

Научная статья

УДК 316.7

doi: 10.17223/1998863X/65/13

ИССЛЕДОВАНИЯ ПАМЯТИ В «МЕМОРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ»

Татьяна Александровна Медведева

*Сибирский государственный медицинский университет, Томск, Россия,
tatalmed2112@mail.ru*

Аннотация. Предложена типология сложившихся в XX в. подходов к исследованию коллективной памяти. На основе анализа социологического и культурологического подходов к способам концептуализации памяти сделан вывод о необходимости их взаимодополнительности. В качестве варианта теоретической основы такой взаимодополнительности предложен проект герменевтической антропологии П. Рикера. Показано, что через используемые Рикером понятия «обоюдности» и «взаимности» как модусов социального бытия возможно раскрыть взаимосвязь институционального и смыслового уровней функционирования коллективной памяти.

Ключевые слова: коллективная память, идентичность, символическое кодирование прошлого, исследования памяти, культурсоциология, П. Рикер

Для цитирования: Медведева Т.А. Исследования памяти в «мемориальную эпоху» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 65. С. 127–140. doi: 10.17223/1998863X/65/13

Original article

MEMORY STUDIES IN THE “MEMORIAL ERA”

Tatiana A. Medvedeva

Siberian State Medical University, Tomsk, Russian Federation, tatalmed2112@mail.ru

Abstract. A typology of theoretical approaches to the study of collective memory developed in the 20th century is proposed in this article. The main difference of the selected sociological and cultural-sociological approaches to its conceptualization is shown. The first approach (Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Ulrich Beck, Niklas Luhmann, and others) focuses on structures and reified values. Thereby it implicitly inserts memory into the mechanism of reproduction of social structures and allows identifying it with ideology as a “false consciousness”. The theoretical significance of this approach is that within its framework the concept of memory was associated with the concept of identity. The idea of Zygmunt Bauman about the need to study not only identities, but also processes of open identification was of great importance. According to this idea the memory of a collective must be viewed as a constant process of reactivation, correlated with changes in culture. The second approach explores the transformation of symbolic values attached to events of the past by collective memory without reduction to the state of social structure. As the theoretical foundation of this approach, the author proposes the “strong program” of the sociology of culture by Jeffrey Alexander. The advantage of the cultural approach is that it allows revealing the connection between the strategies of collective memory and the dominant temporal images of culture (Zygmunt Bauman, Aleida Assmann, Andreas Huyssen, Pierre Norah, Hermann Lübbe). So, the dependence of the new relevance of memory for European culture on the crisis of the ideology of modernity and the onset of the postmodern era with its awareness of the impossibility of finding the past is shown. In conclusion, the necessity of complementarity of the above mentioned approaches is substantiated. As a variant of the theoretical basis of such complementarity, the project of

Paul Ricoeur's hermeneutic anthropology is proposed. It is shown that, through the concepts of "mutuality" and "reciprocity" used by Ricoeur as moduses of social being, it is possible to reveal the relationship between the two levels of collective memory functioning: the level of meanings and the level of establishing social existence.

Keywords: collective memory; identity; symbolic coding of past; memory studies; cultural sociology; Paul Ricoeur

For citation: Medvedeva, T.A. (2022) Memory studies in the "memorial era". *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 65. pp. 127–140. doi: 10.17223/1998863X/65/13

Шестидесятые–семидесятые годы XX в. стали, по выражению французского исследователя П. Нора, началом «эпохи всемирного торжества памяти», или «мемориальной эпохи», т.е. таким временем, когда «слово „память“» получило такой общий и экстенсивный смысл, что имеет тенденцию вообще попросту вытеснить слово „история“ и поставить занятия историей на службу памяти» [1. С. 41]. То обстоятельство, что памяти стало «слишком много», поставило перед представителями социальных наук ряд важных задач: определение сущности коллективной памяти, выявление ее специфики в сравнении с памятью индивидуальной; уточнение значения понятий, используемых разными авторами для описания памяти коллектива («коллективная память», «социальная память», «культурная память» и т.д.); определение отношений памяти и идеологии, истории и памяти и т.д.

Решению этих задач были посвящены социогуманитарные штудии на протяжении не только 60–70-х гг., но практически всего XX в. Ситуация в memory studies начала XXI в. демонстрирует необходимость не только дальнейшей рефлексии в русле традиционной тематики, но также систематизации многочисленных концепций и подходов и соответствующего им методологического инструментария анализа коллективной памяти. Подобная систематизация позволила бы сделать существенный шаг в направлении дальнейшего прояснения категориального статуса исследуемого феномена (остающегося не вполне определенным и по сей день), выявления и заполнения теоретических и методологических лакун вследствие расширения исследовательской оптики. Кроме того, систематизация дает возможность рассматривать различные подходы к пониманию памяти как взаимодополнительные (разумеется, необходимо четко артикулировать теоретическую основу такой взаимодополнительности). В настоящей статье представлен один из возможных вариантов систематизации подходов к исследованию коллективной памяти, а также предложена концепция современного философского знания (герменевтическая антропология П. Рикера), в рамках которой выделенные подходы могут рассматриваться как взаимодополнительные.

