



ВРЕМЯ, ПАМЯТЬ, КУЛЬТУРА

УДК 316.33

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ: ОТ РАБОТЫ ВОСПОМИНАНИЙ К ТРАВМЕ ЗАБВЕНИЯ*

© Д. А. Аникин

Аникин

Даниил Александрович

кандидат философских наук

доцент кафедры
теоретической и социальной
философии

Саратовский
государственный университет
имени Н. Г. Чернышевского
e-mail: dandee@list.ru

В статье рассматривается феноменологический подход к коллективной памяти, анализируются предпосылки перехода от индивидуального к социальному сознанию. Особое внимание обращается на травмы коллективной памяти, механизмы их возникновения, а также потенциальную опасность подобных травм для функционирования современных локальных сообществ.

Ключевые слова: коллективная память, практики, травма, феноменология, воспоминания.

Понятие коллективной памяти в последние десятилетия устойчиво «прописалось» практически во всех гуманитарных науках. Политологи делают акцент на разработке практических стратегий выстраивания образов прошлого ради легитимации существующего политического порядка. Социологи и антропологи обращают внимание на частные случаи проявления коллективной памяти, когда отдельные картины прошлого способствуют консолидации современных сообществ. Что касается философии, то можно наблюдать противоречивые тенденции в использовании этого понятия. С одной стороны,

* Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01003 «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности» и гранта Президента РФ МК-6968.2015.6 «Политика памяти в условиях межцивилизационного противостояния».

часть исследователей продолжают пользоваться устаревшими трактовками коллективных воспоминаний, восходящими еще к немногочисленным работам советского времени. Говорить об их методологической новизне или возможности применения к анализу современных тенденций приходится с большой натяжкой. С другой стороны, не менее распространенным становится и стремление подменить понятием «культурная память» или «социальная память» целый ряд схожих феноменов (например, «традиция» или «ностальгия»). Можно только согласиться с Е. В. Малышкиным, который отмечает: «Понимание памяти от одного историко-философского периода к другому менялось. Нельзя сказать, что трудов по истории философии, прослеживающих судьбу этих изменений, нет совсем, но специальное исследование по этой теме, написанное на русском языке, нам неизвестно»¹.

В подобной ситуации остро недостает философских исследований, которые окажутся способными выполнить методологическую функцию, а именно — выработать категориальные основания коллективной памяти и упорядочить теоретические способы понимания данного понятия. А неотъемлемым элементом данной задачи выступает обзор тех философских подходов, которые могут внести важный вклад в изучение коллективной памяти, наметить контуры новых методологических поворотов в исследовании данной темы.

В данном контексте стоит пристальное внимание уделить феноменологии. Не только потому, что данный подход стал одним из наиболее влиятельных в XX веке, а потому, что в рамках феноменологического дискурса была поставлена проблема разрыва между индивидуальным и коллективным сознанием, а также предпринята интересная попытка преодоления данного разрыва.

Основоположником этого подхода к социальной памяти, как, собственно, и самого феноменологического метода, стал Э. Гуссерль. Эволюцию его взглядов на проблему памяти можно обозначить как постепенное смещение от исследования индивидуальной способности воспоминания к преодолению излишнего субъективизма через категорию интерсубъективности. В своей работе «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль возвращается к проблеме соотношения сознания и памяти, которая была поставлена еще у Локка, решая ее не в пользу полного отождествления этих понятий².

Сущность феноменологического метода заключается в использовании понятий «ноэзис» и «ноэма», определяющих, соответственно, предмет, конституируемый сознанием, и сам способ конституирования. В качестве предмета конституирования выступает *воспоминание*, как отдельный фрагмент непрерывного временного потока сознания, но обращение к этому потоку представляет собой работу памяти как особого вида познавательной деятельности. Воспоминание порождает размыкание временного потока, создавая в нем две фиксированных точки — точку, к которой обращается воспоминание, и точку,

¹ Малышкин Е. В. Метафоры памяти в истории философской мысли. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2015. С. 4.

² Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. С. 8–9.

из которой это воспоминание исходит, — относительно которых можно оперировать категориями «до» и «после». Последовательность актов воспоминания размыкает непрерывность временного потока, выхватывая из него отдельные моменты. Оказавшись перед необходимостью объяснения того, какой закономерности подчиняется обращение сознания к самому себе в виде акта воспоминания, Гуссерль решает эту проблему путем приписывания сознанию «априорных истин», присущих ощущению времени и самостоятельно определяющих потребность в воспоминании³.

