

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Запропонована стаття старшого викладача кафедри філософії ДонНТУ Т.Е.Рагозіної є спробою реконструкції «концептуальних рамок» поняття «культурна пам'ять», розкриття його предметного змісту з допомогою з'всування його «онтологічного статусу», а також через його співвідношення з поняттям «ідентичність». Автор осмислює проблему культурної пам'яті шляхом зображення протиріччя, що внутрішньо належить їй – парадокса культурної пам'яті, який проявляє себе у вигляді тенденції до автономності (відірваності) буття минулого, сьогодення і майбутнього і, як наслідок, робить актуальною проблему єдності людської історії і усвідомлення суспільством неперервності свого буття.

На рубеже ХХ-ХХІ столетий человечество вступило в эпоху динамичных культурно-исторических изменений, затронувших не только систему культурных ценностей и механизмы культурных трансформаций, но и - как следствие - способы адаптации человека в стремительно меняющемся социокультурном пространстве, обострив его и без того мучительный поиск постоянно ускользающей идентичности. Стремительность, с какой происходят изменения в содержании и облике отдельных современных обществ, а также ускорение темпов развития всего человечества просто не могли не сделать предметом философской рефлексии проблему культурной памяти как механизма отбора, кодирования, сохранения и передачи культурно-исторического опыта.

В этой связи хотелось бы привести весьма тонкое и глубокое размышление Пьера Нора относительно причин инициирования всплеска публикаций и дебатов, посвященных различным аспектам коллективной памяти: «Мировое господство памяти возникает, мне кажется, на стыке двух крупных исторических явлений, характерных для современной эпохи. Первый феномен касается времени, второй - общества...

Первый феномен связан с тем, что сейчас принято называть «ускорением истории». Эта формула, предложенная Даниэлем Галеви, означает, что наиболее постоянны и устойчивы теперь не постоянство и устойчивость, а изменение. Причем изменение все более быстрое, ускоренное выталкивание во все быстрее удаляющееся прошлое. Нужно осознать, что означает этот переворот для организации памяти. Он имеет первостепенное значение. Этот переворот разрушил единство исторического времени, красивую прямую линию, соединявшую прошлое с настоящим и будущим» [1].

Сразу заметим, что если полная неизменность и постоянство делают память вообще излишней, то *чрезвычайный динамизм* хода истории хотя и актуализирует функции культурной памяти, тем не менее, приводит к тому, что её собственная динамика, в частности – динамика обновления социокультурных механизмов отбора, кодирования и сохранения информации, не поспевает за динамикой исторического процесса, в результате чего культурная память может «пробуксовывать», приводя к весьма драматичным последствиям.

Поясним, что мы имеем здесь в виду. Указанная тенденция «ускорения истории» рождает ряд таких драматических последствий, суть которых мы попытаемся обобщенно сформулировать в виде *парадокса культурной памяти человечества*. С одной стороны, будущее сегодня - как это было всегда и раньше - есть прежде всего то, что удастся *сохранить в настоящем и передать потомкам*. В этом, собственно, и заключается одна из главных функций и предназначение культурной памяти. (Во избежание упрощенного толкования, ведущего к искаженному пониманию существа дела, это совершенно очевидное положение требует, однако, определенных уточнений. В этой связи уместно вспомнить предостережение Ю. Лотмана относительно того, что «...память культуры не следует представлять себе как некоторый склад, в который сложены сообщения, неизменные в своей сущности и всегда равнозначные сами себе. В этом отношении, выражение «хранить информацию» может своим метафоризмом вводить в заблуждение. Память не склад информации, а механизм ее регенерирования [2, 617-618]). Благодаря этому мы можем говорить, а в отдельных случаях даже достаточно уверенно и определенно, о неких *«контурах грядущего»* как о чем-то вполне прогнозируемом и представимом, как о некоей ближайшей *цели и перспективе*, сообщая тем самым ходу истории *телеологический характер*, ибо эти *«контуры»* суть не что иное, как фрагменты сохраненного культурной памятью настоящего, и в силу этого они уже заранее, до наступления всякого будущего, известны нам.