Приступая к исследованию подходов к анализу коллективной памяти, необходимо отметить, что вопросы о смыслах социального бытия, конструируемых во многом через рефлексия связи прошлого и настоящего, были актуализированы небывалыми потрясениями и радикальными трансформациями европейского общества в первой половине XX в. Первым заметным проявлением интереса социальной науки к феномену памяти стали в 1920-е гг. работы французского философа и социолога М. Хальбвакса. «Коллективная память» (само это понятие было введено Хальбваксом) определялась как память, представляющая «группе ее собственный образ, который, конечно, развива-

ется во времени, поскольку речь идет о ее прошлом, но таким образом, что она всегда узнает себя в сменяющих друг друга картинах» [2]. Данное определение недвусмысленно указывало на связь памяти и идентичности, которая всегда выступает как «идентичность во времени» [3. С. 116].

Память коллектива рассматривалась Хальбваксом в единстве с индивидуальной памятью, поскольку носителем обеих является индивидуальное сознание. Философ полагал, что память индивида имеет два взаимосвязанных аспекта: личные воспоминания индивида о событии, придающие ему уникальный образ даже тогда, когда вспоминается общий связанный с событиями опыт, и «безличные воспоминания, в той степени, в какой они затрагивают его группу» [2]. Связь их проявляется в том, что индивидуальная память часто находит в коллективной опору для себя, восполняя за ее счет неполную картину прошлого, идя тем не менее своей дорогой. «Коллективная память же оборачивается вокруг индивидуальных памятей, но не смешивается с ними» [Там же].

В силу тесной связи коллективной и индивидуальной памяти Хальбвакс относил их к внутренней (личной) памяти, противопоставляя ей внешнюю (социальную, или историческую, память). Основное различие личной и исторической памяти (данное понятие у автора синонимично понятию «история») заключается, по Хальбваксу, в том, что история акцентирует внимание лишь на разрывах – великих событиях и личностях, – мало интересуясь тем, что было в периоды «между», в то время как личная память «представляет гораздо более непрерывную и густую картину» [Там же].

Преимущественно в рамках феноменолого-конструктивистской установки, заложенной Э. Дюркгеймом (в целом разделяемой М. Хальбваксом) наметился подход к исследованию коллективной памяти, который можно назвать в широком смысле слова *социологическим*. Он объединяет авторов различных теоретико-методологических ориентаций в том, что все они, признавая наличие коллективных представлений, по мнению американского культуролога Дж. Александера, делали акцент на «изучении „жестких“ переменных социальной структуры, так что упорядоченные смысловые комплексы превращаются в надстройки и идеологии, приводимые в движение этими более „реальными“ и осязаемыми социальными силами» [4. С. 76–77].

Ведущие представители социальной теории второй половины XX в. Э. Гидденс, П. Бергер, Н. Луман, П. Бурдьё, У. Бек говорили о памяти в связи с процессами формирования, трансформации и деструкции идентичностей. В частности, для Э. Гидденса понятие идентичности отражает биографическую или историческую «связность, которую можно интуитивно почувствовать и проявить во взаимодействии с другими, создание постоянства во времени, приведение прошлого в соответствие с ожидаемым будущим» [5. Р. 54]. Однако, несмотря на вводимое – как пространство действий индивидов – историческое измерение, первичной оказывается структура, реализуемая во всех социальных взаимодействиях.

В рамках этого же подхода может быть рассмотрена концепция «археологии знания» М. Фуко. Не обращаясь в одноименной работе к теме памяти напрямую, Фуко упоминает память и забвение в разделе, посвященном правилам анализа высказываний. Здесь философ отмечает, что такой анализ должен принимать во внимание феномен рекурренции, заключающийся

в том, что любое высказывание всегда располагается на фоне предшествующих элементов и определяет себя по отношению к ним. «Оно становится своим прошлым, определяет по тому, что ему предшествует, собственные родственные связи, вновь обрисовывает то, что делает его возможным или необходимым, исключает то, что с ним несовместимо» [6. С. 125]. Однако Фуко далек от того, чтобы считать память и забвение неким основополагающим законом; по отношению ко всем возможным возобновлениям он полагает их всего лишь «единичными фигурами». Такое ограничение роли интериоризации в форме воспоминания является в археологическом проекте принципиальным, поскольку любые высказывания рассматриваются в нем прежде всего как включенные «в техники, находящие им применение, вводящие их в практики, которые из них проистекают, в социальные отношения, которые конституируются или изменяются в них» [Там же. С. 124].

Дж. Александер, относя идеи Фуко к так называемой слабой программе социологии культуры в противоположность «сильной программе» культур-социологии, отмечает, что осуществленная Фуко жесткая «привязка дискурса к социальной структуре не дает возможности понять, как автономная сфера культуры мешает или помогает акторам выносить суждения, делать критические оценки или полагать трансцендентные цели, создающие текстуру социальной жизни» [4. С. 76–77]. Сходные идеи в отношении концепции М. Фуко высказывает П. Хаттон в работе «История как искусство памяти». По его мнению, французский философ заключает «в скобки проблему, что „слова и вещи“ могли значить для того, кто их изобрел», уделяя главное внимание «их роли в качестве знаков силовых столкновений прошлого» [7. С. 381–382].

