
- White H.* (1990). *The content in the form: narrative discourse and historical representation.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wiggerhaus R.* (1995). *The Frankfurt School: its history, theories and political significance.* Cambridge: MIT Press.
- Ziege E.-M.* (2009). *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Żółkoś M.* (2010). *Reconciling community and subjective life: trauma testimony as political theorizing in the work of Jean Améry and Imre Kertész.* N. Y.: Continuum.