

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ В ФИЛОСОФИИ П. РИКЕРА

¹А.А. Құдайбергенова, ²Г.К.Уразалиева

АННОТАЦИЯ

Феномен коллективной памяти исследуется учеными с разных сторон и встречается много противоречий. П. Рикёру удалось представить позицию, которая их устраняет и может быть положена в основу всеобщей концептуализации коллективной памяти. Целью статьи является проведение анализа особенностей концептуализации коллективной памяти в феноменологической антропологии П. Рикёра, позволяющих не только максимально объективно осмыслить категорию коллективной памяти, но и идентифицировать в ней источники искажения прошлого и стратегии преодоления запечатленного в ней негативного опыта. Коллективную память следует понимать с точки зрения того, как память воспроизводит связи между индивидами и сообществами, а не с позиции модели, которая овладевает отдельными людьми или группами. Научная значимость исследования состоит в том, что в нем впервые приводятся аргументы в пользу признания философии П. Рикёра единой концептуальной основой дальнейших исследований, а практическая значимость представлена возможностью использовать результаты при моделировании коллективной памяти новыми сообществами в условиях глобализации и цифровизации. Методология исследования представлена методами анализа научной литературы, диалектической логикой и герменевтикой.

Ключевые слова: Поль Рикёр, концептуализация, коллективная память, нарративная идентичность, интересубъективность.

¹ Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

² Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия

Автор-корреспондент:
А.А. Құдайбергенова,
aray4ik191195@mail.ru

Ссылка на данную статью:
Құдайбергенова А.А.,
Уразалиева Г.К.
Концептуализация коллективной памяти в философии П. Рикера // Адам әлемі. – 2023. – №3 (97). – С. 12-22.

П. Риккер философиясындағы ұжымдық жақтың концептуализациясы

Аңдатпа. Ұжымдық есте сақтау құбылысын ғалымдар әр қырынан зерттеп, көптеген қайшылықтарға кездеседі. П.Рикюр оларды жоққа шығаратын және ұжымдық жақтың жалпы концептуализациясының негізі ретінде пайдалануға болатын позицияны ұсына алды. Мақаланың мақсаты – ұжымдық жады категориясын мүмкіндігінше объективті түсініп қана қоймай, ондағы бұрмалану көздерін анықтауға мүмкіндік бере отырып, П.Рикюрдің феноменологиялық антропологиясындағы ұжымдық жады концептуализациясының ерекшеліктерін талдау. өткен және ондағы жағымсыз тәжірибені жеңу стратегиялары. Ұжымдық жақты жеке тұлғаларды немесе топтарды қабылдайтын модель тұрғысынан емес, жеке адамдар мен қауымдастықтар арасындағы байланыстарды еске түсіру жолымен түсіну керек. Зерттеудің ғылыми маңыздылығы оның бірінші рет П.Рикюр философиясын одан әрі зерттеудің біртұтас тұжырымдамалық негізі ретінде тану пайдасына дәлелдер келтіруінде, ал практикалық маңыздылығы нәтижелерді пайдалану мүмкіндігімен ұсынылған. жаһандану және цифрландыру контекстінде жаңа қауымдастықтар ұжымдық жақты модельдеу кезінде. Зерттеу әдістемесі ғылыми әдебиеттерді талдау, диалектикалық логика және герменевтика әдістерімен ұсынылған.

Түйін сөздер: Пол Рикер, концептуализация, ұжымдық жады, баяндауыш тұлғасы, интересубъективтілік.

Conceptualization of Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricoeur

Abstract. The phenomenon of collective memory is studied by scientists from different angles and meets many contradictions. P. Ricoeur managed to present a position that eliminates them and can be used as the basis for a general conceptualization of collective memory. The purpose of the article is to analyze the features of the conceptualization of collective memory in the phenomenological anthropology of P. Ricoeur, allowing not only to comprehend the category of collective memory as objectively as possible, but also to identify in it the sources of distortion of the past and strategies for overcoming the negative experience imprinted in it. Collective memory should be understood in terms of how memory reproduces connections between individuals and communities, not in terms of a model that takes hold of individuals or groups. The scientific significance of the study lies in the fact that for the first time it provides arguments in favor of recognizing the philosophy of P. Ricoeur as a unified conceptual basis for further research. The practical significance is presented by the opportunity to use the results when modeling collective memory by new communities in the context of globalization and digitalization. The research methodology is presented by methods of scientific literature analysis, dialectical logic and hermeneutics.

Keywords: Paul Ricoeur, Conceptualization, Collective Memory, Narrative Identity, Intersubjectivity.

Введение

В современной научной литературе и политическом дискурсе определение понятия и сущности «коллективной памяти» являются весьма актуальной проблемой, которая рассматривается с разных сторон, однако единого общепринятого определения до сих пор не выработано. На наш взгляд, это обусловлено сложными и неоднозначными онтологическими и эпистемологическими предпосылками. В частности, по мнению ученых Н. Геди и Й. Элам, термин «коллективная память» однозначно определить весьма проблематично в связи с тем, что к нему неверно относят когнитивную функцию посредством абстрактного обобщения [1, с. 30]. Они предлагают использовать понятие «коллективная память» исключительно в качестве метафоры, характеризующей обычаи, традиции, мифы и иное наследие, олицетворяющее «дух» социальной группы, племени, общества или народа (нации). Другие ученые, например, Э. Зерубавель, приводят аргументы о том, что в социальном отношении коллективная память развивается по законам логики, которая не тождественна логике личных воспоминаний [2, с. 97]. Иными словами, в научном сообществе представлено две принципиально противоположные позиции, поэтому сложно найти или сформулировать концепцию, учитывающую одновременно и социальные контексты памяти, и тот факт, что запоминание является действием, которое осуществляется отдельными индивидами. Неоднозначными в

научной литературе остаются и вопросы правильного понимания преемственности и прерывности между индивидуальным носителем опыта и моментом, когда индивид предстает как часть определенного сообщества или, наоборот, оказывается в конфликте с навязанной ему другими лицами идентичностью.

