

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

УДК 930+001

ФЕНОМЕН ПАМЯТИ В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ¹

Л.П. Репина

Аннотация

В статье сопоставляются различные трактовки феномена памяти, сложившиеся в гуманитарном знании XX века, с наиболее интересными новейшими разработками российских ученых в области философии, психологии, лингвистики, культурологии, нацеленными на преодоление дихотомии индивидуальной и надындивидуальной памяти.

Ключевые слова: память, индивидуальное, надындивидуальное, синтез.

Последние десятилетия XX и начало XXI в. ознаменовались глубокими изменениями в структуре, содержании и методологии социально-гуманитарного знания. В этом общем интеллектуальном контексте произошла радикальная перестройка исторической науки. Начав свой путь в историографии в 80-е годы прошлого столетия, изучение исторической памяти на рубеже XX – XXI вв. прочно утвердилось в качестве самостоятельного исследовательского направления. Несколько позднее в тесной связи с проблематикой исторической памяти, но на первом этапе менее интенсивно началась теоретическая разработка проблем исторического сознания, его структуры, форм и функций.

В российском социально-гуманитарном пространстве идут оживленные дискуссии вокруг концептов «коллективная память», «социальная память», «культурная память», «мемориальная культура», «историческая память», «историческое сознание», «образы прошлого» и т. п. Между тем нельзя не заметить, что все эти концепты, возникшие и развивающиеся в рамках разных теорий, ориентированы на осмысление надындивидуального измерения памяти и возникающие вокруг них споры во многом восходят к извечному противостоянию парадигм методологического холизма и методологического индивидуализма. И только в последние годы появились заметные конкретные исследования в этой области, некоторые – с применением предложенных концептуальных моделей, но гораздо

¹ В статье использованы результаты проекта «Формирование дисциплинарного поля в социальных и гуманитарных науках в XIX – XXI вв.», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2011 г.

чаще в усеченных вариантах, нацеленных главным образом на описание стереотипов коллективного сознания, социально и культурно дифференцированных образов прошлого, или комплексов обыденных (массовых) представлений о прошлом («картины прошлого» по аналогии с ментальной картиной мира и в качестве одной из базовых составляющих последней).

Взгляды на соотношение *исторического сознания* и *исторической памяти* остаются противоречивыми: нередко историческое сознание просто сводится к исторической памяти, но обычно они разводятся как форма (в которой социум осознает свое прошлое сквозь призму и потребности современности) и содержание (отложившееся в памяти прошлое, или представления о прошедшем). Проблема соотношения мировоззренческого, ценностного, психологического и прагматического аспектов формирования, реорганизации и трансформации образов прошлого является в этих исследованиях маргинальной, а тема воображаемого и проектируемого будущего и вовсе остается за кадром. Как правило, задача параллельного анализа рационального и ментального уровней того или иного образа прошлого и их относительной роли в его формировании даже не ставится, хотя оба эти компонента социального конструирования исторической преемственности или, напротив, исторического дисконтинуитета требуют внимания не только социологов, но и историков.

В настоящей статье делается попытка сопоставить авторитетные социально ориентированные трактовки феномена памяти, получившие широкое освещение в научной литературе, с новыми концептуальными разработками российских ученых в области философии, психологии, филологии, культурологии.

Проблема представлений (мыслей, настроений) больших социальных групп стала объектом внимания исследователей еще на рубеже XIX – XX вв. Для обозначения массовых психических феноменов использовались разные термины: «формы общественного сознания», «психология народов», «психология масс» и «психология толп», «коллективные представления», «ментальность», «общественное мнение», «групповое сознание», «коллективное бессознательное» и т. д. Некоторые из этих понятий несли на себе явный отпечаток представлений о неких надындивидуальных психических феноменах. В целом представления о механизмах выработки общих значений и смыслов в процессе межличностной коммуникации, о формировании представлений индивида в рамках собственно группового общения (прежде всего в малых группах) под воздействием разнообразных форм группового влияния на индивида, о социальной обусловленности индивидуального мышления, влиянии социальных факторов на формирование человека и его когнитивные процессы, о влиянии когнитивных схем, принятых в данном обществе и воспринимаемых и усваиваемых человеком в процессе общения, о культурной обусловленности индивидуальных представлений имеют достаточно устойчивую традицию в социологии, социальной и культурной антропологии, этнологии, социальной психологии [1, с. 175–186].