Память представляет собой особое чувство, действующее неосознанно и подчиняющееся действию случайных импульсов, воспоминание же всегда конкретно и направлено на отдельный фрагмент прошлого, необходимость репрезентации которого в настоящем вызывается текущими потребностями сознания. Иначе говоря, Гуссерль, говоря о памяти и воспоминании, видит критерий их различения в сознательном или бессознательном обращении сознания к своему прошлому, что приводит его к очевидному противоречию: в зависимости от ситуации воспоминание выступает у него то как процесс конституирования, то как результат этого процесса⁴.

Другую интерпретацию соотношения памяти и воспоминания, более корректную и теоретически стройную, предлагает П. Рикер. С его точки зрения, *память* представляет собой интенциональную направленность сознания на прошлое, в то время как предметом, конституируемым в результате деятельности памяти, выступает воспоминание как репрезентация конкретной вещи или явления.⁵ Если термин «память» используется для обозначения целостной и единой способности человека, то воспоминание характеризуется множественностью проявлений и изменчивостью уровней их различения. Рикер выделяет следующие фундаментальные дихотомии, подчеркивающие широкое смысловое поле употребления термина «воспоминание»:

1) *привычка — воспоминание*. Воспоминание представляет собой целенаправленную деятельность человека по сохранению фрагментов прошлого и их воссозданию в настоящем, воспоминание уже одним фактом своего вызывания конституирует ту пропасть (конечно, онтологическую, а не хронологическую), которая имеет место между фактом, совершившимся в прошлом, и фактом обращения к прошлому. Действия же, совершаемые «по привычке», лишены смысла различения, в самой повторяемости кроется «их вечное настоящее», затеняющее временной характер происходящего. Привычка — это, выражаясь в русле терминологии Р. Жирара, «миметическая память», которая построена на автоматическом подражании устоявшимся образцам поведения и отсутствии рефлексии по поводу собственной деятельности⁶. Другим критерием различения этих понятий выступает артикулируемая Бергсоном связь воспоминания с созданием образа, которого не требует привычка: «...чтобы вызвать прошлое в

³ Там же. С. 73.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Рикер П. Память, история, забвение. М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 44.

⁶ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 31.

виде образа, надо обладать способностью отвлекаться от действия в настоящем, надо уметь ценить бесполезное, надо хотеть мечтать»⁷;

2) *воскрешение в памяти — вызывание в памяти*. Этой оппозицией Рикер возвращается к проблеме, поставленной Гуссерлем, о соотношении преднамеренного воспоминания и непреднамеренной работы памяти. Как уже говорилось, Рикер определяет сходство рефлексивной и нерефлексивной памяти в конечном продукте их деятельности — воспоминании, но видит различие в протекании самих процессов обращения к прошлому. Воскрешение в памяти может быть вызвано ассоциативным мышлением или чувственным восприятием, в то время как вызывание в памяти предполагает целенаправленную деятельность по розыску в прошлом необходимого факта или предмета. Этот вид воспоминания тесно связан с феноменом забывания, поскольку люди «ищут то, что, как опасаются, забыли — временно или навсегда, не имея при этом возможности на основе обычного опыта провести границу между двумя гипотезами о принципах забвения: идет ли речь об окончательном стирании следов ранее приобретенных знаний или о временном препятствии, мешающем их активации, которое при случае можно проделать»⁸. Вызывание в памяти, таким образом, представляет собой разворачивание «свернутого» воспоминания из единичного образа под воздействием страха забвения.

Обращаясь к своему воспоминанию, человек не просто заново «прокручивает» в памяти тот или иной факт, он вынужден достраивать утраченные фрагменты воспоминания с помощью образов, что порождает вопрос о том, насколько образы способны изменять и подменять прошлое. Воспоминание всегда имеет образную природу, что и роднит деятельность таких способностей человеческого сознания, как память и воображение, но их сходство в выборе средств обращения к предмету (память и воображение одинаково прибегают к образам) оказывается пресечено на уровне интенциональной направленности. Предмет, который конституируется памятью, наделяется атрибутом реального существования, а предмет, создаваемый воображением, априорно воспринимается как нечто иллюзорное и вымышленное.