В данной статье актуальная проблематика концептуализации коллективной памяти рассматривается через призму философии французского мыслителя, одного из ведущих (наряду с М. Хайдеггером и Х.-Г. Гадамером) представителей философской герменевтики П. Рикёра. Данный философ разработал концепцию нарративной идентичности, связывающую трансцендентальную модель сознания с пониманием человеческого существования как воплощенного и коллективного. Мы полагаем, что предоставляемые нарративами ресурсы, описанные П. Рикёром, формируют конструктивную и полезную основу для понимания непрерывности и разрывов между временем, действием и идентичностью посредством изучения категории темпоральности действий индивида в сообществе с другими. Память способна временно погружать человека в прошлое, субъективное изложение которого всегда можно соотносить с воспоминаниями о прошлом других людей. Запоминание создает предпосылки для последующих действий и подтверждает действия, которые были выполнены или отложены, тем самым человек получает возможность формировать ощущение самого себя, разделяющего общую жизнедеятельность с другими.

Мы полагаем, что описанная П. Рикёром конституция интересубъективности может разрешить научную проблему концептуализации коллективной памяти. По нашему мнению, правильно понимаемая память в каждом конкретном случае субъективна, поскольку принадлежит отдельному индивиду, она предстает как его диалог с другими людьми в целях совместного осмысления общего прошлого. Важно также обратить внимание на то, что индивиду формируются в течение определенного периода времени посредством интересубъективных ассоциаций, поэтому понятие коллективной памяти следует анализировать с позиции того, каким образом память воспроизводит взаимоотношения между отдельными людьми и сообществами, к которым они принадлежат, а не с позиции некой модели, которая описывает конкретных людей или социальные группы (сообщества). Научная значимость настоящего исследования состоит в том, что в нем впервые приводятся аргументы в пользу признания философии П. Рикёра единой концептуальной основой дальнейших исследований, а практическая значимость представлена возможностью использовать результаты при моделировании коллективной памяти новыми сообществами в условиях глобализации и цифровизации. Материалы исследования включают в себя философские труды П. Рикёра и других ученых, которые изучали проблематику коллективной памяти. Методология исследования опирается на методы анализа научной литературы, диалектическую логику и герменевтику.

Методология

При написании научной статьи автор использовал общенаучные методы, так как они лежат в основе центральной теории, задающей рамки научному исследованию, в том числе и направление исследовательского поиска. Уклон был сделан в методы теоретического исследования. Из методов теоретического исследования выделяются диалектический и герменевтический методы.

Основная часть

Проблематика коллективной памяти изучалась в многочисленных трудах ученых. В частности, социологическое исследование

провел Дж. Олик, который выявил проблемы, материализующиеся в коллективной памяти. Он пришел к выводу, что существует два разных подхода к пониманию социальных измерений памяти. Первый рассматривает культуру как субъективную категорию значений, содержащихся в умах людей. В соответствии со вторым подходом культура анализируется как комплекс образцов общедоступных символов, объективированных в обществе [3, с. 20]. Иными словами, сторонники первого подхода опираются на индивидуалистические принципы и воспринимают коллективную память как совокупность индивидуальных воспоминаний. Сторонники второго подхода коллективную память считают коллективные представления, которые по своим принципам и правилам формирования отличаются от индивидуальных. Это означает, что коллективная память предстает комплексом способов, посредством которых образы, практики, политическая риторика и объекты (например, памятники и мемориалы) формируют все то, что следует помнить. Дж. Олик полагает, что эти две позиции принадлежат принципиально разным онтологическим порядкам и требуют применения разных эпистемологических и методологических стратегий [3]. Однако философ П. Рикёр пришел к выводу о том, что эти две позиции в целом не противоречат друг другу, но принадлежат разным дискурсам, которые существенно отдалились друг от друга [4, с. 95]. Полемика по данному вопросу сохраняется, препятствуя появлению новых способов временного проецирования совместной жизнедеятельности индивидов в обществе. Однако, как нам представляется, именно философию П. Рикёра следует сделать основой общей концептуализации коллективной памяти. Для того, чтобы понять, каким образом критическая герменевтика П. Рикёра предлагает анализировать формирование и поддержание памяти как неотъемлемого компонента социального измерения человеческого опыта, полезно изучить предпосылки и значения каждой из двух представленных выше позиций.

П. Рикёр описывает подход, сконцентрированный на переживании памяти как «традиции внутреннего мира», уходящей корнями в Исповедь Августина, проходящей через описание личности Дж. Локком и завершающейся лекциями Э. Гуссерля о конституции внутреннего сознания вре-

мени [4, с. 96-119]. Данная традиция опирается на три главных утверждения:

1) воспоминания индивида о событии – это только его собственные воспоминания. Действительно, воспоминания не могут передаваться от одного человека к другому, не теряя при этом своего первоначального значения. Даже если люди имеют воспоминания об одном и том же событии, их восприятие и оценки данного события всегда различаются;

2) память помогает сохранять личность во времени. Запоминание события обеспечивает связь между событием в прошлом и настоящим контекстом запоминания, поддерживая тем самым непрерывность во времени между тем, что вспоминается, и самим актом запоминания;

3) память помогает человеку ориентироваться во времени. Исключительно память позволяет пережить прошлое.