С другой стороны, ускорение темпов развития человеческого общества все больше и больше делает будущее чем-то *принципиально непредставимым*, неопределенным и непрогнозируемым, ибо все чаще и чаще *будущее*, не успев толком оформиться в качестве *«телеологических контуров»*, уже оказывается стремительно и, что особенно характерно, *стихийно проживаемым настоящим*, стремглав уносящимся в *прошлое*. Драматизм и парадоксальность отношений между настоящим, будущим и прошлым, будучи взяты в своем предельном виде, мы можем уподобить стремглав разбегающимся галактикам, которые, отталкиваясь, несутся в разные стороны все дальше и дальше, удаляясь друг от друга все быстрее и быстрее, пока не затеряются в бесконечности Вселенной, окончательно перейдя в автономное друг по отношению к другу существование.

Все это можно было бы считать лишь поэтическим образом или метафорой, придуманной нами для оживления текста, если бы не одно обстоятельство, а именно: различные аспекты феномена «разорванности исторического времени» с использованием тех или иных образных сравнений не впервые фиксируются в научной литературе самыми разными авторами: «...«ускорение истории», - ностальгически констатирует Пьер Нора, - не только делает непредставимым будущее, оно симметрично отодвигает и прошлое - мы от него отрезаны. Теперь оно, по знаменитой формуле английского историка и демографа, "мир, который мы потеряли" ("The world we have lost")» [1].

Таким образом, *парадокс культурной памяти*, обнаруживающий себя в «ускорении истории» и, как следствие, в тенденции к автономности (оторванности) бытия прошлого, настоящего и будущего, обнажает серьезнейшую проблему ближайшего развития человечества, ставшую, по терминологии Маркса, *«практически-истинной»* уже на рубеже ХХ-ХХІ веков: осознание необходимости реконструкции и восстановления той самой «красивой прямой линии», того, казалось бы,

полностью разрушенного *единства исторического времени*, которое есть не просто связующая нить между прошлым, настоящим и будущим, а по самой своей сути есть нечто большее, ибо оно - *постоянное условие сохранения человечеством самого себя, своей собственной идентичности, условие осознания обществом непрерывности своего бытия*, которое поэтому никогда, на наш взгляд, не может быть полностью утрачено, без того чтобы не перестала существовать история рода человеческого.

И в самом деле, человеческое общество в целом и история культуры «...развиваются, - утверждает Ю. Лотман, - скорее, по законам, напоминающим *законы памяти*, при которых прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение, с тем чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе» [2, 615]. И далее: «Являясь одной из форм коллективной памяти, - продолжает развивать ту же мысль ученый, - культура, будучи сама подчинена законам времени, одновременно располагает механизмами, противостоящими времени и его движению» [2, 616]. Поэтому другой стороной вопроса о единстве исторического времени с неизбежностью становится «...рассмотрение кодов культуры, специально ориентированных на реконструкцию прошлого и сохранение осознания коллективом непрерывности своего бытия» [2, 621].

Как видим, будучи трансформирована в плоскость конкретных направлений исследования и задач, стоящих перед современным научным познанием вообще и перед философией – в частности (прежде всего, как проблема *единства и дискретности человеческой истории и как осознание человечеством непрерывности своего бытия*), обрисованная нами выше проблема культурной памяти может быть представлена следующим образом: с одной стороны, нависшая над будущим «абсолютная неопределенность и непредставимость», с другой – «утраченность и потерянности» прошлого ставят перед настоящим не столько задачу совершенствования технических средств хранения информации, сколько диктуют необходимость осмысления (и/или обновления?) существующих *социокультурных кодов - т.е. механизмов отбора, кодирования, трансляции и последующего декодирования исторического опыта разных поколений людей*, что (взятое вместе с техническими возможностями сохранения информации) только и сможет противостоять времени и его движению.

Несомненно, в рамках очерченного нами теоретико-познавательного контекста его системообразующим смысловым ядром, в силовом поле которого вращается остальная мнемоническая проблематика, становится само понятие «культурная память», *экспликация предметного содержания которого как раз и является основной целью настоящей статьи* и по поводу которого мы хотели бы вести дальнейший разговор. Причем, тот факт, что содержательный объем понятия культурной памяти может варьироваться у разных авторов, - это мы рассматриваем как вполне нормальное и даже ординарное явление. Поэтому нас будут интересовать не столько детали тех или иных различий, сколько «концептуальные рамки» этого понятия, выстроить или хотя бы обозначить которые в данной статье представляется нам задачей куда более интересной и продуктивной, нежели описание различий в подходах, представленных разными авторами.