К социологическому подходу к трактовке коллективной памяти можно отнести и тот способ сочленения прошлого, настоящего и будущего, который французский социолог П. Бурдьё описывает с помощью понятия «габитус». Последний определяется им как «система предрасположенностей, присутствующее в настоящем прошедшее, устремляющееся в будущее путем воспроизведения однообразно структурированных практик» [8. С. 19]. Бурдьё полагает, что существующий социальный порядок может быть представлен как материализация коллективной памяти: «Являясь продуктом истории, габитус производит практики, как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно, – саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей». Трактую на основе этого габитус как историю, «ставшую натурой и тем самым забытую как таковую», социолог подчеркивает существенный момент бессознательного («исторического забывания») в коллективных представлениях о прошлом. Группа, усвоившая социальный порядок на уровне габитуса, будет требовать его соблюдения от своих членов. Это свойство Бурдьё называет «материализацией коллективной памяти» [9].

Понимание прошлого не только как «действовавшего», но и как «деятельного», позволило Бурдьё объяснить непрерывность в изменении, столь существенную (можно даже сказать, парадигматическую) черту различных концептуализаций коллективной памяти. Однако вопрос о том, каким образом в обществе не только транслируются, но и изменяются образы прошлого, Бурдьё практически не обсуждает, ограничиваясь замечанием о том, что стремление различных групп сохраниться в своем бытии может стать основой «как протеста, так и смирения». Очевидно, что в первом случае группа

будет склонна реактуализировать смыслы своего бытия, что осуществляется в значительной степени через переописание образа ее прошлого. Переописание же прошлого может повлечь, в свою очередь, расширение горизонта возможного будущего. Однако, характеризуя свойства габитуса, Бурдьё в качестве его важнейшей черты называет стратегию неосознанного избегания любых изменений, что блокирует развитие способности сколько-нибудь критического пересмотра действительности, в том числе в ее диахроническом срезе.

Итак, можно сделать вывод, что в рамках социологического подхода делается акцент на структурах и реифицированных ценностях и памяти как способе их воспроизводства в противоположность исследованию содержательно-смысловой стороны памяти, тому, что является движущей силой ее трансформаций, ее забвений и реактуализаций. Следствием концептуализации памяти как способа воспроизводства существующей в обществе системы отношений становится отождествление ее с идеологией. Однако если экстраполировать такой подход на культуру в целом, она будет представлять собой, по образному выражению Дж. Александера, «коробку передач, а не мотор» [4. С. 74].

Важным методологическим регулятивом, в значительной степени оказавшим влияние на переориентацию подходов к исследованию памяти, стала идея «текущей современности» З. Баумана. В своей книге «Индивидуализированное общество» философ, говоря об идентичности, утверждал, что необходимо изучать не идентичности, но процессы открытой в будущее идентификации [10. С. 191]. В соответствии с данным принципом память коллектива также необходимо рассматривать как постоянный процесс реактуализации, «переформатирования», в ходе которого обретение своего прошлого той или иной группой перманентно соотносится с изменениями в культуре и обществе.

На сегодняшний день исследователи единодушны в том, что слова «память» и «идентичность» в новом дискурсе науки об обществе «стали практически синонимами, и их сближение характерно для новых механизмов исторической и социальной динамики» [1. С. 42]. Вместе с тем современный анализ идентичностей разного уровня – от идентичностей небольших (семья), средних (политическая партия) до крупных (этнос, конфессия) – потребовал уточнения подхода к трактовке коллективной памяти. Если границы памяти определяются границами жизни группы (как следует из теории Хальбвакса), то каким образом тогда сохраняется (пусть относительное и постоянно реконструируемое) единство памяти на длительном отрезке исторической дистанции? В этом случае вступают в действие символические опосредования, за счет которых опыт прежних поколений о-сваивается поколениями ныне живущих; таким образом, «даже после исчезновения любого живого личного воспоминания о событии его символическая составляющая может оставаться готовой к тому, чтобы стать серьезно значимой для последующего коллективного опыта» [11. С. 39].

Однако достигнутое в социальной теории уже к шестидесятым годам XX в. согласие относительно роли символических опосредований в конституировании и функционировании социальных отношений и институтов не привело автоматически к осмыслению памяти в соответствующих новым

теориям терминах. Так, в конце 1960-х гг. – в период, отмеченный в практическом плане бурными социальными движениями, а в плане теории – решительной критикой идеологии, понятие «коллективной памяти» было дискредитировано в силу отождествления ее с идеологией как «ложным сознанием», и только произошедшее в последующие годы переосмысление самого понятия «идеология» позволило не только вернуться к проблематике коллективной памяти, но и предложить ее новые концептуализации.

В исследовательской парадигме, формировавшейся на излете политизированной эпохи 1960–1970-х гг., идеология трактовалась уже не столько как способ и результат манипуляции общественным сознанием, сколько как система ориентиров, дающих «смысл и мотивацию», как «метаязык, который указывает людям, как им следует жить» [4. С. 521].