Воспоминание — это осознанно вызываемый образ, наделенный такими характеристиками, как эмоциональная окрашенность, а также пространственно-временная определенность. В отличие от понимания пространственно-временных рамок памяти у представителей функционального подхода, Рикер настаивает на том, что воспоминание служит способом возвращения к самому себе, своим впечатлениям и ощущениям, не столько мыслительным, сколько телесным. «Датирование и локализация представляют собой взаимосвязанные феномены, свидетельствующие о существовании неразрывной связи между проблематикой времени и проблематикой пространства»⁹. Таким образом, ощущение пространства и времени оказывается заложено не в мышлении, а в самой цело-

⁷ Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. в 4 т. / А. Бергсон. М. : Московский клуб, 1992. С. 208.

⁸ Рикер П. Память, история, забвение. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 51.

⁹ Там же. С. 69.

веческой телесности, фиксирующей чувственный опыт и способной вызывать воспоминания об этом опыте в случае попадания в схожую ситуацию. По словам М. Дуглас, «именно тело предлагает модель, которая может быть привлечена для всякой отграниченной системы, его границы могут быть соотнесены со всеми возможными отграничениями, которые ненадежны или подвергаются опасности»¹⁰. Тело выступает посредником для передачи образов о местоположении в пространстве, именно воспоминания, связанные с телесным восприятием, позволяют человеку локализовать свое пребывание в координатах памятных мест. Последовательное изменение состояний тела, связанное с изменением пребывания самого тела в различных местах, вводит хронологическую координату измерения, поскольку позволяет оперировать понятиями «до» и «после». Повествуя о географических образах, в которых себя проявляет воспоминание, феноменология памяти делает первый шаг к тому, чтобы стать *топологией памяти*, пусть даже пока и на уровне индивидуального сознания.

Можно видеть, что в чистой феноменологии проблема памяти относится исключительно к сфере индивидуального сознания, что служит источником проблем при решении вопроса о том, *как возможны воспоминания, общие для нескольких людей или для социальной группы в целом*. В позднем периоде своего творчества Гуссерль пытается найти выход из ситуации замыкания в крайнем субъективизме через категорию интерсубъективности¹¹. Разумеется, сам Гуссерль не оперирует понятием «социальная память», но используемый им термин «культурные миры», понимаемые как «конкретные жизненные миры, в которых, претерпевая и действуя, живут относительно или абсолютно обособленные друг от друга сообщества», содержит в себе отсылку к уяснению критериев уединенности (отсоединенности) этих сообществ, ключевым из которых и является наличие общих воспоминаний¹². Исходя из общности механизмов работы сознания, можно сделать вполне логичный вывод, что работа по вычленению из потока сознания отдельных элементов выполняется Другим по той же схеме, по которой ее осуществляет сам субъект. Наличие общих впечатлений и одинаковых механизмов обращения к прошлому, что позволяет различным индивидам, при соблюдении этих условий, обладать одинаковыми воспоминаниями, еще не означает соответствия данных воспоминаний историческим фактам. Как подчеркивает Я. А. Слинин, «гуссерлевский интерсубъективный мир отличается от объективного мира современной науки и в структурном отношении. Если современная наука учит, что мир не имеет никакой особой точки, никакого центра, то интерсубъективный мир, по Гуссерлю, строго центрирован: он располагается концентрическими кругами вокруг центральной монады, моего ego»¹³. На этом месте Гуссерль останавливает свое стремление к объяснению механизмов

¹⁰ Douglas M. Symbolic orders in the use of domestic space // Ucko P.J., Tringham R., Dimpleby G.W. Man, Settlement and Urbanism. London, 1972. P. 12.

¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб. : Наука : Ювента, 1998. С. 123–125.

¹² Там же. С. 154.

¹³ Слинин Я. А. Э. Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Картезианские размышления / Э. Гуссерль. СПб. : Наука : Ювента, 1998. С. 42.

возникновения общих воспоминаний, довольствуясь констатацией того, что память *может* иметь интерсубъективный характер, позволяющий отдельным субъектам констатировать наличие у себя общих воспоминаний.