Здесь нам как нельзя более кстати будет сослаться на авторитетное мнение Поля Рикёра относительно упомянутых выше «концептуальных рамок» философских понятий, а точнее – относительно специфических трудностей работы с философскими понятиями: «Крайне трудно, - восклицает он, - восстановить концептуальные рамки многих понятий, смысл которых на первый взгляд кажется вполне определенным» [3, 10]. И дело не только в том, что одни и те же понятия имеют весьма специфическое значение в различных философских учениях – это все тоже вполне обычно и объяснимо. Куда более значимым выглядит другой момент, на который обращает внимание П.Рикёр, а именно: «...философия не изобретала слов, она заимствовала их из литературного языка. Значительная часть слов, используемых в философских текстах, уже употреблялась и в обычной речи. В философии эти слова приобретают специфическое значение. ... Обыденные слова становятся философскими терминами, когда с их помощью авторы выражают философские проблемы» [3, 10].

Вот она, ключевая фраза: *превращение обычных слов в философские понятия* происходит только в одном-единственном случае – когда эти слова *выражают философские проблемы!* А это далеко не всегда совпадает с тем *значением*, которым тот или иной автор наделяет их в своей дефиниции. Потому-то в большинстве случаев так называемый «обзор точек зрения» и превращается в занятие неблагодарное и малопродуктивное. Поэтому критерием, которому мы следовали в данной статье до сих пор и которому постараемся следовать впредь в нашем анализе понятия «культурная память», всякий раз будет поиск ответа на вопрос: способствует ли содержание, заключенное автором в двух обыденных словах «культура» и «память», их превращению в *философское понятие*; если да, то *какие именно философские проблемы* выражает это словосочетание?

Несложно догадаться, что в содержательном плане ключевым моментом избранного нами критерия, через призму которого мы будем оценивать значимость анализируемых взглядов и позиций, нам будет служить то, насколько в них выражена или хотя бы затронута сформулированная уже нами выше проблема в том виде, как мы ее понимаем, а именно: с одной стороны, это – проблема *единства и дискретности человеческой истории*, с другой – проблема *осознания обществом непрерывности своего бытия, проблема его идентичности*. Именно этот критерий и был положен нами в основу при выборе наиболее фундаментальной и разработанной на сегодняшний день концепции культурной памяти, представленной в работе известного немецкого культуролога и философа Яна Ассмана «Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» [4].

Предваряя анализ понятия культурной памяти в концепции Я.Ассмана, приведем небольшую справку, которая имеет непосредственное отношение к рассматриваемой проблеме и которая кажется нам небезынтересной. В социально-философской и культурологической мысли понятие "культурная память" (как и концепт "историческая память" - в историографии) было актуализировано сравнительно недавно - в 1980-90-е годы. Причем, помимо объективных предпосылок (в виде рассмотренного нами выше фактора «ускорения истории»), послуживших основанием рождения исследовательского интереса к разработке культурной памяти, этот интерес, как нам кажется, был существенным образом стимулирован также и субъективными, внутринаучными обстоятельствами, из которых, по меньшей мере, мы можем выделить два.

Так называемое «второе рождение» для философской общественности работ Мориса Хальбвакса, посвященных проблематике *коллективной памяти* и, кстати, послуживших одним из идейных источников концепции культурной памяти Яна Ассмана. Это – первое обстоятельство. Второе обстоятельство, обращающее на себя наше внимание, это то, что примерно с этим же периодом связан и небывалый всплеск популярности в междисциплинарном дискурсе исследований, посвященных различным аспектам *проблемы идентичности*: «Начиная с 80-х годов поток сочинений, выносящих в заголовок слово "идентичность", становится практически необозримым. "Идентичность" становится составной частью своего рода жаргона, бессознательное употребление которого превращается в норму и научной публицистики, и политической журналистики» [6, 86].