Как известно, главный тезис классика социологии коллективной памяти Мориса Хальбвакса – тезис о социальной обусловленности памяти. Индивидуальная память, по Хальбваксу, ограничивает себя воспоминаниями других, чем и обеспечивается социальное единство. Он специально исследовал социальное измерение индивидуальных воспоминаний как сложных образов, возникающих

только через коммуникацию и взаимодействие в рамках социальных групп, а также подчеркивал роль актов коммеморации в поддержании традиции, с которой он непосредственно связывал процесс интеграции индивидуальных воспоминаний в структуры коллективной памяти. «Для Хальбвакса память является социальной конструкцией, которая исходит из настоящего. Она понимается не как сумма отдельных воспоминаний, а скорее как коллективное культурное произведение, которое саморазвивается под влиянием семьи, религии и социальной страты через структуры языка, обряды повседневной жизни и разграничение пространства. Она конституирует систему социальных конвенций, в рамках которой мы придаем форму нашим воспоминаниям» [2, с. 116].

Немецкий египтолог Ян Ассман точно подметил близость понятия «социальных рамок», введенного Хальбваксом, и теории фреймов, организующих повседневный опыт. Как и многие другие критики Хальбвакса, Ассман выступил против признания коллектива субъектом памяти и употребления (пусть и метафорического) понятий «групповая память» и «память нации» [3, с. 37]. Вместе с тем теория культурной памяти, которую он, творчески развив идеи Мориса Хальбвакса [4–6] и Аби Варбурга [7, 8] о коллективной и социальной памяти, разработал в 90-е годы XX в. на материале древних культур (египетской, еврейской, греческой), в целом построена на том же фундаменте.

Ян Ассман трактует культурную память как «особую символическую форму передачи и актуализации культурных смыслов, выходящую за рамки опыта отдельных людей или групп». Культурная память понимается как непрерывный процесс, в котором социум формирует и поддерживает свою идентичность посредством реконструкции своего прошлого. Смена схем организации исторического опыта происходит тогда, когда социум сталкивается с действительностью, не укладывающейся в рамки привычных представлений, и следовательно, требуется переосмысление прошлого опыта (реорганизация исторической памяти о событиях минувшего, пересоздание целостного образа прошлого). Важно отметить, что культурная память, по Ассману, имеет «реконструктивный характер», то есть имплицитированные в ней ценностные идеи, равно как и все транслируемое ею «знание о прошлом», непосредственно связаны с актуальной для настоящего момента ситуацией в жизни группы. Ян Ассман обосновал задачи и возможности нового научного направления – «истории памяти» (*Gedächtnisgeschichte*), которая, в отличие от собственно истории, занимается изучением не прошлого как такового, а *того* прошлого, которое осталось в воспоминаниях – в традиции (историографической, литературной, иконографической и т. д.). И цель изучения «истории памяти» – не в том, чтобы вычленив из этой традиции «историческую правду», а чтобы проанализировать саму традицию как феномен коллективной или культурной памяти [3, 9].

Тема сложившихся стереотипов сознания и традиций (от семейных и устных до национально-государственных и историографических), в которых «прошлое прошлое» является основанием «прошлого настоящего», занимает важное место в различных концепциях надиндивидуальной (коллективной) памяти, в структуре которой каждое изменение стереотипа репрезентирует напряженность между старым и новым, представления о прошлом неизменно определяются ценностными мерками настоящего, а лежащая в основании традиции память

оказывается чувствительной к социальной ситуации и политическому моменту [10, с. 249, 255]. Обращение же к памяти, «вероятно, возникает только тогда, когда начинает ощущаться неадекватность объективно существующих опор данной традиции» [11, с. 149].