Кардинальным образом была переосмыслена и критика идеологии. Ясное понимание того факта, что не существует метапозиции критика, свободной от какой бы то ни было субъективной интерпретации действительности, привело к тому, что «собственный культурный горизонт аналитика теперь не исключается из наблюдения, а подвергается такому же критическому исследованию» [12]. Таким образом, сама социальная теория рассматривается как идеологическая *par excellence*, приобретая характер «формы экзистенциальной истины» [Там же].

Соответственно этим методологическим новациям в коллективных репрезентациях прошлого отныне стали видеть не столько привнесенный извне политический умысел, сколько символы, кодирующие коллективный опыт, и создаваемые на их основе нарративы, дающие людям мотивацию и смысл жизни. Рост интереса к культуре в социальной мысли Европы и Северной Америки, обозначившийся с начала 1980-х гг., стал основанием для исследования памяти с точки зрения динамики смыслов, а не только лишь динамики социальных отношений и структур. Тем самым стало возможно говорить о формировании нового подхода к исследованию социальных феноменов, в том числе и коллективной памяти. Данный подход мы обозначили как *культурологический*.

Ряд новых течений, таких как интерпретативная теория культуры К. Гирца, микроистория (К. Гинзбург, Д. Леви, Э. Гренди), новая культурная история (Л. Ханнт, Дж. Эллиот, Р. Шартъе, Ф.С. Лайонз и др.), объединил отказ от социологического редукционизма, в частности рассмотрения обычая исключительно с точки зрения его социальной функции, и, напротив, интерес к повседневной жизни, единичному, порождающему уникальный смысл событию. Такая исследовательская позиция перепределила смещение акцентов и в изучении такого феномена, как память: все больший интерес стали вызывать не столько механизмы памяти, сколько ее «культура»: практики, перформансы, репрезентации (как вспоминается?) и содержание воспоминаний (что вспоминается?).

Современная «мемориальная эпоха» предоставляет такого рода исследованиям обширнейший материал. Изучение практик означает здесь анализ правил (как это делается? что это значит – помнить?); важную роль играет «каталогизация» перформансов (многообразие коммеморативных мероприятий и оформляющих их, придающих им чувственную образность ритуалов); актуализируется и существенный вопрос о различиях в коллективных репре-

зентациях прошлого, что находит отражение в таких понятиях, как «контр-память» и «войны памяти».

Особое место в многообразии новых течений и концепций, так или иначе повлиявших на изменения направленности в изучении памяти, на наш взгляд, занимает культурсоциология (The Cultural Sociology) Дж. Александера. Это особое положение обусловлено тем, что в рамках данной концепции получила теоретическое обоснование автономия культуры, заключающаяся в том, что «всякое действие, каким бы инструментальным, рефлексивным или вынужденным по отношению к внешней среде оно ни было, в некоторой степени встроено в горизонт аффекта и смысла» [4. С. 58]. Тем самым обозначается методологический регулятив: исследование каждого феномена культуры изначально определяется в терминах смысла, а не функции. Применительно к изучению памяти это означает пристальное внимание к трансформациям символического значения событий прошлого без редукции к социальной структуре. Иными словами, память рассматривается с точки зрения диахронии, представляющей смысловую – по определению историческую – динамику, а не с точки зрения синхронии как состояния социальной системы.

Стоит отметить, что, в отличие от вышеназванных направлений, культурсоциология представляет собой не столько описание (как, например, «плотное описание» нарративов у К. Гирца), сколько попытку объяснения, обращаясь в этих целях к структуралистскому инструментарию. Отмечая, что культурная автономия есть продукт структуры особого рода – «культур-структуры», автор называет свой подход «структурной герменевтикой» [Там же. С. 58, 82].

В качестве одной из важнейших структур, являющихся опорой для смыслополагания в западной культуре, Александер рассматривает бинарные оппозиции. Бинарный код, полагает философ, «выполняет мифологическую функцию разделения знакомого мира на сакральный и профанный и таким образом обеспечивает четкую и убедительную картину того, как современным людям следует поступать, чтобы маневрировать в пространстве между первым и вторым» [Там же. С. 524].

Очевидно, что и различные формы сопряжения в сознании модусов времени, или темпоральные образы культуры, во многом определяющие стратегии коллективной памяти, также могут быть рассмотрены как организуемые на основе бинарного кода, в частности оппозиции «сакральное»–«профанное». Анализируя этапы развития современного общества, Александер прослеживает, как названные модусы кардинальным образом меняли свой символический статус.

Так, на этапе модернизации, охватывающем период после Второй мировой войны до 1960-х гг., справедливость и процветание связывались с настоящим, открытым в будущее, прошлое же выступало «профанным» – средоточием отсталости и несправедливости. Напротив, антимодернизационные настроения, охватившие «цивилизованный мир» к концу шестидесятых, перевернули бинарный код послевоенной эпохи. «Современность» как ключевой символ современной эпохи стала связываться в сознании людей со всеми социальными пороками – бюрократизмом, репрессивностью, отсталостью и бедностью [Там же. С. 542].