Лишь на первый взгляд может показаться, что эти два ряда параллельно разрабатываемых в современных исследованиях тем достаточно автономны и имеют мало точек пересечения. Вряд ли такое совпадение можно считать простой случайностью. Скорее наоборот, с самого начала оно являлось весьма симптоматичным: направленность теоретических поисков, ставивших во главу угла вопрос «Что есть идентичность? Какова ее природа?», заставляла буквально «наткаться» на реально существующую *социокультурную подоплёку идентичности*, в том числе – в виде феномена культурной памяти как формы воскрешения и циркуляции культурного смысла и, стало быть, рано или поздно должна была привести к встрече этих двух понятий в рамках единой теории. Подтверждением справедливости нашего тезиса служит уже упомянутая нами теория культурной памяти Я. Ассмана, где как раз и состоялась встреча указанных понятий.

Не претендуя на то, чтобы в своем исследовании представить всеобъемлющую феноменологию культурной памяти, Ассман пытается дать изображение феномена культурной памяти в тех формах, в которых протекает его реальная жизнь, и описать метаморфозы культурной памяти на примере таких форм ее бытия, как *обряд и канон*, которые он рассматривает на конкретном материале высоких культур древности: Египта, Израиля и Греции.

Мы не последуем так далеко за автором в культурную даль и историческую конкретику, а обратимся к его общетеоретическим выводам и построениям, опираясь на которые, нам теперь предстоит осуществить реконструкцию «концептуальных рамок» ассмановского понятия «культурная память». Термин «реконструкция» в данном случае абсолютно оправдан не только потому, что определения интересующего нас понятия как такового, в виде классической дефиниции у Ассмана попросту нет, но еще и потому, что содержательный объем, значение и статус, которыми он *осознанно* наделяет понятие культурной памяти, и то значение, которое оно приобретает в его концепции *на самом деле*, отнюдь не совпадают.

Вот что он пишет во «Введении» к своему исследованию: «...читатель вправе ожидать здесь разъяснения, что подразумевается под понятием "культурная память", почему это понятие законно и осмысленно, какие явления целесообразнее описывать с его помощью, чем без него, и в чем оно выходит за рамки привычного понятия "традиции"» [4, 18-19]. Однако, разъяснения, которые дает автор, оказываются несколько иного рода, нежели обычная дефиниция. Скорее, это – некоторые предварительные штрихи и зарисовки отдельных свойств и качеств культурной памяти: «Чтобы описать эту динамику и суметь связать ее с историческими изменениями в технике записи..., в средствах и организации хранения, передачи и циркуляции культурного смысла, одним словом, как обобщающее понятие для функциональных рамок, описываемых выражениями "складывание традиции", "обращение к прошлому", "политическая идентичность...", нам и требуется понятие культурной памяти» [4, 23].

Выстраивая свое понимание, Ассман указывает, что понятие «культурная память» подразумевает одно из *внешних измерений* человеческой памяти, которое он пытается противопоставить тому, что ассоциируется с обычной памятью: «Со словом память ассоциируется в первую очередь чисто внутреннее явление, локализованное в мозгу индивида, - феномен, подлежащий ведению физиологии мозга, неврологии, психологии, а не исторической культурологии. Однако содержательное наполнение памяти, организация ее содержаний, сроки, которые в ней может сохраняться то или другое, - все это определяется в очень большой степени не внутренней вместимостью и контролем, а внешними, т.е. социальными и культурными рамками» [4, 19]. Развивая эту мысль, Ассман выделяет четыре области такого внешнего измерения памяти, среди которых «культурная память» является лишь одним:

1) *Миметическая память*. Эта область связана с деятельностью, которой мы обучаемся через подражание. Использование же письменных указаний, инструкций и т.д. – явление относительно позднее и не возобладавшее окончательно, ибо деятельность, замечает автор, не поддается полной кодификации;

2) *Предметная память*. Человек с древнейших времен окружен предметами, в которые вкладывает свои представления о целесообразности, удобстве и красоте, то есть в определенном смысле - себя. Поэтому предметы напоминают ему о нем самом, о его прошлом, о его предках и т.д. Предметный мир, в котором он живет, снабжен показателем времени, который указывает не только на настоящее, но и на различные пласты прошлого;

3) *Коммуникативная память*. Также и язык, и способность коммуницировать с окружающими человек приобретает не изнутри, из самого себя, а только в общении с другими;

4) *Культурная память* как передача смысла. Культурная память образует пространство, в которое более или менее плавно переходят все три вышеназванные области. Когда миметические навыки приобретают статус "обрядов", то есть вдобавок к своему *целевому значению* приобретают еще и *смысловое*, они уже не вмещаются в область миметической, деятельностной памяти. Обряды относятся к сфере культурной памяти, поскольку представляют из себя форму передачи и воскрешения культурного смысла. То же самое можно сказать и о вещах, когда они отсылают не только к *определенной цели*, но и к *определенному смыслу*: памятники, надгробия, храмы, идолы и проч. выходят за рамки предметной памяти, поскольку эксплицируют имплицитный показатель времени и идентичности [4, 19-21].

Насколько это верно и для третьей области, языка и коммуникации, а также какую роль при этом играет *письмо*, – этому Ассман, собственно, и посвящает основное содержание книги, рассматривая *канон* как новую, по сравнению с *обрядом*, форму культурной памяти, как социокультурный код, возникающий на основе письменности.

Мы воспроизвели весь фрагмент достаточно близко к тексту, ибо данный пассаж примечателен в трех отношениях.

Первое: автор, пытаясь провести отличие культурной памяти от индивидуально-психологической способности, говорит о «внешнем измерении» человеческой памяти и тем самым, казалось бы, подводит к пониманию культурной памяти как некоего *объективного процесса* или *образования*, которое локализуется не в мозгу индивида, а, напротив, обладает бытием вне и независимо от сознания индивида. (Чисто марксистская позиция, хотя Ассман почему-то считает, что первым на это действительно указал М. Хальбвакс). *Второе:* культурная память, в отличие от миметической (деятельностной), предметной и коммуникативной, – это то, благодаря чему осуществляется циркуляция *культурного смысла*, его воскрешение, сохранение, передача и т.д. *Третье:* поскольку, согласно Ассману, культурный смысл имплицитно содержит показатель времени и *идентичности* и все это вместе взятое в качестве содержания культурной памяти локализуется вовсе не в мозгу индивида, а циркулирует как некий процесс коммуницирования индивидов, постольку мы вправе предположить в дополнение к *объективному* еще и *надындивидуальный статус* не только культурной памяти, но и идентичности. Так ли это на самом деле?

За дальнейшими разъяснениями снова обратимся к концепции Ассмана. Для характеристики культурной памяти как *формы коллективной памяти* он вводит понятие «помнящая культура», которое автор категорически противопоставляет простому искусству запоминания. Причем, противопоставляет опять-таки на том основании, что «Искусство запоминания обращено к отдельному человеку и снабжает его приемами, помогающими развить память. Речь идет о совершенствовании индивидуальной способности. В случае же "помнящей культуры" речь идет, напротив, о выполнении социального обязательства. Она обращена к группе. Здесь ставится вопрос: "Чего нам забыть нельзя?" Этот вопрос... принадлежит к неперенным атрибутам любой группы. ... когда он определяет идентичность и самопонимание группы, мы можем говорить об "общностях памяти" (П. Нора). Помнящая культура имеет дело с "памятью, создающей общность"» [4, 30].

Итак, «помнящая культура» как коллективная, групповая память – это, согласно Ассману, 1) причина, порождающая идентичность, самопонимание группы, и 2) атрибутивная характеристика группы, коллектива, а, следовательно, по существу своему она *надындивидуальна*, как мы могли бы предположить. Так ли это на самом деле – нам опять предстоит выяснить.

Разъясняя свой взгляд на культурную память, Ассман апеллирует к так называемой *коннективной структуре* общества, решающие изменения в которой автор рассматривает как метаморфозы культурной памяти. «Каждая культура, - пишет он, - образует нечто, что можно назвать ее «коннективной структурой». Она действует соединяющим, связующим образом, причем в двух измерениях - социальном и временном. Как «символический мир смысла» ... она связывает человека с его современниками, образуя общее пространство опыта, ожиданий и деятельности... Но она связывает также вчера и сегодня, формируя и удерживая в живой памяти существенные воспоминания и опыт...» [4, 15]. Этот аспект культуры – культурная память – представленный ее коннективной структурой, создает, согласно Ассману, принадлежность, или идентичность, давая отдельному человеку возможность говорить «мы»: «То, что связывает индивидуумов в такое «мы», - говорит автор, - и есть «коннективная структура» общего знания и представления о себе, которое опирается, во-первых, на подчинение общим правилам и ценностям, во-вторых, на сообща обжитое прошлое» [4, 16]. «Общества, вырабатывая культуру памяти о прошлом, продуцируют собственные воображаемые образы и проносят свою идентичность сквозь смену поколений; и делают они это - что для нас наиболее важно - *совершенно по-разному*. В этой книге рассматривается вопрос, *как общества помнят* и как общества через воспоминания "воображают себя"» [4, 17].

Показательно, что интерес к феномену культурной памяти у Ассмана содержит в себе поиск ответов на следующие вопросы: 1) Как именно осуществляется отбор, кодирование, сохранение и передача исторического опыта человечества с точки зрения значимости его культурного смысла для будущей деятельности? – иными словами, «Как общества помнят себя?» и 2) Что именно они воскрешают из прошлого, а что предают забвению, питая свое воображение и формируя образ самих себя сегодня?

Нетрудно заметить, что если первый ряд вопросов ориентирован на выявление форм и механизмов функционирования культурной памяти, то вторая группа вопросов направлена на выявление и осмысление связи, существующей *между культурной памятью и идентичностью* социальной группы.

Более того, мы уже со всей определенностью можем зафиксировать в качестве важнейшего штриха к «портрету» ассмановского понимания культурной памяти, раскрывающего одно из самых ее существенных свойств, то, что она *порождает, создает, формирует* специфическую общность – *идентичность* помнящей группы, общность представлений о самих себе, основанных на "сообща обжитом прошлом". Однако, эта констатация пока еще не дает нам ответа на вопрос о том, *какого рода* идентичность порождается культурной памятью.

Поэтому, возвращаясь к вопросу о «концептуальных рамках» философских понятий и рикёровскому критерию, позволяющему диагностировать, обыденные ли слова и термины перед нами или философские понятия, а также во избежание недоразумений оговорим сразу, что предметом нашего интереса (причем, не только в случае с концепцией Ассмана) выступает идентичность, взятая в форме *коллективной идентичности*, или, как еще принято обозначать ее иначе - в форме «мы-идентичности». Всё же, что касается «я-идентичности», мы изначально выносим за рамки нашего рассмотрения, оставляя это психологии и прочим дисциплинам, ибо только применительно к коллективной мы-идентичности в полной мере может быть поставлен вопрос в *собственно философском плане*: существует ли коллективная идентичность «сама по себе», вне сознания и того представления о себе, которое складывается у членов социальной группы, то есть - как нечто вполне объективное и реальное или она, будучи результатом рефлексии, существует исключительно в сознании в виде совокупности определенных образов, дающих нам неизвестно откуда взявшееся понимание того «Кто мы такие?» и «Что нам следует делать?»

Далее, если признать, что групповая "мы-идентичность" все-таки может быть отнесена исключительно к сфере сознания, то опять-таки возникает вопрос принципиального значения. В *чьём сознании* локализуется мы-идентичность, *кто* является её носителем: только лишь отдельно взятые участники и лица, осознающие свою социокультурную принадлежность к той или иной группе, или субъектом может выступать также сама группа/коллектив/общество? Но тогда мы вправе говорить уже о неких надындивидуальных формах мы-идентичности!

Иными словами, мы для себя должны ответить на следующие вопросы: 1) каков, так сказать, "онтологический статус" рассматриваемых нами понятий; и 2) можно ли их считать, пользуясь терминологией Марса, "объективными мыслительными формами" или они - всего лишь теоретический конструкт, который следует понимать в духе номиналистической традиции?

На этот счет ассмановская трактовка идентичности (а, равным образом, и культурной памяти) содержит ряд сюрпризов: с одной стороны, автор постоянно говорит о «коллективных», «групповых» формах памяти и идентичности, с другой – откровенно заявляет, что является последователем так называемого "методологического индивидуализма". И, что особенно интересно, Ассман специально оговаривает этот принцип именно для постулирования идентичности как некоей *общности*, хотя и социально обусловленной по своему происхождению и содержанию, но все же замкнутой и циркулирующей в рамках сознания, причем – исключительно в рамках индивидуального сознания: "Коллективная, или мы-идентичность, не существует вне индивидуумов, которые образуют и воплощают это "мы". Оно существует в индивидуальном знании и сознании" [4, 140]. А вот еще не менее красноречивое заявление автора: «Коллективная идентичность есть дело идентификации со стороны отдельных лиц, участвующих в ней. Она не существует "сама по себе", но всегда лишь в той мере, в какой ее признают своей определённые люди» [4, 142].

И уж тем более показателен следующий комментарий Ассмана: «К понятию коллективной идентичности можно отнести упрек, который М.Блок делал в 1925 г. школе Дюркгейма: он говорил, что здесь к понятиям индивидуальной психологии, таким как *representation*, ... *mentalité*, *memoire*, просто добавляют прилагательное «коллективный». Такое словопотребление «удобно, но отдает фикцией». Но в нашем случае и то, что этим понятием обозначается, является в свою очередь фикцией, продуктом социального воображения» [4, 142]. Вот так, ни много и ни мало!

«Фиктивность», «метафоричность», «продукт социального воображения» – эпитеты, с помощью которых Ассман характеризует не только коллективную идентичность, но и коллективную память. Так, излагая теорию коллективной памяти Мориса Хальбвакса, Ассман берет на вооружение его центральный тезис о социальной обусловленности индивидуальной памяти, подчеркивая, что в этом и только в этом смысле выражение "коллективная память" не относится к разряду метафор: «Хотя "обладает" памятью всегда лишь отдельный человек, эта память сформирована коллективом. ... Коллективы не "обладают" памятью, но обуславливают память своих членов» [4, 36]. Что же касается признания *коллектива/группы/общества субъектом памяти*, то в этом случае Ассман расценивает понятие «коллективная память» исключительно как *метафору*, категорически отмежевываясь от позиции самого Хальбвакса: «Хальбвакс пошел еще дальше, объявив коллектив субъектом памяти и воспоминания и создав понятия "групповая память" и "память нации", в которых понятие памяти оборачивается метафорой. Так далеко мы за ним не последуем. Субъектом памяти и воспоминания всегда остается отдельный человек, но он зависим от "рамки", организующих его память» [4, 37].

Какие же последствия касательно «онтологического статуса» и, соответственно, относительно содержательного объема интересующих нас понятий влечет за собой подобная методологическая эклектика?

Совершенно очевидно, что *индивидуально-психологическая по своей сути* трактовка коллективной «мы-идентичности» (что само по себе уже есть противоречие и нонсенс) коренится в аналогичном и столь же противоречивом понимании *природы и статуса культурной памяти*, а именно: последняя хотя и провозглашается формой *коллективной (социальной) памяти*, но поскольку ее носителем мыслится *отдельно взятый индивид*, постольку культурная память тоже обречена на статус *индивидуально-психологической способности* – и только! Иными словами, «концептуальные рамки» понятий культурной памяти и идентичности *в теории* Ассмана, несмотря на все эпитеты относительно их «коллективной формы», оказываются сужены до статуса субъективно-психологической способности индивида, вследствие чего оба феномена оказываются лишены какой бы то ни было *надындивидуальной формы своего существования*. Малейшие же намеки на иной «онтологический статус» культурной памяти и порождаемой ею идентичности рассматриваются в рамках "методологического индивидуализма" как тяжкий грех гипостазирования и реификации.

Такое понимание культурной памяти и идентичности имеет общие корни, уходящие в соответствующее толкование *субъекта исторического процесса в целом* (и, конечно же, в весьма оригинальное понимание «субъектности» *социальной группы как исключительно «метафоры»*).

В связи с этим, обращает на себя внимание то обстоятельство, что Ассман оперирует понятием «группа», но не понятием «общество», задавая тем самым определенный уровень обобщений, который в принципе не дает возможности увидеть и понять историю как объективный естественно-исторический процесс, вследствие чего субъективистски трактуется не только культурная память, но и воссоздаваемое с ее помощью *прошлое как часть истории* тоже понимается как «продукт социального конструирования».

Из чего вытекает такой взгляд на культурную память как на инструмент «конструирования прошлого» социальными группами, причем каждой в соответствии *со своими целями и критериями отбора* того, что именно подлежит воскрешению в качестве истины из прошлого? Взгляд, лишаящий прошлое (как часть исторического процесса) *объективного статуса* и, в общем-то, не допускающий того, что прошлое может врываться в настоящее и определять будущее вовсе не в тех «контурах и параметрах», которые мы по своей воле и желанию ему очертили? На наш взгляд, этот взгляд базируется на двух основаниях. *Первое*: он, несомненно, исходит из признания активной целеполагающей деятельности человека, позволяющей видеть в истории как раз ту ее сторону, которая представлена элементами активности, созидания, социального конструирования (причем, не только прошлого). *Второе*: не признавая в качестве субъекта истории общество (и, тем более, все человечество), состоящее из множества самых различных «социальных групп» с разнонаправленными волями и стремлениями, преследующих самые различные и даже противоположные цели; застревая на уровне «социальной группы» как субъекта истории, этот взгляд не может увидеть историю как *объективный результат совместной деятельности* людей, не входивший ни в чьи первоначальные намерения, ни одной из этих «социальных групп»; как объективный закономерный итог и следствие их *совместного* пресловутого «социального конструирования»! Неудивительно, что этот односторонний взгляд на историю в целом абсолютно зеркально повторяется и при трактовке культурной памяти.

Беря из теории Хальбвакса то, что его устраивает, и, отбрасывая без сколько-нибудь серьезной аргументации то, что его не устраивает, Ассман не понимает, что нельзя стоять на позиции, признающей субъектом памяти отдельного человека, и при этом говорить о «социальной обусловленности» памяти или, что то же самое – о «референциальных рамках» памяти, ибо эти «референциальные рамки» в каждый данный момент общественного развития суть не что иное, как все тот же совместный продукт (итог) деятельности *коллективного субъекта – общества*, состоящего из множества групп и слоев, а вовсе не какой-то одной или пусть даже нескольких социальных групп (тем более что на деле Ассман не признает *никакого (!)* коллективного субъекта: ни в виде общества, ни в виде «группы»!)

«Группа» как субъект исторического процесса задает совершенно иной уровень абстракции и обобщения, нежели «общество»: беря в качестве отправной точки зрения «группу» или «группы», продолжительность существования которых может быть лишь более или менее длительной, но которые не обладают непрерывным бытием, соразмерным человеческой истории, мы делаем в принципе невозможным также и *монистический взгляд на историю*, ибо стержнем *единства исторического процесса* может быть лишь столь же *единый (коллективный) субъект – человеческое общество*.

Очерченная позиция представляется нам малопродуктивной, поскольку закрывает путь к пониманию объективных, надындивидуальных форм и механизмов функционирования культурной памяти, в которых циркулирует жизнь *символического мира смысла* и которые, как известно, несводимы к индивидуально-психологическим параметрам сознания. То же самое справедливо и в отношении идентичности. На наш взгляд, *порождаемая культурной памятью идентичность* предстает, прежде всего, как *характеристика бытия группы* и только во вторую очередь – как *характеристика сознания группы*; иными словами – как объективно существующая *общность, тождественность* членов группы, прочно связывающая их воедино узами социокультурного родства, общностью культурного происхождения (язык, культурные нормы, традиции, ценности и проч.) и становящаяся в силу этого также предметом рефлексии.

Литература

1. Нора Пьер. Всемирное торжество памяти // Р/ж. Неприкосновенный запас № 40-41 (2-3/2005). Статья в Интернете: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=35011401>
2. Лотман Ю.М. Память культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. - СПб: «Искусство-СПБ», 2000. - 704 с.
3. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. - М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. - 728 с.
4. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. / Пер. с нем. М.М.Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с.
5. Хаттон П. История как искусство памяти. – СПб.: "Владимир Даль", 2003. - 423с.
6. Малахов В. Неудобства с идентичностью // Малахов В. "Скромное обаяние расизма" и другие статьи. - М.: Модест Колеров и "Дом интеллектуальной книги", 2001. - 176 с.
7. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. Часть 1. // Р/ж. Неприкосновенный запас №40-41 (2-3/2005). - в Интернете: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=30011360>