Данные утверждения позволяют заключить, что коллективная память является не чем иным, как комплексом индивидуальных воспоминаний. В связи с этим А. Функенштейн указывает на то, что сознание и память свойственны только человеку, который действует, осознает и помнит. Он пишет, что народ, например, не может есть или танцевать, говорить или помнить. Воспоминание представляет собой мысленный акт, поэтому он исключительно личный (индивидуальный) [5, с. 6]. Дж. Олик при этом отмечает, что даже если воспоминание имеет социальный компонент, следует начинать анализ с утверждения о том, что именно индивиды являются носителями памяти и что феномен коллективной памяти можно понять только в следствие того обстоятельства, что индивиды помнят прошлое [3, с. 24-25].

Вместе с тем Б. Шварц и Х. Шуман предлагают распространять опыт запоминания и на коллективы (сообщества). Они считают, что в этом случае можно расширить традиционное представление о данном понятии. В этом случае можно будет увидеть, как память формируется, развивается, сохраняется и передается от одних коллективов к другим. Это позволит понять, как разные социальные группы запоминают одно и то же событие, путем изучения разных значимых факторов: возраста, времени и условий переживания события, а также прямого или косвенного участия в нем [6, с. 203]. Важно учитывать и тот факт, что

коллективная память народа (нации) часто ассоциируется с публичными и ритуальными поминаниями. В связи с этим анализ коллективного опыта запоминания может помочь в прояснении отношений между представителями власти, ответственными за увековечение определенных традиций, практик и исторических памятников, и людьми, прямо не участвующими в процессе принятия соответствующих решений. В коллективной памяти воспоминания сокращены до того уровня, который считают важным и достаточным доминирующий социальный класс. В каждом государстве периодически происходят политические и идеологические изменения, поэтому коллективная идентичность и память пребывают в постоянном процессе конструирования и, следовательно, они всегда оспариваются оппозиционными силами и сторонниками альтернативных идей развития общества и государства.

Вместе с тем, начиная с индивида, как носителя воспоминаний, упускаются из виду социальные рамки, контексты и символы, влияющие на то, каким люди помнят прошлое. Утверждение «мы помним» не просто свести к совокупности того, что помнит каждый человек в социальной группе. Воспоминания являются скрепами, которые связывают людей друг с другом, они же могут быть выражены и в виде претензий, предъявляемых одной группой в сообществе к другой. Предположение о том, что воспоминание свойственны лишь отдельным людям, не учитывает и не объясняет общинные измерения таких переживаний.

В противовес индивидуалистическому подходу, некоторые ученые полагают, что воспоминания не являются исключительно внутренними процессами индивида, поскольку они подчинены логике, норма и правилам символического порядка их сохранения и передачи. В частности, М. Хальбвакс утверждает, что «вспоминаются приходят извне, и группы, членом которых является человек, в любое время позволяют их восстановить при условии, что человек обращается к этим группам и, по крайней мере, на данный момент времени принимает их образ мышления» [7, с. 38]. В связи с тем, что люди воспринимают себя в рамках социальных групп, они способны вспоминать прошлое. Развивая эту мысль, П. Рикер пишет, что социальная структура перестает быть просто объективным понятием и

становится измерением, присущим работе воспоминания [4, с. 122]. Иными словами, социальные группы формируют понятия, определения, ценности и рамки, позволяющие индивиду понимать значение конкретного события. Я. Ассманн изучал культурологический аспект коллективной памяти, поэтому сконцентрировался на концепции «культурной памяти», включающей в себя «культурные объекты»: язык, культурные символы, образы и институты [8, с. 110-111]. Э. Зерубавель отметил, что «мнемонические традиции» и «нормы памяти» содержатся в идеологии, нарративах и ритуалах, передающих символический порядок, они не могут быть только внутри отдельного человека [2, с. 4-5]. Результаты исследований сторонников данного подхода позволяют понять, каким образом память формирует общую жизнь группы, народа (нации).

Вместе с тем исключительно коллективистский подход к изучению коллективной памяти привел бы к серьезным теоретическим проблемам и противоречиям внутри него. П. Рикёр заметил, что социологическая перспектива одностороннего восприятия «пересекает невидимую черту»: в этом случае вполне закономерным стал бы вывод о том, что общество способно действовать и без индивидов или что воспоминания о событиях могут существовать и без тех, кто помнит [4, с. 122].

Таким образом, в научной литературе наблюдается два подхода к исследованию коллективной памяти, разница между которыми заключается в противопоставлении социальных онтологий. Данное противопоставление обусловило наличие следующего неразрешенного в настоящее время противоречия: с одной стороны, индивидуалистический подход не позволяет ощутить подлинного чувства коллективной памяти, поскольку вместо сообщества как такового рассматривается совокупность индивидов, когда никакой опыт «мы» невозможен; с другой стороны, обращение только к коллективистскому подходу приводит к обратному эффекту, когда не учитывается индивидуальный опыт памяти, а коллективная память предстает в отрыве от реальных ее носителей – индивидов. В связи с этим весьма актуальным предстает исследование, направленное на поиск ресурсов, позволяющих разрешить данное противоречие. Мы полагаем, что эти ресурсы концептуализации коллективной па-

мяти можно найти в философии П. Рикёра.