Заслуга перехода от категории интерсубъективности к категории социальности принадлежит А. Шюцу, который вписывает воспоминание, как и другие формы конституирования реальности, в более общий контекст механизмов формирования социального опыта. Наличие общих воспоминаний является следствием получения различными индивидами схожего опыта (не единичных, а повторяющихся впечатлений), что характерно для представителей одной социальной группы. Отличие же воспоминаний одного человека от воспоминаний другого означает их включенность в различные социальные группы, набор воспоминаний, характерный для каждой из которых, обуславливает специфический набор воспоминаний, свойственных конкретному человеку¹⁴. Следует учитывать, что Шюц в качестве субъекта социальной памяти рассматривает малые социальные группы, построенные, как правило, на личных контактах. В контексте своего повседневного существования человек осознает свою включенность в множество социальных групп — друзья, родственники, соседи, коллеги по работе, — с каждой из которых он совпадает определенным набором воспоминаний (Рикер предпочитает использовать для обозначения таких социальных групп термин «Близкие»)¹⁵. Таким образом, он имеет доступ к социальной памяти различных локальных групп, выступая точкой пересечения различных стратегий воспоминания. Картина функционирования социальной памяти в обществе, с точки зрения социальной феноменологии, предстает как область накладывающихся друг на друга локальных типов воспоминаний, отсылающих к тем общим чертам, которые роднят личный опыт человека с опытом окружающих его людей. Социальная память, с точки зрения Шюца, — это память о встречах человека с теми, кто его окружает, запас знаний, благодаря которому осуществляется совпадение релевантностей, являющееся условием контактирования людей и расширения индивидуального «жизненного мира»¹⁶.

Представители так называемого конструктивистского направления в социальной феноменологии (П. Бергер, Т. Лукман) акцентируют свое внимание на тех механизмах, с помощью которых индивид получает доступ к коллективной памяти. С этой целью ими вводятся понятия первичной и вторичной социализации, которые, по сути, являются процессами приобщения к различным по своему содержанию и значению объемам воспоминаний¹⁷. Различие между типами социализации заключается в том, что первичная социализация предполагает овладение базовым запасом знаний, необходимым для сущест-

¹⁴ Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль / под ред. В. И. Добренкова. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 178.

¹⁵ Рикер П. Память, история, забвение. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 78.

¹⁶ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социс. 1988. № 2. С. 131.

¹⁷ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995. С. 111–112.

ования в обществе, в то время как вторичная социализация доставляет человеку дифференцированное знание, делающее его представителем определенной социальной группы, с которой он может отождествить себя благодаря сходству реакций на одинаково действующие социальные факторы.

Первичная социализация представляет собой процесс включения человека в социальную реальность, она проходит в детском возрасте и, как правило, не сопровождается затруднениями при самоидентификации, ввиду отсутствия альтернатив. Вторичная социализация не ограничивается детским возрастом и активизируется всякий раз, когда индивид, в результате перемещения в социальном пространстве, оказывается в новых социальных условиях и получает доступ к новым воспоминаниям. Получаемый запас знаний, относящихся к истории социальной группы и принятым в ней навыкам поведения, позволяет человеку в результате цепочки актов самоидентификации — по принципу «свой» (действия которого я понимаю и могу мотивированно объяснить) — «чужой» (действия которого мне непонятны) — приобрести собственную социальную идентичность. Запас знаний о прошлом той социальной группы, в которой оказывается индивид, является необходимым условием идентификации, поскольку, тем самым, он приобретает не только современников, но и предшественников, авторитет которых легитимирует правильность совершаемых им действий¹⁸.

Другой важной ролью коллективной памяти является обеспечение социальной идентификации даже в том случае, если различия между существующими социальными группами не определяются экономическими и социальными характеристиками. По справедливому замечанию Г. Люббе, коллективная память позволяет сохранять историческую идентичность даже в тех случаях, когда сегодняшнее расположение социальных групп может отличаться незначительно¹⁹.

Но роль коллективной памяти не ограничивается участием в процессе формирования идентичности, она служит важным фактором, определяющим деформацию идентичности или возникновение идентификационных кризисов. Можно сформулировать следующие сценарии нарушения передачи коллективной памяти, провоцирующие трудности в социальной идентификации индивида:

1) невозможность усвоения коллективной памяти из-за индивидуальных особенностей патологического характера или вынужденной социальной изоляции ведет к тому, что биологическое существование человека не подвергается угрозе, в то время как его существование в качестве социального субъекта оказывается сведено к нулю из-за невозможности идентифицировать себя с существующими социальными группами;

2) приобщение человека сразу к нескольким типам коллективной памяти, существующим в различных социальных плоскостях, затрудняет процесс самоидентификации и, как следствие, ведет к маргинализации социального статуса;

3) разрыв между первичной и вторичной социализацией приводит человека к невозможности объективно оценить свою принадлежность к

¹⁸ *Шюц А.* Структура повседневного мышления. С. 134.