Связь форм и стратегий коллективной памяти с различными символическими способами сопряжения модусов времени не вызывает сомнений у большинства исследователей конца XX – начала XXI в. Так, Р. Козеллек, Б. Латур, Х.У. Гумбрехт, Ф. Артог, А. Ассман анализируют трансформации темпоральных образов европейской культуры. Кризис, а по мнению некоторых авторов, крушение темпорального режима модерна, фетишизирующего «современность», обусловил необходимость критической рефлексии по поводу коренного изменения форм и содержания коллективных репрезентаций прошлого.

Исследователи, делающие акцент на «современности» как феномене, порожденном эпохой модерна, теоретически оформили новую – дополнительную к традиционной социологической – картину изменений, происходящих в европейском обществе на протяжении XIX – начала XX в. Согласно этой картине, модерн отчетливо артикулировал прогрессистский нарратив, трактующий историю как процесс постепенного и неминуемого торжества сил «мирового добра» над «мировым злом». В качестве носителей «мирового добра» полагались либо героическая / деятельная личность как главный социальный актор и творец / носитель культуры, устремленной в будущее, либо целый народ, ставший на данном этапе исторического развития чем-то вроде воплощения гегелевского Мирового Духа. Поскольку же способностями к творчеству нового и возможностями его институциональной реализации обладают не все индивиды и не все слои общества (и тем более народы, в соответствии с гегелевской картиной исторического развития), то большая их часть – национальные меньшинства, женщины, молодежь, люди нетрадиционной сексуальной ориентации – оказывается «на обочине», в стороне от великого движения современности к окончательной победе добра и справедливости. Практически единственным способом сохранить свою идентичность в исключаяющем этих людей культурном пространстве остается обретение / реактуализация исторической памяти, что приводит, как мы увидим, и к изменению «общей картины» того или иного отрезка исторического прошлого. В качестве примера такой ситуации можно привести некоторые эпизоды из истории феминизма, поистине одного из великих движений современности.

Так, британский историк культуры П. Берк, проанализировавший ряд современных работ, посвященных изучению женского вклада в культуру Ренессанса, отмечает: «В силу того, что ренессансные дамы (вспомним Изабеллу д'Эсте) играли более заметную роль как покровительницы искусства, нежели как его создательницы, интерес к женской истории вызвал общее смещение внимания от проблематики производства к проблематике потребления» [13]. Автор отмечает, что результатом интеграции женщин в смысловое поле Ренессанса стала не только его трансформация, но и «переопределение» [Там же].

Другой пример. Первый этап гендерных исследований как формы самосознания феминистского движения, пришедшийся на конец 1960-х – начало 1970-х гг., в Соединенных Штатах Америки характеризовался прежде всего изучением и внедрением в образовательный процесс университетов вклада женщин в различные области науки. Это разрушало монолитность исторически сложившегося образа науки как исключительно «мужской» посредством

формирования другого образа прошлого – науки, в которой успешно работали женщины.

Подобного рода ситуации представляют собой пример культурной работы, расширяющей, а иногда и существенно трансформирующей определенный горизонт, тем самым позволяющей увидеть «другое прошлое» как прошлое переживших и / или описывающих его людей. Появление новых образов прошлого, воплощающих локальный опыт, стало, по мнению Берка, реакцией на монополию «метаповествования» прогресса, в котором не нашлось места для социальных групп, не принимавших заметного участия в великих вехах исторического пути [13].

Новая актуальность памяти, связанная с изобретением прошлого различных социальных групп из обширного материала культуры, объясняется многими исследователями (З. Бауманом, А. Ассман, А. Хюссеном, П. Нора, Г. Люббе и др.) именно кризисом идеологии модерна и наступлением эпохи постмодернити. Новая эпоха обнаружила невозможность обретения прошлого, фатальный разрыв с которым осуществило общество модерна. Необходимость конструирования прошлого стала прямым следствием невозможности его обретения.

Появление множества коллективных репрезентаций прошлого, знаменующих попытки различных групп манифестировать свою идентичность, подтверждает квалификацию данного времени как эпохи «производства различий» [14. С. 18]. В контексте динамики европейской культуры это лишний раз демонстрирует присущие постмодерну тяготение к размыванию центра и тенденции к локализации, его недоверие к метанарративам. Такая ситуация неизбежно должна была повлечь за собой и изменение методологических установок в исследованиях памяти.

Так, одной из особенностей современных *memory studies* является то, что структуралистская идея бинарных оппозиций («сакральное»–«профанное» у Дж. Александера, «память жертвы»–«память преступника», «память победивших»–«память побежденных» у А. Ассман и т.д.) постепенно заменяется подходом, рассматривающим различия вне жесткой структуры. Стоит отметить, что релевантность такого подхода обуславливается не только и не столько соображениями теоретиков, сколько изменениями в сознании самого общества. Так, Ф. Книгге, директор мемориала Бухенвальд и Миттельбаудора, говоря о культурной памяти и такой ее составляющей, как травматический опыт, отмечает, что отношение к негативному прошлому «должно включать жертвы, палачей и как общественные, так и индивидуальные предпосылки действия, и не может игнорировать также моменты двойственности и серые зоны, противоречащие недвусмысленным схемам „палач–жертва“» [15]. Такое понимание памяти Книгге полагает глубоко укорененным в демократических ценностях: память призвана служить не авторитарному формированию политических позиций (заметим, что именно они часто оперируют такой бинарной оппозицией, как «свои»–«враги», столь характерной для эпохи «великих идеологий»), а основанному на заинтересованности и участии формированию гражданственности и готовности к политической ответственности [Там же].