Результаты и обсуждение

По нашему мнению, оценка П. Рикёром конституции интерсубъективности предлагает продуктивную альтернативу описанным выше полемическим дебатам. В концепции этого философа, нарративная идентичность индивидов и сообществ имеет схожую структуру [9, с. 147], и понимание его умозаключения нуждается в анализе понятия «интерсубъективность». Для этого мы проанализируем позицию П. Рикёра по поводу природы и сущности описанной Гегелем и Гуссерлем интерсубъективности. Далее мы расширим представление о конституции интерсубъективности, чтобы понять, каким образом нарративную идентичность можно применить к сообществам. Центральным в подходе П. Рикёра является признание того, что опыт сообщества является его интерпретацией, и, наоборот, что интерпретация сообщества всегда опирается исключительно на исторический опыт.

В своей книге «Память, история, забвение» П. Рикёр определяет пятую картезианскую медитацию Гуссерля как один из источников понимания того, как память может способствовать социальной сплоченности. Он пишет: «Социологическая концепция коллективного сознания может возникнуть только в результате процесса объективации на уровне межсубъективных обменов. Затем нам нужно только забыть процесс конституирования, породивший эти сущности, чтобы рассматривать их, в свою очередь, как субъекты, в которых могут существовать предикаты, подобные тем, которые мы приписываем, в первую очередь, индивидуальному сознанию» [4, с. 119].

Посредством такого «забвения» можно передать и ощущение памяти этим социальным объектам. В связи с этим возникают вопросы о том, что означает «забыть» процесс установления интерсубъективной связи и как «запоминание» этой конституции помогает увидеть новые возможности социального бытия. Эссе П. Рикёра «Гегель и Гуссерль об интерсубъективности» развивает эти идеи, раскрывая «чувственный потенциал» живого опыта сообщества, который «всегда уже» существует, до его артикуляции в языке [10, с. 50]. Таким образом, его метод феноменологичен в гус-

серлианском смысле: он начинается с уже созданного объекта, а затем «ретроспективно разворачивает слои смысла, уровни синтеза и раскрывает пассивный синтез, находящийся за активным синтезом» [10, с. 233]. В предреклексивном, предпоставительном опыте люди живут в общем мире. Превращение этого мира в явный не является простым феноменологическим описанием; это герменевтическая интерпретация указанных пассивных синтезов. Таким образом, задача заключается в том, чтобы понять, как это возможно, что существуют другие, посредством интерпретации пассивных синтезов которых становится возможной intersubjective жизнь.

Вслед за Гуссерлем, П. Рикёр утверждает, что пассивный синтез, называемый аналогией апперцепции другого, лежит в основе возможности совместной жизни «Я воспринимаю других как себя. Однако сказать, что другой “похож” на меня, не означает, что я узнаю другого посредством логического вывода или аргумента по аналогии. Скорее, как выразился Гуссерль, “другой – это отражение меня самого, но не собственно зеркальное отражение, аналог моего собственного «я» и, опять же, не аналог в обычном смысле” [11, с. 94]. Необычный смысл аналогии возникает из-за связи между моим телом и моим местом, а также между телом другого и его местом: мысль о том, что вы видите меня и слышите меня, может поддерживаться воображением, что я мог бы быть там, где вы находитесь, и что оттуда я видел и слышал бы, как вы видите и слышите» [10, с. 238].

По мнению П. Рикёра, «это не просто означает, что я бы увидел объект с другой точки зрения, будь я там, где вы находитесь, это означает, что я никогда не смогу полностью занять позицию другого... постулирование себя другим не является продолжением моего собственного опыта... Я могу понять, где находится другой человек, и мы двое можем поменяться местами; но я никогда не смогу занять его точку зрения. Другими словами, как и у меня, у другого есть особая точка зрения, другой может приписывать мотивы и действия и имеет свою собственную личность, поэтому его позицию нельзя свести к моей собственной точке зрения» [10]. В связи с этим, с одной стороны, чувство другого возникает потому, что я узнаю его тело как живое тело. С другой стороны, тело другого как объект позволяет мне распознавать

свое собственное физическое тело. «Я» и «другой» связаны вместе постольку, поскольку другой позволяет «я» распознавать себя как физическое тело среди других, и постольку, поскольку «я» признает другого как другого «я» со своим собственным телом и точкой зрения.

Передача чувства самости от одного к другому несет в себе аффективное измерение. Гуссерль использует термин «парность» для обозначения объединения схожих элементов с целью образования новых конфигураций различной сложности. По его словам, «два данности даются интуитивно и с очевидностью, в единстве сознания, и на этой основе – по сути, уже в чистой пассивности (независимо от того, заметны они или нет) – как данности, появляющиеся с взаимной отличительностью, они феноменологически обнаруживают единство сходства и, таким образом, всегда составляют именно пару» [11]. Иными словами, соединение образует ассоциативную цепочку от одного опыта к другому через «интуитивную» или аффективную силу. Аффективность, связанная с формированием пары, является своего рода интроекцией, посредством которой, как отмечает П. Рикер, в другом месте, возрождаются прежние переживания, пробуждаются дремлющие воспоминания, а смысл перетекает в различные сенсорные поля [10]. По аналогии, даже образный перенос смысла позволяет человеку видеть другого как другое «я» и позволяет ему видеть себя другим. Встреча с другим расширяет его чувство смысла и открывает возможность для формирования и развития сообщества.