Коллективная память в трудах Хальбвакса, а позже и в работах Пьера Нора [12] соотносится с пониманием *публичной* памяти – «социального продукта, возникшего в результате селекции, интерпретации и определенного искажения (погрешности) относительно фактов прошлого» [13, с. 229], а также с *официальной* памятью как продуктом манипулирования власти. Поль Рикёр, исходя из возможности «связать явные злоупотребления памятью с последствиями искажения, имеющими место на феноменальном уровне идеологии», развивает эту посылку следующим образом: «На этом очевидном уровне навязанная память подкрепляется самой “дозволенной” историей – историей официальной, историей прирученной и публично восславленной. На деле практикуемая память – это, если иметь в виду институциональный план, память, которой обучили; принудительное запоминание, таким образом, действует в интересах воспоминания событий общей истории, признанных основополагающими для общей идентичности» [14, с. 125].

Рассматривая проблематику соотношения между индивидуальной и коллективной памятью в контексте трансцендентальной феноменологии Гуссерля, П. Рикёр ставит вопрос: «позволяет ли распространение трансцендентального идеализма на сферу intersubjectивности открыть путь к феноменологии совместной памяти?» [14, с. 165]. И отвечает на этот вопрос целой серией вопросов: «чтобы прийти к понятию совместного опыта, надо ли начинать с идеи “собственного”, затем переходить к опыту другого и потом совершать третью операцию, названную коммунитаризацией субъективного опыта? Действительно ли эта цепочка необратима?.. У меня нет на это ответа... Существует такой момент, когда надо переходить от “я” к “мы”. Но не является ли этот момент изначальным, новой исходной точкой?» [14, с. 166–167]. П. Рикёр делает вывод о том, что перенося «на intersubjectивность всю тяжесть конституирования коллективных сущностей, важно только никогда не забывать, что лишь по аналогии с индивидуальным сознанием и памятью и по отношению к ним можно видеть в коллективной памяти средоточие следов, оставленных событиями, сказывающимися на ходе истории соответствующих групп, и что за этой памятью следует признать способность обращения к общим воспоминаниям в случае празднеств, ритуалов, публичных торжеств. Если признается законным перенос по аналогии, ничто не запрещает нам считать высшие intersubjectивные сообщества субъектом присущих им воспоминаний...» [14, с. 167–168].

Проанализировав вслед за этим давно и широко обсуждаемую концепцию коллективной памяти Мориса Хальбвакса, Рикёр приходит к «негативному заключению»: «ни феноменология индивидуальной памяти, ни социология коллективной памяти не могут иметь под собой прочных оснований, если каждая из них соответственно считает справедливым только один из противоположных тезисов», – и предлагает «исследовать возможности взаимодополнительности, содержащиеся в обоих антагонистических по отношению друг к другу подходах...» [14, с. 174]. В поисках такой сферы, где оба дискурса могли бы

найти точки соприкосновения, он обращается к феноменологии социальной реальности, делая акцент «на формировании социальной связи в рамках отношений взаимодействия и идентичности, созданной на этой основе» [14, с. 183] и перенося дискуссию на границу между коллективной памятью и историей. По мнению философа, именно история может предложить «схемы опосредования между крайними полюсами индивидуальной и коллективной памяти» [14, с. 184]. Рикёр делает предположение о возможном существовании «между двумя полюсами – индивидуальной и коллективной памятью – промежуточного плана референции, где конкретно осуществляется взаимодействие между живой памятью индивидуальных личностей и публичной памятью сообществ, к которым мы принадлежим», а именно плана динамических отношений с близкими, располагающимися на разных дистанциях между «я» и другими. В этой коммуникации и обнаруживается соотношение индивидуальной и коллективной памяти.