Анализ современного состояния исследований коллективной памяти приводит к осознанию необходимости взаимодополнительности социологи-

ческого и культурологического подходов. Мы согласны с точкой зрения Дж. Александера, считающего взаимодополнительность необходимым условием любых культурных штудий. Американский социолог отмечает, что достаточно широкие социальные контексты «представляют собой арены, на которых культурные силы сочетаются или сталкиваются с материальными условиями и рациональными интересами и приводят к тем или иным результатам. Помимо этого, они также трактуются как и сами представляющие собой культурный метатекст, как конкретное воплощение более широких идеальных потоков» [4. С. 93]. Применительно к памяти это означает, что события прошлого, отражаясь в ней, получают эмоциональное, когнитивное и нравственное опосредование благодаря некой «интерпретативной разметке», которая «имеет надындивидуальный, культурный статус; она *символически упорядочена и социологически предопределена* (курсив мой. – Т.М.)» [Там же. С. 109]. Таким образом, в процессе построения репрезентаций прошлого «символическое» и «социологическое» демонстрируют тесную связь, что, несомненно, должно найти отражение в исследовательских стратегиях.

Очевидно, что принципы культурсоциологии Дж. Александера могут выступать общим основанием исследований коллективной памяти, предостерегая их от разного рода редукционистских подходов, подробно проанализированных автором в одноименном труде. Однако нам представляется, что взаимодополнительность двух проанализированных в настоящей статье подходов может и должна быть обоснована с позиций не только «сильной программы социологии культуры», разработанной Дж. Александером, но также принципов и положений, представленных иными парадигмами современного социогуманитарного знания. Это обусловлено, в частности, невозможностью решения в рамках только одного подхода такой существенной для *memory studies* проблемы, как соотношение индивидуальной и коллективной памяти.

Выше нами было представлено решение данной проблемы М. Хальбваксом. Философ отмечал, что индивидуальная и коллективная память не смешиваются друг с другом, но первая находит во второй «опору для себя, восполняя за ее счет неполную картину прошлого, идя, тем не менее, своей дорогой» [2]. Такая трактовка в 1970-е гг. была подвергнута критике многими исследователями, увидевшими в ней сближение памяти и идеологии.

Дж. Александер, используя структуралистский и герменевтический инструментарий, исследовал «социальное сотворение культурного факта» (в частности, на примере того, как историческое событие Холокоста превратилось в «обобщенный символ страдания и морального зла») [4. С. 96–97]. Главной задачей при этом выступал анализ трансформаций и смены исторических нарративов, определяющих основные контуры репрезентаций прошлого в коллективной памяти. Проблемой здесь, на наш взгляд, выступает тот факт, что фиксация изменений (например, соотнесение себя с жертвой как следствие смены в сознании людей прогрессистского нарратива трагическим) не влечет за собой анализа того, что происходит в самом субъекте воспоминаний, он остается неким «черным ящиком», в который сведены все символические и социально-структурные процессы культуры, но его внутреннее содержание еще только предстоит расшифровать. Очевидно, что решение данной задачи выходит за рамки социологии культуры и требует применения философских подходов.

Одним из таких подходов является, на наш взгляд, проект герменевтической антропологии П. Рикера. Обращаясь в своих поздних работах («Память, история, забвение», «Путь признания») к проблемам коллективной памяти, исторического познания, признания и прощения, французский философ в качестве своей важнейшей цели видит раскрытие и теоретическое обоснование «связи между воспоминанием, выступающим в сознании в качестве образа, и вспоминающим субъектом» [16. С. 8–9]. Контуры этой связи нашли отражение в расширении в вышеназванных работах понятия идентичности, отныне заключающего в себе не только повествовательное единство, обеспечивающее связность человеческой жизни во времени, но и – в широком смысле – социологическое измерение, представляющее как система межличностных взаимодействий и надличностных порядков, выступающих условием и горизонтом существования как индивидуальных, так и коллективных идентичностей.

Таким образом, в исследовании идентичности и неразрывным образом связанной с ней памяти положения философии субъекта, приобретающей в рикеровском концепте нарративной идентичности форму герменевтики субъекта, с необходимостью дополняются данными широкого спектра социогуманитарных наук: этики, социологии, антропологии и др.