Может показаться, что, поскольку между индивидами существует пропасть, не может быть подлинного опыта общения одного человека с другими. Однако, если бы один мог полностью занять позицию и перспективу другого, не было бы никакой разницы между ними. Невозможность иметь тот же опыт, что и другой человек, обосновывает саму возможность быть с другими. Тот факт, что все люди разные, радикально их не отличает, поэтому между ними возможен диалог и достижение взаимопонимания [12, с. 236]. Поль Рикёр выразил эту мысль следующим образом: «понятие эго... аналогично передается от меня к вам, таким образом, что второе лицо означает другое первое лицо» [10]. Иными словами, функция передачи смысла от одного

человека к другому сохраняет значение «я»; другой человек – это такой же «я», как и я. Такой подход объединяет два эго, но не сводит одно к другому и не создает между ними непреодолимой дистанции.

В контексте темы проводимого нами исследования отметим, что парность не только составляет основу отношений между самими собой и другими. Она обеспечивает и развивает соответствующую возможность во времени, формируя «историческое поле опыта» [10]. Полагаем, что на этом основании можно сделать три важных вывода: 1) поскольку «историческое» является объективностью «более высокого порядка», оно обладает понятностью, которая не может быть сведена к дискретным моментам времени, составляющим его; 2) категории, обычно приписываемые отдельным лицам, расширяются и трансформируются в их применении в отношении индивидов предшествующих поколений, сообществ и учреждений прошлого; 3) временные интервалы устанавливают новые связи, возможности и значения, развивая их, тем самым обеспечивается связь поколений; через них категории общего действия делают возможными определенные отношения между современниками, предками и потомками.

П. Рикёр пишет: «Как и я, мои современники, мои предшественники и мои преемники могут сказать “я”» [10]. Смена поколений устанавливает ритмы истории «путем обозначения цепочки исторических агентов как живых людей, пришедших занять место умерших» [9]. Категории предшественников, современников и потомков (преемников) показывают, что прошлое переходит в настоящее, и это помогает связать индивидуальный характер смерти каждого человека с коллективным характером смены поколений. В связи с этим факт смены поколений позволяет признать историчность течения жизни и, наоборот, сопричастность к историчности влечет за собой совместный (коллективный) опыт.

В связи с наличием возможности передавать смыслы происходит конституирование природных и социальных объектов. В частности, это «второй процесс объективации», который позволяет распространить «аналогию, которую Гуссерль приписывает каждому альтер-эго по отношению к собственному эго», на личности более высокого порядка [4]. Данный перенос обуславливает использование

связанных с памятью предикатов от одного лица к большому количеству лиц (на уровень коллективов и сообществ). Речь идет о переходе к формированию и развитию более высокого уровня культурных миров с их специфическими культурными связями, например, государства и институтов как «отношений своего собственного и чужого, принадлежащих к самой первой конституции другого, повторяются» без необходимости обращения к сущности, отличной от конституирующего я [10].

Таким образом, путь от человека к обществу – это путь, идущий от человека через опыт другого, который должен быть разделен в сообществе. Интерсубъективные отношения проявляются в разной степени, от близости мы-отношений до анонимности безличных отношений. Всегда существует риск того, что отношения, составляющие историческую связь, превратят «нас» в «них», когда социальные отношения сводятся к причинным или детерминированным законам, когда временная дистанция заставляет нас забыть или вспомнить прошлое, или, когда политический процесс активно и систематически исключает или демонизирует определенную группу [10]. Для того, чтобы защитить социальные отношения от деструктивных проявлений, П. Рикёр предлагает заботиться о том, чтобы учреждаемые институты были законными и действовали по понятным всем правилам, проводимая ими политика должна рассматриваться как проистекающая из мотивов, побуждающих к действию. Последнее всегда опосредуется социальными контекстами, нормами, практиками и идеологиями, поэтому важно понимать, что посредничество институтов осуществляется на основе их мотивации и намерений, а не абстрактной коллективной сущности. Он пишет, что «даже государство является не более чем совместным действием» [10]. При этом, по мнению П. Рикёра, чтобы исключить тенденцию к овеществлению поколений или институтов, важно обратить внимание на «предсказуемость» или «вероятность» того, что они будут действовать определенным образом [10]. Аналогично тому, как текст можно отделить от его автора, скоординированные действия институтов можно отделить от отношений в обществе в целом. Однако «коллективные» институты подразумевают предсказуемое поведение их участников.

П. Рикёр в своей философии, с одной стороны, показал, как опыт становится неотъемлемой частью жизни коллективов (сообществ, народов), а, с другой стороны, представил способы, которыми могут быть установлены отношения, искаженные овеществлением институтов. Апперцепция по аналогии позволяет объединять себя и других в группы, чтобы аналогично приписывать этим группам действия и мотивы [13]. Важно отметить, что между ними нет идеальной симметрии, и, понимание этого позволяет не допустить восприятия коллектива как личности, отличной от ее членов или индивидов, существование которых предшествует существованию сообщества. Это указывает на то, что идентичность сообщества не складывается только из того, что оно рассказывает само о себе. Однако идентичность опирается на истории, которые люди рассказывают друг другу о происхождении своей общей жизнедеятельности. Это, с одной стороны, история о том, кто «мы» такие, а, с другой стороны, история о том, на кого и как повлияли «наши» действия [14, с. 54].