Речь, таким образом, идет о распространенном в социальных науках представлении об обществе как системе или сети коммуникаций и о том, что прошлое конструируется в коммуникации [15]. Очень точно эту мысль выразил Серж Московичи: «...Представления – это не столько продукты ума, имеющие социальные последствия, сколько социальные продукты, созданные умом и становящиеся, стало быть, реальными... Проникая во все взаимодействия и социальные круги, они [представления] становятся генетическим кодом... Все происходит так, как будто находящаяся в обращении ментальная масса формирует ценности, поведение, языки, личные качества и собирает их в единое целое, каждая ячейка которого поддерживает и дополняет другую... В итоге для меня приобретает смысл образ общества, состоящего из двух подразделений – одно охвачено сетями, которые, соединяя индивидов, постоянно создаются и разрушаются ими; второе принадлежит представлениям, которые индивиды разделяют, формируя тем самым свою общую реальность» [16, с. 359].

Дэвид Лоуэнталь, рассуждая о том, что прошлое существует в памяти каждого индивида, подчеркивает: «События и опыт прошлого предшествуют нашей жизни, однако прочитанные, услышанные и повторенные вновь, они становятся также частью наших собственных воспоминаний» [17, с. 296]. «Большинство вещей, окружающих молодых, как и большая часть той истории, которую они изучают, были в этом мире задолго до их появления на свет. По мере того, как молодые люди взрослеют, все более значительная часть нашего собственного прошлого становится историей. И наши становящиеся все более длинными воспоминания все чаще начинают направлять нас при постижении истории, включая сюда и часть той истории, которая относится ко времени до нашего появления на свет» [17, с. 399–400].

Со временем сложились представительные школы исследователей социальной и культурной памяти, а число публикаций, посвященных этим проблемам, и сейчас неуклонно растет, причем разнообразный материал многочисленных исследований красноречиво свидетельствует о самой тесной связи восприятия исторических событий, самого образа прошлого и отношения к нему с явлениями социальными (в широком смысле этого слова).

В России мемориально-исторические исследования также приобретают все большую популярность. Вместе с тем все ярче проявляются разногласия и противоречия вокруг базовых понятий памяти. Некоторые современные исследователи практически отождествляют историческое сознание и историческую память, в то время как другие подчеркивают, что коллективная память сама является выражением исторического сознания и основой для формирования социально-групповой идентичности [18]. А третьи вообще считают понятие коллективной памяти научно несостоятельным, отмечая, что при использовании этого понятия постоянно воспроизводится «антропоморфизация коллективного субъекта».

На это можно возразить, что подобная же «антропоморфизация» не мешает исследователям характеризовать социальную память как «накопленную в ходе социально-исторического развития информацию, зафиксированную в результатах практической и познавательной деятельности, передаваемую из поколения в поколение с помощью социально-культурных средств и являющуюся основой индивидуального и общественного познания на каждом конкретном этапе исторического развития» [19, с. 100]. Сама же память понимается как «способность когнитивной системы живых существ кодировать и сохранять информацию при участии, как правило, высших когнитивных процессов» [20, с. 627].

Тем не менее поскольку большинство специалистов понимают под исторической памятью совокупность представлений о социальном прошлом (как на массовом, так и на индивидуальном уровне), постольку, как утверждают критики, в этом случае массовое знание, или обыденные представления о прошлом, и есть *содержание* исторической памяти, а потому новый концепт можно считать по меньшей мере излишним, а по большому счету насквозь идеологизированным и потому вредным [1].