Примером, демонстрирующим существенный эвристический потенциал такого взаимодополнения, является постановка проблемы признания и прощения в работе «Путь признания». Характеризуя связь идентичности и признания как обусловленность идентичности в значительной степени признанием либо непризнанием со стороны других, Рикер помещает в поле «философии признания» и такой тесно связанный с ним акт, как прощение, выступающее в единстве двух сторон: прощения жертвой виновного и просьбы о прощении. Представляется, что актуальность темы прощения для современных memory studies очевидна, поскольку она связана с трагическими событиями XX в. и воплотившимися в образы памяти травматическим опытом общностей, подвергшихся преследованиям и геноциду и критической рефлексией поколений-потомков их виновников.

Феномен прощения рассматривается П. Рикером через призму проблематики дара со ссылками на работы антропологов М. Мосса, К. Леви-Стросса, М. Энаффа и др. [3. С. 213–232]. Сущность дара как феномена человеческого бытия выявляется Рикером через сложное взаимодействие обоюдности и взаимности как фундаментальных модусов социального бытия, представляющих, с одной стороны, систематические отношения, существующие «над социальными агентами и их взаимодействием», а с другой – отношения *между* действующими субъектами [Там же. С. 220]. В итоге подлинный дар определяется как дар, не требующий ответного дарения: в нем осуществляется приостановка порядка обоюдности в пользу благодатной силы великодушия, действующей на уровне «тайных операций» между субъектами.

П. Рикер сравнивает прощение / просьбу о прощении с великодушием дара, которое стоит расценивать прежде всего как обращенный к другому лицу зов, не ожидающий ответного шага, но питаемый надеждой. Ярким примером «жеста прощения, или, скорее, просьбы о прощении» для Рикера был поступок канцлера ФРГ Вилли Брандта, преклонившего колено перед памятником жертвам Холокоста в Варшаве. Философ отмечает, что такого рода жесты «нельзя перевести в институциональную форму, однако они, вы-

свечивая границы эквивалентной справедливости и открывая пространство надежды на горизонте политики и права в постнациональном и международном плане, посылают животворные волны, которые скрытно, обходными путями содействуют продвижению истории к мирному состоянию» [3. С. 231].

Зафиксированный в приведенном высказывании факт неразрывности и несводимости друг к другу фундаментальных порядков, конституирующих социальное, можно усмотреть и в современных попытках прояснения методологических регулятивов исторического воспоминания. Так, Ф. Книгге в упомянутой выше работе в качестве методологических, но прежде всего социальных регулятивов такого воспоминания называет следующие принципы: воспоминание и память как акты уважения противостоят всем формам их инструментализации; общественное укоренение воспоминания базируется на двух опорах – личном воспоминании и «придании законченной культурной формы и институционализации самокритичной негативной памяти» [15]. Исходя из рикеровского различия взаимности и обоюдности как модусов социального бытия, можно утверждать, что память как акт уважения является проявлением взаимности, конституирующей смысловое измерение, а институционализация, выводящая на уровень обоюдности, основывается на этой памяти, питается ее энергией, но и поддерживает ее, делая по-настоящему «культурной формой», т.е. нормирующей и транслируемой последующим поколениям. Забвение первой влечет за собой упадок и вырождение второй, отсутствие второй маргинализирует первую.

Что касается вопроса о факторах, определяющих смену исторических нарративов и тем самым оказывающих влияние на коллективные репрезентации прошлого, то в контексте рикеровского дискурса памяти необходимо учитывать взаимодействие неких уникальных событий, подобных поступку (а не только «жесту») В. Брандта, совершающих незаметные, но значимые изменения в сознании людей, и широких социальных контекстов, в рамках которых действие «материальных условий» сочетается с действиями различных социальных акторов, характеризующихся – в символическом поле – как «борьба за признание».

Подводя итоги, можно заключить, что чрезвычайная значимость темы памяти для современной западной культуры обусловлена как кризисом темпорального режима модерна, так и травматическим опытом поколений, прошедших через «жернова» трагических событий XX в. Проанализированные в статье социологический и культурологический подходы к исследованию коллективной памяти помещают в центр своего внимания определенные аспекты бытия памяти: либо социологические, институциональные факторы ее формирования и функционирования, либо способы символического кодирования в коллективных репрезентациях событий прошлого. Такая односторонность должна и может быть преодолена реализацией взаимодополнительности названных исследовательских стратегий в такой же мере, в какой это требование применимо к исследованиям любого феномена культуры.

Представляется, что философский проект П. Рикера, позволяющий раскрыть диалектику смыслового и институционального уровней памяти через сложное сопряжение взаимности и обоюдности как фундаментальных модусов социального бытия, может стать точкой сведения в единый фокус множества подходов, фиксирующих различные стороны данного феномена. Можно

надеяться, что помещение чрезвычайно разнообразных по направленности современных исследований памяти в контекст философского дискурса позволит обрести им ту самую парадигмальную основу, о необходимости которой говорят ведущие представители *memory studies*.