Повествовательная идентичность индивидуально существующего «я» или сообщества не является полностью собственной (нашей) или чужой. История жизни каждого индивида «смешана с историями других таким образом, чтобы порождать истории второго порядка, которые сами по себе являются пересечениями между многочисленными историями ... Мы буквально “запутались в историях”» [15, с. 6]. Это обусловлено тем обстоятельством, что способность анализировать себя и свои действия «происходит от нерассказанных историй в направлении реальных историй, которые субъект может воспринимать и рассматривать как составляющие его личной идентичности» [15]. Если идентичность возникает из нерассказанных историй, она не может быть принята как должное и всегда спорна. Важно изучать свое прошлое и принимать на себя ответственность за него. Таким образом, создание нарративной идентичности означает трансформацию прошлого, неподвластного чьему-либо контролю, в прошлое, за которое мы несем ответственность, и признание intersubъективной природы этого прошлого [16].

П. Рикёр рассматривает значение коллективной памяти в двух взаимосвязанных контекстах: 1) избыток памяти здесь и из-

быток забывания где-то еще (злоупотребление памятью и забвением), речь идет о необходимости обеспечения «справедливого распределения» памяти, что позволит изменить предназначение сообщества как должного отдать долг прошлому, вместо этого предлагается рассматривать самого себя как призванного справедливо вспоминать прошлое; 2) коллективное значение памяти проявляется в обмене воспоминаниями, который способен обеспечить новое современное понимание значения сообщества; учитывая риски и перспективы развития глобализации и высоких технологий, сегодня необходимы новые формы сообществ для формирования институтов и, что не менее важно, для признания различий между людьми, которых они объединяют и чьи интересы затрагивают. В связи с этим важно понять, каким образом память и забывание могут формировать новые конфигурации сообществ.

Мы полагаем, что поскольку прошлое сохраняется или существует как ранее существовавшее, память позволяет нам действовать через осознание прошлого, «отрабатывая» невыполненные в нем обещания и прочие долги по принятым на себя ранее обязательствам. При этом культурные традиции не являются пассивным принятием наследия, наоборот, пассивность и аффективность памяти необходимо понимать как реакцию на инаковость прошлого и вызов, брошенный воспоминаниями других сообществ. В связи с этим коллективная память, как пишет А.Б. Аникина, может сделать возможным создание новых сообществ, посещая те места и получая ту информацию, которые требуют запоминания [17, с. 372].

Коллективная память является сложным феноменом, который следует понимать, как минимум, в двух разных смыслах: 1) как единственный доступ к прошлому через относящиеся к нему воспоминания. Мы помним людей, которых встретили, произошедшие события, места, которые мы видели, и то, что мы сделали. Мы также помним события, свидетелями которых мы не были лично, но которые стали частью символического порядка наследия, с которым мы себя отождествляем; 2) как способность, которую мы используем для поиска прошлого, которого больше нет. Каждый элемент памяти имеет важные последствия на уровне формирования идентичности, которую П. Рикёр представляет с патолого-терапевтической

позиции, а также с точки зрения развития социальной и этической перспективы. Это переход от памяти как действия к местам, которые мотивируют память, что позволяет нам увидеть, как и где может быть размещена общая память [18, с. 27]. П. Рикёр полагает, что долг помнить обеспечивает связь между прошлым, настоящим и будущим. Он пишет: «Обязанность помнить состоит не только в том, чтобы глубоко беспокоиться о прошлом, но и в том, чтобы передать смысл прошлого следующему поколению» [19, с. 7].

Заключение

Целью исследования было проведение анализа особенностей концептуализации коллективной памяти в феноменологической антропологии П. Рикёра, позволяющих не только максимально объективно осмыслить категорию коллективной памяти, но и идентифицировать в ней источники искажения прошлого и стратегии преодоления запечатленного в ней негативного опыта. Методологию исследования составили методы анализа научной литературы, диалектической логики и герменевтики. Мы полагаем, что концептуализация коллективной памяти наиболее полно представлена в философии П. Рикёра, которому удалось представить свое видение по вопросу разрешения противоречий между индивидуалистическим и коллективистским подходами к исследованию данного феномена. Более того, на наш взгляд, его философия может быть положена в основу дальнейшего развития осмысления коллективной памяти в контексте современного развития процессов глобализации, распространения высоких технологий и цифровизации, поскольку сегодня при наличии комплекса сложных социальных проблем в разных странах мира весьма актуален дальнейший поиск наиболее эффективных способов и методов объективизации, сохранения и передачи коллективной памяти следующим поколениям. Это необходимо делать максимально ответственно, исключив искажения истории, вызванные интересами отдельных социальных и политических групп, влияющих на деятельность институтов и государств. Именно проблематика концептуализации коллективной памяти во многом определяет специфику и жиз-