Критики обосновывают свою позицию разными соображениями. Одно из них состоит в том, что исследователи исторической памяти вовлекаются в процесс *производства* самой памяти, а в результате происходит стирание граней между массовыми представлениями и профессиональным историческим знанием. В связи с этим в интересах более последовательного их размежевания предлагается оперировать понятием коллективных представлений о прошлом, разработанным в рамках социальной психологии, культурной антропологии и социологии знания, а концепт «историческая память» главным образом связывается с понятием «политика памяти», с анализом роли политического заказа в формировании и закреплении конкретных знаний о прошлом для обеспечения определенных социально-политических задач или же трактуется как *контр-история* – в первую очередь прошлое угнетенных классов, национальных меньшинств, а также притесняемых профессиональных групп и маргинальных слоев. Таким образом, историческая память рассматривается главным образом как политический проект.

Развернутая критика понятия исторической памяти и теории травмированной коллективной памяти была представлена в работе А.М. Руткевича «Психологический анализ и доктрина “исторической памяти”» [21]. Объявив эту теорию явно ложной, автор пишет: «Чтобы имелся коллективный травматический опыт, требуется коллективная психика (чтобы получить рагу из зайца, нужен заяц), а это

вступает в противоречие со всем тем, что говорят сегодняшние науки о человеке. Разумеется, сходный опыт множества людей оставляет примерно одинаковый “след”... но речь идет не о коллективной душе. Опыт может быть тем же самым, но осмысление этого опыта, интеграция его в те или иные объяснительные схемы может происходить по-разному» [21, с. 23]. А.М. Руткевич ссылается на концепцию социальной памяти британского психолога Ф. Бартлетта. Речь у Ф. Бартлетта идет о том, что сам материал воспоминаний и их форма зависят от групповых интересов, ценностей, от социального контроля группы над индивидом, а потому индивидуальная манера вспоминать имеет сходство с тем, как это делают представители того же общества, класса или группы, у которых могут быть свои «места памяти» (монументы, гимны, памятные даты, юбилеи основоположников и т. п.), однако, подчеркивает А.М. Руткевич, «всякий раз речь должна идти не о “коллективной памяти”, а о средствах воздействия одних людей на других, о традиции в своем первоначальном значении “передачи” опыта, знаний и навыков. Память же в любом случае имеется только у индивидов» [21, с. 24; 22, с. 243–244].

И.М. Савельева и А.В. Полетаев точно сформулировали два ключевых вопроса, фиксирующих теоретико-методологические трудности современных историко-мемориальных штудий. Это, во-первых, вопрос о том, формируется ли коллективная память в результате объединения в стереотипные образы различных вариантов индивидуальных представлений о прошлом или же «априорная “коллективная память”, которой уже обладает общество, определяет содержание и модификацию индивидуальной памяти о прошлом». И другой вопрос: «правомерно ли экстраполировать механизмы индивидуальной памяти на социальную или, наоборот, представлять индивидуальную память о социальном прошлом как производную от коллективной?» [1, с. 189].

По второму вопросу совершенно недвусмысленно выразил свою позицию Ю.М. Лотман: «Подобно тому, как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание, обнаруживая потребность фиксировать нечто общее для всего коллектива, создает механизмы коллективной памяти» [23, с. 344–345]. Коллективная память опирается на социальный контекст. О том или ином событии помнят только тогда, когда оно размещается в концептуальных структурах, определенных сообществом. А недавно лингвист Н.Г. Брагина в книге «Память в языке и культуре», где материалом для анализа служат фразеологизмы, устойчивые метафорические словосочетания и клишированные фразы из произведений русской литературы XIX – XX вв. и современной публицистики, представляет память как самоорганизующуюся и самонастраивающуюся систему функционирования фрагментов личного и социального прошлого [13, с. 159].