¹⁹ *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 110.

определенной социальной группе. Идентификация с той группой, в которой индивид существует, может быть затруднена стремлением усвоить иной тип коллективной памяти и принадлежать, соответственно, к другой социальной группе. Такая ситуация, переносящая идентификационный кризис из плоскости социальной в плоскость индивидуальную, имеет два пути решения. Либо несоответствие реальных условий ожидаемым выступает мощным стимулом для перемещения в социальном пространстве на более престижное место, либо это же несоответствие может стать причиной замыкания человека в своем субъективном мире и отказа от активной социальной деятельности.

От сосредоточенности феноменологического подхода исключительно на сознании отходит А. Мегилл, который в своей работе обозначает двойную значимость памяти, одновременно демонстрирующую ее коллективную природу²⁰. Во-первых, ценной является память сама по себе, позволяющая сохранить образ прошлого и предложить совокупность его репрезентаций, определяемых не только техническими средствами, но и этическими нормами и эстетическими ценностями того или иного сообщества. «Во-вторых, оценивается наше знание этих воспоминаний, знание не бесстрастное и отстраненное, но само являющееся формой памяти; знание, которое связывает прошлое, настоящее и будущее в общей структуре воспоминаний»²¹.

Особенно Мегилл отмечает аффирмативную природу памяти, которая «затушевывает» разрыв между прошлым и настоящим, но делает особенно болезненным критическое отношение к прошлому. В этом смысле сосредоточенность на памяти как ресурсе безболезненной коллективной идентичности в долгосрочной перспективе играет далеко не самую лучшую роль. Разрушение исторических стереотипов, лежащих в основании не только коллективной, но и индивидуальной идентичности, приводит к возникновению травматического отношения — скорее даже не по отношению к самому прошлому, а по отношению к действиям, разрушающим его целостный образ.

Таким образом, феноменологический анализ коллективной памяти, ведущий свое начало от Э. Гуссерля, ставит целый ряд вопросов, принципиально важных для современного изучения представлений о прошлом и их роли в социальном и политическом пространстве. Понимание сложности и неоднозначности способов обращения к прошлому, а также их соотнесение с механизмами порождения и распределения знаний позволяют определять социально-психологический контекст устойчивых коллективных воспоминаний, а также анализировать степень их влияния на взаимодействие локальных сообществ. А подчеркивание аффирмативного характера коллективной памяти позволяет философии в который раз выступить в роли «врачевателя человеческих душ», позволяющего смягчить боль утраты, но сделать так, чтобы работа по внутренней селекции воспоминаний не превратилась в сладкий яд забвения.

²⁰ Мегилл А. Историческая эпистемология. М., 2007. С. 91–169.

²¹ Там же. С. 98.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва : Медиум, 1995.
2. Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. в 4 т. / А. Бергсон. Москва : Московский клуб, 1992. С. 190–256.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Санкт-Петербург : Наука : Ювента, 1998.
4. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. Москва : Гнозис, 1994.
5. Жирар Р. Насилие и священное. Москва : Новое литературное обозрение, 2000.
6. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 110–122.
7. Мальшикин Е. В. Метафоры памяти в истории философской мысли : дис. ... докт. философ. наук. Москва, 2015.
8. Мегилл А. Историческая эпистемология. М., 2007.
9. Рикер П. Память, история, забвение. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
10. Слинин Я. А. Э. Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Картезианские размышления / Э. Гуссерль. Санкт-Петербург : Наука : Ювента, 1998. С. 5–47.
11. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль / под ред. В. И. Добренькова. Москва : Изд-во МГУ, 1994. С. 178–190.
12. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социс. 1988. № 2. С. 131–138.
13. Douglas M. Symbolic orders in the use of domestic space // Ucko P.J., Tringham R., Dimbleby G.W. Man, Settlement and Urbanism. London, 1972.