Список источников

1. Нора П. Всемирное торжество памяти // Библиотека в эпоху перемен. 2009. Вып. 2. С. 36–46.
2. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3 (40-41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (дата обращения: 18.09.2020).
3. Рикер П. Путь признания : три очерка / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М. : РОССПЭН, 2010. 268 с.
4. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова ; под ред. Д.Ю. Куракина. М. : Праксис, 2013. 640 с.
5. Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA : Stanford University Press, 1991.
6. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. С. Митина и Д. Стасова ; под общ. ред. Бр. Левченко. Киев : Ника-Центр, 1996. 208 с.
7. Хаттон П. История как искусство памяти / пер. с англ. В.Ю. Быстрова. СПб. : Владимир Даль, 2004. 424 с.
8. Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас : учеб. пособие / сост. и пер. А.В. Леденёвой. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 120 с.
9. Бурдьё П. Структура, габитус, практика / пер. с фр. Н.А. Шматко // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1, вып. 2. URL: <http://www.old.jourssa.ru/1998/2/4> (дата обращения: 14.11.2020).
10. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М. : Логос, 2005. 390 с.
11. Бараиш Дж.Э. Что такое коллективная память? К вопросу об интерпретации памяти Полем Рикером // Философские науки. 2012. № 10. С. 32–43.
12. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. М. : Новое лит. обозрение, 2014. 328 с.
13. Берк П. Историческая антропология и новая культурная история // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. С. 64–91.
14. Вевьерка М. Формирование различий // Социологические исследования. 2005. № 8. С. 13–24.
15. Книгге Ф. Историческое воспоминание, культурная память и травматический опыт истории. URL: <https://www.urokiistorii.ru/article/51711> (дата обращения: 20.10.2020).
16. Рикер П. Память, история, забвение / пер. с фр. М. : Изд-во гум. лит., 2004. 725 с.

References

1. Nora, P. (2009) *Vsemirnoe torzhestvo pamyati* [The Global Triumph of Memory]. *Biblioteka v epokhu peremen*. 2. pp. 36–46.
2. Halbvaks, M. (2005) *Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat'* [The Collective and Historical Memory]. *Neprikosnovennyi zapas*. 2-3(40-41). [Online] Available from: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html> (Accessed: 18th September 2020).
3. Ricoeur, P. (2010) *Put' priznaniya. Tri ocherka* [The Course of Recognition. Three Essays]. Translated from French by I.I. Blauberger, I.S. Vdovina. Moscow: ROSSPEN.
4. Alexander, J. (2013) *Smysly sotsial'noy zhizni: Kul'tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology]. Translated from English by G.K. Olkhovikov. Moscow: Praksis.
5. Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
6. Foucault, M. (1996) *Arkheologiya znaniya* [Archaeology of Knowledge]. Translated from French by S. Mitin, D. Stasov. Kiev: Nika-Tsentr.
7. Hutton, P.H. (2004) *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as an Art of Memory]. Translated from English by V.Yu. Bystrov. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
8. Ledeneva, A.V. (ed.) (1995) *Sovremennaya sotsial'naya teoriya: Burd'e, Giddens, Khabermas* [The Modern Social Theory: Bourdieu, Giddens, Habermas]. Translated from English by A.V. Ledeneva. Novosibirsk: Novosibirsk State University.

9. Bourdieu, P. (1998) *Struktura, gabitus, praktiki* [Structure, Habitus, Practices]. Translated from French by N.A. Shmatko. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii – Journal of Sociology and Social Anthropology*. 1(2). [Online] Available from: <http://www.old.jourssa.ru/1998/2/4> (Accessed: 14th November 2020).
10. Bauman, Z. (2005) *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society]. Translated from English. Moscow: Logos.
11. Barash, J.E. (2012) What is the Collective Memory? On the Question of Paul Ricœur's Interpretation of Memory]. *Filosofskie nauki – Russian Journal of Philosophical Sciences*. 10. pp. 32–43. (In Russian).
12. Assman, A. (2014) *Dlinnaya ten' proshlogo. Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [A Long Shadow of the Past. Memorial Culture and Historical Politics]. Translated from German by B. Khlebnikov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
13. Berk, P. (2005) *Istoricheskaya antropologiya i novaya kul'turnaya istoriya* [The Historical Anthropology and a New Cultural History]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 75. pp. 64–91.
14. Vevyorka, M. (2005) *Formirovanie razlichiy* [The Formation of Differences]. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological Studies*. 8. pp. 13–24.
15. Knigge, F. (2013) *Istoricheskoe vospominanie, kul'turnaya pamyat' i travmaticheskiy opyt istorii* [The Historical Reminiscence, Cultural Memory and Traumatic Experience of History]. [Online] Available from: <https://www.urokiistorii.ru/article/51711> (Accessed: 20th October 2020).
16. Ricoeur, P. (2004) *Pamyat', istoriya, zabvenie* [Memory, History, Forgetting]. Translated from French. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.

Сведения об авторе:

Медведева Т.А. – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории Сибирского государственного медицинского университета (Томск, Россия). E-mail: tatalmed2112@mail.ru

Information about the author:

Medvedeva T.A. – Siberian State Medical University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: tatalmed2112@mail.ru

*Статья поступила в редакцию 28.02.2021;
одобрена после рецензирования 24.01.2022; принята к публикации 03.03.2022*

*The article was submitted 28.02.2021;
approved after reviewing 24.01.2022; accepted for publication 03.03.2022*