недеятельность новых сообществ, в том числе обеспечивая их безопасность и поступательное развитие. Мы согласны с П. Рикёром в том, что ответственное использование коллективной памяти позволяет отдать долг прошлому, в котором мы признаем обязательство сохранить и принять несбывшиеся надежды и нарушенные обещания, которые другие давали от нашего имени, а также принимаем на себя ответственность за наших предков, действия которых временами приводили к неискупленным страданиям других людей. Мы несем ответственность как за традиции, обеспечившие нам наследие, так и перед теми, кто был до нас. Признание ответственности перед прошлым является частью продуктивной деятельности коллективной памяти и обеспечивает справедливость несколькими взаимосвязанными способами: 1) долг памяти – это долг отдавать справедливость через воспоминания кому-либо, кроме себя, поэтому важно помнить не только о прошлых победах, но и о страданиях, которые мы невольно причинили; 2) признать свой долг означает, что прошлое не закончено, оно продолжает существовать в наших воспоминаниях и определять настоящее; наследники прошлого должны выявить обещания, которые не были выполнены, признав необходимость их выполнения в настоящем; 3) моральный приоритет принадлежит жертвам прошлого, проблемы которых необходимо решать в настоящем (чтобы они не жаловались, не протестовали и требовали, разрушая сообщество своими деструктивными действиями). Признание приоритета истинных жертв позволяет нам увидеть тех, на кого наши действия повлияли, тем самым расширяя нашу ответственность за пределы наших собственных ограниченных интересов. Более того, выявление и компенсация страданий жертв в прошлом позволяет реинтегрировать фрагментированное и травмированное «я» в сообщество. Полученные в прошлом травмы изолируют индивидов в настоящем, поэтому обсуждение травм и стремление помочь реинтегрирует их в сообщество. Ответственность за коллективную память в философии П. Рикёра означает реагирование на воспоминания маргинализированных и угнетенных групп, что позволяет восстановить баланс справедливости, необхо-

димый для полноценного и уверенного развития общества. Раскрывая источники и причины несправедливости, мы учимся на прошлом ради будущего.

Сообщества зависят от контакта с другими для формирования своей нарративной памяти и идентичности. В связи с тем, что невозможно избавиться от конституции идентичности, и было бы несправедливо пытаться сделать это, постоянный обмен воспоминаниями бесконечен. Указание на свою собственную нарративную идентичность означает, что другие тоже могут о ней рассказать. Нарративная идентичность не только переплетает точки зрения от первого, второго и третьего лиц, но также неявно свидетельствует о том, что другие точки зрения также могут представить историю того, что произошло. Однако в процессе такого обмена воспоминаниями не должно происходить злоупотребления памятью. Этот обмен не просто устанавливает, что произошло, но он определяет значение конкретных фактов и связывает их друг с другом, чтобы показать новое, более всеобъемлющее и справедливое будущее: нереализованное будущее из прошлого формирует самое богатое понятие традиции. Освобождение этого нереализованного будущего прошлого является главным преимуществом, которое можно ожидать от пересечения воспоминаний и обмена мнениями.

Обмен воспоминаниями позволяет не просто приветствовать инаковость в идентичности, но и поместить самих себя, и других в место, где они могут встретиться друг с другом. Не имея возможности покинуть это пространство, идентичности сообществ конституируются в их взаимодействии. Вследствие того факта, что нарративная идентичность в принципе, а часто и на практике может быть рассказана другими, сообщества вынуждены признать невозможность принятия своей коллективной памяти и идентичности как должное или как уже известное.

Более того, такая ориентация возникает вместе с другими. Это означает, что переход от телесной памяти к памяти мест обеспечивается такими важными действиями, как ориентация, перемещение с места на место и, прежде всего, проживание. Эта интертелесность места наших взглядов дает возможность для обмена воспоминаниями. Места, в которых мы живем, содержат устои

и привычки совместной жизни и могут быть местом, где вспоминаются о том, что произошло, пересказываются, пересматриваются и оспариваются. Места, в которых мы живем, переключаются с другими временами, другими перспективами и другими людьми, которые когда-то там жили. Коллективная память возникает благодаря местам нашего проживания. П. Рикер обеспечил нам понимание того, что память и обмен воспоминаниями принадлежат не только местам прошлого, но и находятся между нами в сконструированных местах, в которых мы живем в настоящем и наши потомки будут жить в будущем. Именно поэтому мы считаем, что его философия должна быть положена в основу всеобщей концептуализации феномена коллективной памяти. Она обеспечивает связь времен и преемственность поколений, разрешая противоречия между индивидуалистическим и коллективистским подходами к исследованию данного феномена, а также способствует исправлению ошибок прошлого во имя лучшего настоящего и будущего.

Список литературы

- 1 Gedi N., Elam Y. Collective Memory – What Is It? // *History and Memory*. – 1996. – №8 (1). – Pp. 30-50.
- 2 Zerubavel E. Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past. – Chicago, University of Chicago Press, 2003. – 97 p.
- 3 Olick J. The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility. – New York, Routledge, 2007. – 327 p.
- 4 Ricœur P. Memory, History, Forgetting, trans. David Pellauer and Kathleen Blamey. – Chicago, University of Chicago Press, 2003. – 218 p.
- 5 Funkenstein A. Collective Memory and Historical Consciousness // *History and Memory*. – 1989. – №1 (1). – Pp. 5-26.
- 6 Schwartz B., Schuman H. History, Commemoration, and Belief: Abraham Lincoln in American Memory 1945-2001 // *American Sociological Review*. – 2015. – №70 (2). – Pp. 117-129.
- 7 Halbwachs M. On Collective Memory. – Chicago, University of Chicago Press, 1992. – 373 p.
- 8 Assmann J. Communicative and Cultural Memory, in A Companion to Cultural Memory Studies. – Berlin, De Gruyter, 2010. – Pp. 110-111.
- 9 Ricœur P. Time and Narrative. Vol. III. – Chicago, University of Chicago Press, 1988. – 512 p.
- 10 Ricœur P. Hegel and Husserl on Intersubjectivity. – Evanston, Northwestern University Press, 1991. – 356 p.
- 11 Husserl E. Cartesian Meditations. – Dordrecht, Kluwer, 1960. – 289 p.
- 12 Чеканцева З.А. Коллективная память и история // *Преподаватель XXI век*. – 2015. – № 4. – С. 229–239.