В главе «Память и социум. Механизмы культурной памяти» [13, с. 227–255] Н.Г. Брагина справедливо отмечает, что «введение памяти в социальный контекст способствовало появлению нового метафорического значения слова» и, переводя методологию и метаязык историков и философов памяти на язык лингвистики, проводит аналогию исследования разных типов коллективной памяти с «лингвистическим анализом внутренней формы языковых единиц, их этимологии, процессов метафоризации, реконструкции образного основания

фразеологизмов» [13, с. 237]. Изучая формы и способы употребления концепта «память» в разных типах дискурса, Н.Г. Брагина различает *личную* и *коллективную* (как не являющуюся личной) память, а также *коллективную* (как относящуюся к разным социальным группам) и *общественную* память (соотносимую с *народной памятью* и связанную в первую очередь с коммеморативными практиками) [13, с. 237]. Таким образом, понятие коллективной памяти употребляется в двух различных значениях.

Что касается ответа на первый вопрос, то он не может быть однозначным. Прошлое условно делится на два потока: уникальное прошлое Я (биографическое прошлое) и прошлое Мы (историческое прошлое группы). С другой стороны, современной гуманитарной науке свойственно внимание к культуре как к контексту, способу и результату человеческой жизнедеятельности (по принципу «нет человека вне культуры и культуры вне деятельности»). Российский психолог В.В. Нуркова разработала оригинальную концепцию автобиографической памяти, системно представляющую взаимосвязь ее структурно-функциональных характеристик с закономерностями развития и регуляции, выбрав методологию исследования, которая опирается на культурно-исторический подход к изучению индивидуальной памяти, и в связи с этим уделяет особое внимание репрезентации и актуализации социально-исторического прошлого в индивидуальных воспоминаниях [24–27].

В.В. Нуркова исследовала, как самосознание личности приобретает историческое измерение в соотношении с общезначимыми событиями, описала роль и функционирование исторического компонента в индивидуальной автобиографической памяти, которая укоренена в культурных формах поведения, разделяемых людьми и опосредованных специфическими символическими системами и практиками, и представляет собой сплав социокультурных и индивидуально-личностных смыслов. Были сделаны важные выводы о функционировании исторических воспоминаний в структуре автобиографической памяти, в частности о наличии в ней присвоенного опыта предшествующих поколений, а также о том, что «механизм перехода от обладания семантическим историческим знанием к активному формированию исторической памяти в статусе живого опыта заключается в создании условий для деятельностного присвоения исторического знания» [24, с. 33].

В этой связи исследовательница выделила четыре качественно различные психологические позиции носителя исторической памяти по отношению к тому или иному историческому событию: Участник, Очевидец, Современник, Наследник [24, с. 32]. Выдвинутая и проработанная В.В. Нурковой гипотеза о качественно различных психологических позициях субъекта по отношению к тому или иному историческому событию способна обогатить историческое исследование в нескольких направлениях. Во-первых, с учетом выделенных моделей могут быть расширены возможности источниковедческого анализа разнообразных и зачастую фрагментарных автобиографических нарративов, жанровая типология которых не исчерпывается полномасштабными автобиографическими литературными памятниками. Во-вторых, выявленные автором различные механизмы включения исторически значимых событий в индивидуальную историческую память и их переживания как фактов личной биографии позволяют яснее представить

возможные критерии достоверности исторических сведений и роль исторического контекста в используемых историками разноуровневых текстах автобиографического характера: от так называемых модельных (или канонических) до вполне рядовых. Наконец, чрезвычайно важными для собственно историко-мемориальных и историографических исследований представляются проведенные эксперименты и развернутые наблюдения В.В. Нурковой относительно особенностей переживания исторических событий отдаленного и недавнего прошлого с позиции Наследника, имеющие равную ценность с точки зрения изучения как индивидуальной, так и коллективной (социальной) исторической памяти.

Наиболее интересный подход к проблеме можно найти в работах А.И. Макарова, который специально исследовал феномен надындивидуальной памяти и историю его концептуализации [28]. Критикуя индивидуалистический психологический подход к объяснению всех процессов сохранения информации о данных прошлого опыта и трансляции этой информации во времени, Макаров видит его недостаток в том, что из поля зрения учёных выпал феномен традиции. Ограниченность такого подхода стала очевидной уже в начале XX в., когда отчетливо обнаружили себя социально-психологические структуры, имеющие коллективное измерение, и возникла необходимость обратить внимание исследователей на трансперсональное, или надындивидуальное измерение памяти.

В поисках такого способа осмысления феномена памяти, который может дать основу для междисциплинарного синтеза, А.И. Макаров счел предпочтительным использовать именно термин «надындивидуальная память», поскольку он обладает более широким объемом, чем понятие «культурная память» или «коллективная память»: в его содержании «объединяются социальный, культурный и историко-генетический аспекты внешнего контроля над сознанием индивида» [28, с. 9]. Это понятие к тому же прямо указывает на дихотомию индивидуальное/надындивидуальное, которая является центральной для концептуализации проблемы памяти. Следуя концепциям М.М. Бахтина и Ю.М. Лотмана, А.И. Макаров пишет: «...Память личности человека шире его индивидуальной памяти. Сознание и память индивида не находятся в изоляции от знаний, которыми обладают или когда-то обладали другие люди. Благодаря общению между людьми и традиции как коммуникации между поколениями, знания способны накапливаться и храниться. Это – бесценный запас всеобщего опыта. Рождаясь, входя в общение с Другими, погружаясь в язык, человек становится проводником знания (образов, понятий, схематизмов мышления), накопленного его референтной группой... Если же допустить, что человеческие сообщества тоже способны вступать в обмен знаниями с другими группами, то групповая память вливается в некую общегрупповую надындивидуальную память» [28, с. 10].

Речь идет о социальной обусловленности механизмов восприятия и осмысления действительности, что и придает сознанию и памяти надындивидуальное измерение. Сам же феномен социальности в контексте надындивидуальной памяти неразрывно связан, по Макарову, с коммуникативной функцией культуры [28, с. 25], в символической среде которой происходит передача информации и благодаря языку возникает «поле единого, общепонятного и поэтому передаваемого от поколения к поколению опыта» [28, с. 40]. Надындивидуальная память, выполняя социально-интегративную функцию, «выступает обязательным

условием конституирования семиотической реальности... символами синхронных (между современниками) и диахронных (между предками и потомками) связей между людьми» [28, с. 44].

А.И. Макаров справедливо подчеркивает, что знание о надындивидуальном измерении памяти становится всё более и более значимым для человечества, поскольку увеличение искусственного слоя окружающей человека среды привело к тому, что память всё больше стала зависеть от культуры, а не от природы. Напомним, кстати, что объясняя современный интерес к памяти, Ян Ассман выделял в качестве одного из факторов появление искусственной памяти – новых электронных средств внешнего хранения информации [3, с. 11].

Таким образом, конфликт между двумя основными типами концептуализации феномена надындивидуальной памяти (либо как пространства общего социального опыта, имеющего имманентно-трансцендентную природу, либо как конструкта индивидуального сознания, порождаемого прагматическими потребностями той референтной группы, к которой принадлежит индивид) переводится в комбинацию двух взаимодополнительных тенденций, отражающих диалектические моменты процесса социализации личности: «тенденции на *интериоризацию* коллективной памяти индивидуальным сознанием и тенденции на *экстериоризацию* индивидуальной памяти в обществе» [28, с. 188]. Эта диалектика резонирует с рассмотренным выше «негативным заключением» П. Рикёра относительно феноменологии индивидуальной памяти и социологии коллективной памяти, соответственно базирующихся только на одном из противоположных тезисов, и с его предложением исследовать возможность взаимодополнительности этих «антагонистических» подходов.

Показательно, что все представленные концептуализации памяти, ориентированные на преодоление дихотомии индивидуального и надындивидуального (коллективного, социального), видят путь к синтезу именно в истории.

Summary

L.P. Repina. The Phenomenon of Memory in Contemporary Humanitarian Knowledge.

The article compares various interpretations of the phenomenon of memory developed in 20th-century humanitarian knowledge with the most interesting new elaborations of Russian scholars in philosophy, psychology, linguistics, and cultural studies aimed to overcome the dichotomy of individual and super-individual memory.

Key words: memory, individual, super-individual, synthesis.

Литература

1. Савельева И.М., Полетаев А.В. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого: Сб. ст. / Ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: ГУ ВШЭ, 2005. – С. 170–220.
2. Гизи П. История в роли памяти? // Диалог со временем. – 2005. – Вып. 14. – С. 106–120.
3. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности. – М.: Яз. славян. культуры, 2004. – 363 с.
4. Halbwachs M. La mémoire collective. – Paris: PUF, 1950.

5. *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. – Paris: Alcan, 1952.
6. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. – М.: Нов. изд-во, 2007. – 346 с.
7. *Warburg A.M.* Ausgewählte Schriften und Würdigungen. – Baden-Baden: Verlag V. Koerner, 1980. – 619 S.
8. *Васильев А.Г.* Философия культуры и теория социальной памяти Аби Варбурга // Научные труды МПГУ. Сер. Соц.-ист. науки. – М.: Прометей, 2005. – С. 708–717.
9. *Эксле О.Г.* Культурная память под воздействием историзма // Одиссей. Человек в истории. 2001. – М.: Наука, 2001. – С. 176–198.
10. *Хаттон П.* История как искусство памяти. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 424 с.
11. *Мегилл А.* Историческая эпистемология. – М.: Канон+, 2007. – 480 с.
12. *Nora P.* (dir.) Les lieux de mémoire. 3 tomes. – Paris: Gallimard, 1984–1992.
13. *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. – М.: Яз. славян. культур, 2007. – 520 с.
14. *Рикёр П.* Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманит. лит., 2004. – 728 с.
15. *Филиппов А.Ф.* Конструирование прошлого в контексте коммуникации: теоретическая логика социологического подхода // Феномен прошлого: Сб. ст. / Ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: ГУ ВШЭ, 2005. – С. 96–120.
16. *Московичи С.* Машина, творящая богов. – М.: Центр психол. и психотерапии, 1998. – 560 с.
17. *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 624 с.
18. *Репина Л.П.* Историческая память и современная историография // Новая и Новейшая история. – 2004. – № 5. – С. 33–45.
19. *Ребане Я.К.* Принцип социальной памяти // Филос. науки. – 1977. – № 5. – С. 94–104.
20. *Философия. Энцикл. словарь / Под ред. А.А. Ивина.* – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
21. *Руткевич А.М.* Психоанализ и доктрина «исторической памяти». – М.: ГУ ВШЭ, 2004. – 33 с.
22. *Руткевич А.М.* Психоанализ, история, травмированная «память» // Феномен прошлого: Сб. ст. / Отв. ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: ГУ ВШЭ, 2005. – С. 221–250.
23. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Яз. рус. культуры, 1996. – 464 с.
24. *Нуркова В.В.* Культурно-исторический подход к автобиографической памяти: Автореф. дис. ... д-ра психол. наук. – М.: МГУ, 2009. – 50 с.
25. *Нуркова В.В.* Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности. – М.: УРАО, 2000. – 320 с.
26. *Нуркова В.В.* Роль автобиографической памяти в структуре идентичности личности // Мир психологии. – 2004. – № 2. – С. 77–87.
27. *Нуркова В.В.* Анализ феноменов автобиографической памяти с позиций культурно-исторического подхода // Культ.-ист. психол. – 2008. – № 1. – С. 17–25.
28. *Макаров А.И.* Феномен надындивидуальной памяти (образы – концепты – рефлексия). – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. – 216 с.

Поступила в редакцию
24.12.10

Репина Лорина Петровна – доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром интеллектуальной истории, заместитель директора Института всеобщей истории РАН, г. Москва.

E-mail: lorinarepina@yandex.ru