13 Репина Л.П. Память и историописание // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. – М., Круг, 2006. – С. 19–46.

14 Женин И.А. Исторические мифы и коллективная память в пространстве исследовательских практик // *Шаги-Steps*. – 2021. – № 1. – Т. 7. – С. 45–58.

15 Ricœur P. Reflections on a New Ethos for Europe // *Philosophy and Social Criticism*. – 1995. – №21 (5/6). – 34 p.

16 Мачульская О.И. Морально-этические проблемы в концепции памяти Поля Рикера // *Философские науки*. – 2019. – № 9. – С. 87–93.

17 Аникина А.Б. Память как матрица истории в концепции П. Рикера // *Идеи и идеалы*. – 2021. – № 2-2. – С. 351–388.

18 Волков Д.Б. Нарративный подход как решение проблемы тождества // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета*. – 2016. – Серия 17. Философия. – Вып. 4. – С. 21–32.

19 Ricœur P. Memory and Forgetting // *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. – New York, Routledge, 1999. – 246 p.

Transliteration

1 Gedi N., Elam Y. Collective Memory – What Is It? // *History and Memory*. – 1996. – №8 (1). – Pp. 30–50.

2 Zerubavel E. Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past. – Chicago, University of Chicago Press, 2003. – 97 p.

3 Olick J. The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility. – New York, Routledge, 2007. – 327 p.

4 Ricœur P. Memory, History, Forgetting, trans. David Pellauer and Kathleen Blamey. – Chicago, University of Chicago Press, 2003. – 218 p.

5 Funkenstein A. Collective Memory and Historical Consciousness // *History and Memory*. – 1989. – №1 (1). – Pp. 5–26.

6 Schwartz B., Schuman H. History, Commemoration, and Belief: Abraham Lincoln in American Memory 1945–2001 // *American Sociological Review*. – 2015. – №70 (2). – Pp. 117–129.

7 Halbwachs M. On Collective Memory. – Chicago, University of Chicago Press, 1992. – 373 p.

8 Assmann J. Communicative and Cultural Memory, in *A Companion to Cultural Memory Studies*. – Berlin, De Gruyter, 2010. – Pp. 110–111.

9 Ricœur P. Time and Narrative. Vol. III. – Chicago, University of Chicago Press, 1988. – 512 p.

10 Ricœur P. Hegel and Husserl on Intersubjectivity. – Evanston, Northwestern University Press, 1991. – 356 p.

11 Husserl E. Cartesian Meditations. – Dordrecht, Kluwer, 1960. – 289 p.

12 Chekanceva Z.A. Kollektivnaja pamjat' i istorija [Collective memory and history] // *Prepodavatel' XXI vek*. – 2015. – № 4. – С. 229–239. (in Russ)

13 Repina L.P. Pamjat' i istoriopisanie [Memory and historical writing] // *Istorija i pamjat': istoricheskaja kul'tura Evropy do nachala Novogo vremeni*. – М., Krug, 2006. – С. 19–46. (in Russ)

14 Zhenin I.A. Istoricheskie mify i kollektivnaja pamjat' v prostranstve issledovatel'skih praktik [Historical myths and collective memory in the space of research practices] // *Shagi-Steps*. – 2021. – № 1. – Т. 7. – С. 45–58. (in Russ)

15 Ricœur P. Reflections on a New Ethos for Europe // *Philosophy and Social Criticism*. – 1995. – №21 (5/6). – 34 p.

16 Machul'skaja O.I. Moral'no-jeticheskie problemy v koncepcii pamjati Polja Rikera [Moral and ethical problems in the concept of memory of Paul Ricoeur] // *Filosofskie nauki*. – 2019. – № 9. – С. 87–93. (in Russ)

17 Anikina A.B. Pamjat' kak matrica istorii v koncepcii P. Rikjora [Memory as a matrix of history in the concept of P. Ricoeur] // *Ideji i idealy*. – 2021. – № 2-2. – С. 351–388. (in Russ)

18 Volkov D.B. Narrativnyj podhod kak reshenie problemy tozhdestva [Narrative approach as a solution to the problem of identity] // *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta*. – 2016. – Serija 17. Filosofija. – Вып. 4. – С. 21–32. (in Russ)

19 Ricœur P. Memory and Forgetting // *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. – New York, Routledge, 1999. – 246 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арайлым Азатқызы Құдайбергенова

PhD докторант, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

Гульшат Кулумжановна Уразалиева

доцент, кандидат философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия

Арайлым Азатқызы Құдайбергенова

PhD докторант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

Гульшат Кулумжановна Уразалиева

доцент, философия ғылымдарының кандидаты, Ресей мемлекеттік гуманитарлық университеті, Мәскеу, Ресей

Arailym Kudaibergenova

PhD student, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

Gulshat Urazalieva

Assistant Professor, Candidate of Philosophical Sciences, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia