

**Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

**Вахштайн В.С.**

**Коллективная память как ресурс концептуализации  
публичных и частных пространств в мегаполисе**

**Москва 2018**

**Аннотация.** В данном тексте основное внимание уделено концептуализации коллективной памяти в применении к мегаполису. Наша задача – понять, каким образом коллективная память структурирует практики использования публичных пространств, как она позволяет переопределить нарративы и соответственно коллективные определения территорий мегаполиса. На основании проведенного анализа делается вывод о влиянии политик памяти на способы присвоения пространств в современных крупных городах.

**Abstract.** In this text, the main attention is paid to the conceptualization of collective memory in application to a megalopolis. Our task is to understand how collective memory structures the practice of using public spaces, how it allows us to redefine narratives and, accordingly, collective definitions of metropolitan areas. Based on the analysis carried out, a conclusion is made about the influence of memory policies on the ways of appropriating spaces in modern large cities.

Вахштайн В.С. директор Центра социологических исследований ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2017

|                                                                                   |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Введение                                                                       | 3  |
| II. Теоретические предпосылки исследования памяти как ресурса городского развития | 6  |
| 1. Что такое память                                                               | 6  |
| 2. Социальные практики памяти                                                     | 7  |
| 3. Современные социальные стереотипы о памяти                                     | 8  |
| 4. Историческая антропология города                                               | 10 |
| 5. Откуда берётся коллективная память?                                            | 12 |
| 6. Травма как вид коллективной памяти                                             | 13 |
| 7. Противопоставление коллективного и индивидуального                             | 16 |
| 8. Память и забвение                                                              | 18 |
| 9. Опыт и ожидания как точка возникновения истории                                | 19 |
| III. Практики памятования в городской среде                                       | 22 |
| 1. Конструирование памяти места                                                   | 22 |
| 2. Трансформация города                                                           | 25 |
| 3. Создание символа через укоренение в материальном                               | 28 |
| 4. Конструирование образов города через память                                    | 32 |
| 5. Политика памяти и присвоение городского пространства                           | 34 |
| Список использованной литературы                                                  | 36 |

## **I. Введение**

Начиная разговор о коллективной памяти, о путях ее сохранения и интерпретации, важно определить предмет, находящийся в фокусе исследования. Какие общественные и социальные стереотипы стоят за понятием памяти и как они меняются с течением времени? Как наши методы работы с памятью и их эволюция влияют на политику памяти и на то, какие формы принимают те или иные декларации на тему памяти и прошлого? Как соотносятся реальное, историческое, воображаемое прошлое и наша память о нем? Какую позицию занимает память по отношению к истории?

Через дискурс памяти — в словах, материальных знаках, в местах, городских мифах — воплощается репрезентация памяти и коллективная идентификация, которые в свою очередь влияют на целеполагание в городской политике, на присвоение или отчуждение городской среды. Память трансформируется в символы через укоренение в дискурсе, в том числе в материальном пространстве.

Городское пространство — социологический конструкт. Пространство города является совокупностью социальных процессов, закрепленных в определенном урбанизированном ландшафте. Но попытка приравнять городское сообщество к городскому пространству будет ложной. Не обладая априорным пространственным отражением, сообщество или их множества формируют пространство города в той же мере, в которой пространство города структурировано относительно социума. «Город, архитектура живут вокруг нас а мы живем в

них. Архитектура — это то, что окружает нас постоянно, и поэтому её часто сложно осознать и оценить. В то же время архитектура меняется вместе с нами, живя не только в пространстве, но и во времени. Сегодня все чаще происходит вчитывание эмоций в архитектуру, благодаря чему архитектура перестаёт восприниматься исключительно с точки зрения художественной ценности, но начинает нести новые, часто индивидуальные смыслы»<sup>1</sup>.

Есть два вида памяти. Первый — запись события, сохранение как результат. Второй — восприятие мира через действие, память как церемония<sup>2</sup>. Современный город полностью занят воспоминаниями. Это происходит потому, что сегодня память, по крайней мере как акт творчества, возникает именно через действие<sup>3</sup>. Именно поэтому словосочетание «сохранить память» не имеет смысла — её можно только создать. Память не может быть где-то *там*, память происходит здесь и сейчас. «Мы всегда описываем время пространственными понятиями — «идет», «стоит», «относительное». Город существует в пространстве двух времен: времени социального и времени естественного»<sup>4</sup>.

Таким образом, память и ее закрепление в современном обществе неразрывно связано с социальным действием. Современное общество находится в процессе непрерывного переконструирования сообществ внутри себя, идет постоянный процесс сдирания и присваивания, объединения и разлипания идентичностей, который порождает метасетевое общество. Что может быть противопоставлено сообществу как постоянному пересобирающемуся конструкту?

Материальность Города вмещает подвижную изменчивость социального, при этом сама трансформируясь гораздо медленнее. Память — это конструирование образа города, который впоследствии начинает влиять на его повседневную жизнь. Появляется вопрос: с какой стороны нужно подходить к социологии памяти, с материальной или с социальной? Возможным ответом на него будет рассмотрение социологии памяти как формы мобильности между двумя оптиками.

Остается не проясненной позиция истории в сохранении памяти. В **данной** работе мы будем рассматривать историю не как разновидность научного знания, а как нарратив, выстроенную систему предпосылок и последствий. История не происходит сама по себе, история создается и формируется в текстах, в подборках документов, через интерпретацию и выстраивание взаимосвязей между событиями и их последствиями. Репрезентация истории — это то, что дает нам возможность оглядываться назад и понимать, из чего произошло наше настоящее, каким может быть наше будущее. Такой взгляд на историю сформировался с началом Промышленной революции. Именно тогда начинается период модерна, история входит в знакомый нам режим репрезентации. В постиндустриальную эпоху вопрос интерпретации исторических событий становится все более актуальным, что связано с ускоряющимся темпом жизни и с совершенствованием инструментов фиксации происходящего, с возрастающей доступностью этой информации. Формирование исторического нарратива в современности идет иным путем, и появляется вопрос

---

<sup>1</sup> Лев Рубинштейн // лекция в рамках Вазари-фест, НиНо, 2016

<sup>2</sup> Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. - Таллинн, 1992

<sup>3</sup> Йохан Герц Саабрюккене “невидимый монумент (памятник против расизма)”; “исчезающий столб” в Гамбурге

<sup>4</sup> Михаил Богомольный // лекция в рамках школы AFF 2016, Москва

применимости традиционных практик сохранения памяти к немодерным историческим режимам. В ретроспективе он затрагивается в работах Райнхарта Козеллека, в работе будет сделана попытка посмотреть вперед, на то, как нарративизация истории происходит сегодня.

В современном технологическом обществе индивидуальная память и наша способность хранить ее претерпели изменение. С одной стороны, у нас больше нет необходимости полагаться только на себя, так как мы можем передоверить хранение памяти различным носителям. С другой стороны, память и факты теряют индивидуальность и размываются, что делает возможным их обесценивание, ложную интерпретацию и случайное забвение. Геометрическая прогрессия роста информационного потока, а следовательно и материала для производства памяти вместе с постоянно возрастающими мощностями систем хранения информации порождает сложности каталогизации, поиска, необходимость постоянной реинсталляции памяти и ее оснований в оперативное поле коммуникации.

Сложившиеся в условиях урбанизированного расселения практики и формы мемориализации в городском пространстве можно рассматривать как один из способов возобновления памяти и как основу для разработки теоретических предпосылок социологии памяти. Пространство города пронизано памятью, которая становится инструментом его социо-пространственной организации и исторической преемственности.

Память является одним из способов выстраивания системы отношений вокруг исторической личности, персоналии, выстраивания отношений авторитаризм/патернализм. Часто память становится основой становления властного дискурса как представления о преемственности права сильного. Через дискурс памяти, в словах, в материальных знаках, в мемориальных местах осуществляется легитимизация политической и властной позиции, что в свою очередь оказывает влияние на целеполагание в городской политике и осмысление городской среды.

В данном тексте будет рассмотрен путь формирования коллективной памяти через индивидуальную, и создание символов и идей на ее основе через мемориализацию и мифологизацию. Принимая за точку отсчета гипотезу о том, что индивидуальная память в той или иной степени влияет на будущее города, мы затронем вопрос о том, насколько город является продуктом жизни индивида, а насколько — порождением городского сообщества.

Теоретический аппарат социологии памяти может состояться только в результате поворота социологии к вещам и к повседневности. Материализованная память — памятники, мемориальные комплексы, топонимика, мемориальные доски — играют в настоящем исследовании роль эмпирического материала. Основной задачей является разработка теоретического метода, который позволил бы определять потенциал памяти территории с достаточной степенью вероятности. В данной работе материализованная память будет рассматриваться как часть исторического нарратива, по не всегда очевидным причинам вышедшая из теоретического поля в материальное, и в силу этого получившая другой статус и другие возможности влияния на городское пространство.

## **II. Теоретические предпосылки исследования памяти как ресурса городского развития**

---

### **1. Что такое память**

Социальные и гуманитарные науки заинтересовались проблемой социальной памяти во второй половине XX века, во-первых, отвечая на потребность общества пережить эмоциональное наследие мировых войн, во-вторых, реагируя на стремительную трансформацию национальных и государственных идентичностей, охватившую мир начиная с 50-х годов. Существует несколько различных концептуализаций понятия социальная память, которые программируют разную оптику ее восприятия.

Функциональная концептуализация видит память как инструмент сохранения и самовоспроизводства общества, обеспечивающий его стабильность и устойчивость. Сам термин «социальная память» введен Хальбваксом в работе «Коллективная и историческая память»<sup>5</sup> и развит в книге «Социальные рамки памяти»<sup>6</sup>. Этот вид памяти является второй формой, которой предшествует память индивидуальная. Коллективная память социальна для Хальбвакса потому, что она определяется обществом<sup>7</sup>. Он разделял социальную память на память семьи и память религии. Первая заключается в передаче по наследству семейных ценностей, религий, сохранении памяти о предках, и является залогом устойчивости семьи как социальной группы<sup>8</sup>. Вторая реконструирует прошлое через текст, материальное наследие, обряды и традиции, манипулируя прошлым и скрепляя более крупное сообщество, нежели семья<sup>9</sup>. Хальбвакс помещает индивидуальную память в социальное, утверждая, что именно те люди, что нас окружают, позволяют нам удерживать память о нашем личном прошлом, и без социальных рамок наша память рассыпется.

Концептуализация Хейдена Уайта рассматривает память как коллективные представления о прошлом, зафиксированные в историческом нарративе и сохраняемые посредством текстов, архивов, летописей. Особенности этих нарративов и всего наследия формируют национальную, этническую, культурную идентичность сообществ, чем более подробный и информативный способ фиксации истории принят в обществе, тем выше в нем понимание важности связи между тремя временами, тем выше в обществе ценность памяти.

Метафоры, которые использовались социологами для познания социальной памяти, позволяют увидеть память и роль прошлого в обществе только в самых общих видах. При использовании теоретического языка феноменологов мы сможем увидеть память только как инструмент корреляции мира, а при использовании языка постструктуралистов — только как текст или памятник. Это не позволяет спуститься в исследовании современной проблематики социальной памяти на уровни малых сообществ. Выбрав язык описания на стадии концептуализации, мы «создали недействительное, чтобы понять действительное»<sup>10</sup> и определенным образом закодировали наш объект, и на стадии задания операндов нам нужно

---

<sup>5</sup> Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005 – № 2-3. – С. 8–27

<sup>6</sup> Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Монография // М.: Новое издательство, 2007

<sup>7</sup> Хальбвакс М., там же, С. 8

<sup>8</sup> Хальбвакс М., там же, С. 187

<sup>9</sup> Хальбвакс М., там же, С. 260–264

<sup>10</sup> Вебер М. Избранные произведения // М.: Прогресс, 1990

создать индикаторы, которые переведут теоретические концепты в эмпирическое поле. Операнды предопределены концептуализацией, данные, которые будут схвачены из реальности, определяются операндами. Таким образом, именно концептуальная оптика определяет, что мы сможем различить в реальности, какие характеристики объекты станут видимы для нас. То, что мы не сможем схватить в выбранном языке, не будет влиять на результаты исследования а priori. Исследуя память с использованием существующих концептуализаций, мы не сможем говорить о множестве взаимосуществующих коллективных идентичностей и малых нарративов.

В рамках настоящей работы наиболее интересной является визуализация и материализация памяти в пространстве. Наиболее близкой к этой концептуализацией является теория Пьера Нора, который провозглашает современную эпоху временем торжества памяти, «мемориальной эпохой»<sup>11</sup>. В качестве причин этого он называет ускорение и одновременную демократизацию истории. Постоянные изменения в обществе приводят к тому, что не остается никаких связей между тремя временами, кроме материальных предметов (к каковым он относит и текст), а значит мы должны приложить все усилия к тому, чтобы сохранить как можно больше, создать максимально полные архивы, спасти все памятники и документы. Это тем более актуально в свете волны деколонизаций и осознания народами, меньшинствами, сообществами своих идентичностей, что приводит к созданию множества специфических коллективных памятей, каждая из которых несет «долг сохранения памяти».

Современные практики памяти характеризуются тем, что одновременно с сохранением отпечатков об одних событиях, другие вытесняются, забываются, а из множества возможных интерпретаций только одна занимает главенствующую позицию. Одной из причин этого можно предположить постепенный отход от механического документирования — в том числе в силу его доступности — в сторону деятельного проживания и использования памяти как ресурса. Практика мемориализации в городском пространстве является одним из видов подобного проживания.

---

## 2. Социальные практики памяти

В книге «Элементарные формы религиозной жизни» и в совместной работе с Марселем Моссом Эмиль Дюркгейм описывает социальные практики, которые становятся основой для формирования жизни общества. Эти практики, в свою очередь, оформляются в систему законов. Конструирующее групповую солидарность коллективное действие и действия заново сформированного коллективного субъекта, «осознавшей себя общности», не тождественны. Социообразующей является первичная практика, создающая основу из опыта традиций, культуру. К таким практикам Дюркгейм относит и религиозные действия примитивных сообществ. В цикличной коммуникации, которая усложняется с каждой итерацией, она стоит на первом месте, а затем идет переформатирование задающих рамки общества категорий мышления.

В своей книге «Социальные рамки памяти» Морис Хальбвакс, ученик Дюркгейма, разбирает природу памятования и забывания, задаваясь вопросом о том, как устроено взаимодействие человека с его прошлым. Пытаясь определить место памяти, индивидуальной

---

<sup>11</sup> Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3(40–41)

и коллективной, он рассматривает ее как то, что закрепляется и проявляется в действиях и поступках. Говоря о том, что фиксирует нашу память и заставляет нас удерживать те или иные события, Хальбвакс в первую очередь говорит о нашем окружении, как о физической среде, так и людях, рутинных и уникальных событиях, и все вместе они создают рамку, которая и позволяет нам удерживать память. «Под рамками памяти мы понимаем не только совокупность понятий, которые мы можем усмотреть в любой момент, так как они более или менее присутствуют в поле нашего сознания, — но и все те, к которым можно прийти, отправляясь от первых, путем умственной операции, аналогичной простому рассуждению».

Одним из интересующих нас вопросов, которым в числе прочих задается Хальбвакс — взаимозависимость между рамкой, формирующей память, которую можно различить через социальные практики, и ее содержанием, то есть самой памятью. Рассматривая вопросы создания памяти, ее забывания и последующей реконструкции, Хальбвакс утверждает, что «каждый раз, когда мы помещаем одно из своих впечатлений в рамки своих нынешних понятий, эти рамки трансформируют впечатление, но и впечатление, в свою очередь, изменяет рамку». Он принимает позицию, при которой рамка памяти формируется заново при каждом припоминании и реконструкции опыта, ставшего причиной изначального воспоминания. «Совокупность недавних воспоминаний, вернее, связанных с ними мыслей, образует рамку, которая все время нарушается и восстанавливается, потому что чем дальше мы углубляемся в это не посредственное прошлое, тем ближе подходим к пределу, за которым размышления уже не возвращают нас к настоящему, а отдаляют от него и больше не связываются тесно с нашими нынешними заботами».

Если экстраполировать подход Хальбвакса на то, как Дюркгейм определяет формирование основных категорий понимания коллективным действием, то социальная морфология оказывается устроена по тем же принципам, что и морфология памяти.

Коллективное действие создает коллективный аффект, через проживание которого формируются категории, становящиеся системой координат, в которой формируется культура сообщества. Само действие выполняет сервисную функцию, а тот факт, что в протосообществах это действие является ритуалом, не несет принципиального значения, так как верования возникают в результате совершения коллективного действия. «Верования, с этой точки зрения, — лишь вторичные феномены, конструируемые на основе уже осмысленной и упорядоченно разыгрываемой практики».

Роль аффектов в создании идей была принята Дюркгеймом из теории Дэвида Юма. «Наша власть над чувствами и аффектами гораздо слабее власти над идеями, хотя и последняя ограничена очень узкими пределами. Кто же возьмется указать последнее основание этих границ или объяснить, почему данная сила отсутствует в одном случае и действует в другом?»

Так мы подходим к пониманию того, что переживания, предшествующие созданию коллективного опыта или единого пространства памяти, получаемые через совместную практику, оказываются основой структуры общества и являются её первичной и, возможно, неизменяемой рамкой.

---

### **3. Современные социальные стереотипы о памяти**

Юрий Лотман выделял два вида памяти: память как результат и память как церемонию. Если в первом случае происходит простая фиксация — так, как это понимает Пьер Нора, — то

во втором память осуществляется через действие, проживание. В этом есть основное отличие традиционных практик памяти от господствующих сегодня.

На протяжении всей истории человечества сам факт события был мощным аттрактором, а сохранению памяти о нем уделялось большое количество усилий. В современном обществе, каждый член которого может сохранить факты до мельчайших деталей, основной задачей становится ощущение причастности к памяти.

В качестве примера действия, работающего на возобновление памяти, можно привести акцию «Возвращение Имен», приуроченную к Дню памяти политзаключенных. Описывая традиции, свойственные иудаизму, Эмиль Дюркгейм говорит, что существуют «[...] обряды, которые налагают активные обязательства на приверженцев культа [...]. Они действуют сами по себе, и их эффективность не зависит от какой-либо божественной силы; они механически порождают эффекты, которые порождают их самих. Они не состоят ни из молитв, ни из приношений существам, от чьей доброй воли зависит результат; вместо этого результат достигается за счет автоматизированного повторения ритуала». Совместное проговаривание имен жертв нельзя назвать молитвой, но это рутинное повторяющееся действие создает атмосферу единения и сопричастности, которая не возникла бы при отсутствии этих действий, и сам факт существования такой атмосферы делает воспроизведение Акции возможным, наделяя ее сверх-смыслом и формируя сообщество, которое очень медленно увеличивается.

Оценивая отношение к результативности ритуалов в первобытных сообществах, Эмиль Дюркгейм замечает, что при отправлении культа «[...] в большинстве случаев все происходит так, будто ритуальные движения действительно привели к долгожданным результатам. Неудачи не становятся правилом. И не удивительно, что регулярные ритуалы, необходимые только для того, чтобы природа следовала своим обычным курсом, в девяти случаев из десяти подчиняют природу себе». Так как Акция обладает всеми видимыми признаками ритуала — повторяемость, символичность, сакральность — от нее ожидают подобного нерационального успеха.

Но любое коллективное действие, кроме того, что оно формирует общность, должно приносить результат. Когда результат не происходит или не соответствует ожиданиям, возникает ощущение несоответствия, неустойчивости. Когда происходит одно, а чувствуешь другое — начинает укачивать, то же самое происходит с сообществом, его основание расшатывается, что может привести к прекращению его существования. Динамические городские сообщества сродни живым организмам, они появляются, достигают пика и исчезают. Но в отличие от биологических существ, активная память может сохранить и возобновить сообщество. В этом смысле коллективная память является полноценным орудием борьбы со смертью, а не в метафорическом смысле («Память — это механизм борьбы со смертью»<sup>12</sup>).

Как и индивидуальная травма, которая создается в ощущении жертвой через придание событию болезненных смыслов, коллективная травма, в том числе смерти, создается через утривание образа произошедшего, причастные к нему «...в каком-то фундаментальном

---

<sup>12</sup> Михаил Алексеевский Смерть в городе // дискуссия журнала Логос в ММ 1.06.2016

смысле создают существование травматического (художественного) события в прошлом»<sup>13</sup>. Травма становится способом обозначить позицию, маркировать свое место обществе, но при этом травма скорее эстетизируется, нежели прорабатывается<sup>14</sup>.

Сегодняшний день можно характеризовать как время широкой, но недолгой памяти. Общество помнит о своих мертвых 2-3 поколения, после этого срока груз памяти о предках перекадывается на плечи всего социума, но это может произойти только в случае, если память о человеке — кенотаф, могила, мемориал — закреплена в музеефицированном пространстве, какими становятся некоторые кладбища, мемориальные комплексы, памятные места. Память о человеке становится памятью о человечестве вообще, теряет индивидуальность точно также, как происходит при социообразующем коллективном действии.

---

#### 4. Историческая антропология города

Процесс производства индивидуальной памяти связан с когнитивными механизмами, нейрофизиологическими особенностями тела, особенностями психики. Индивидуальная память подвижна и изменяема до тех пор, пока она не фиксируется при помощи какого-либо инструмента. Это утверждение справедливо и для коллективной памяти. Отличие в том, что сообщества, как носители многосоставной полисубъектной памяти, чаще склонны к ее закреплению.

«Но в жизни человека есть такая сфера, которая не имеет никакого отношения к интересам общества, или, по крайней мере, не имеет никакого непосредственного к ним отношения: сюда принадлежит вся та сторона человеческой жизни и деятельности, которая касается только самого индивидуума, а если и касается других людей, то не иначе, как вследствие их совершенно сознательного на то согласия или желания»<sup>15</sup>. Исторические события и тот след, который они оставляют — не равны друг другу. Во многом закрепляемый образ зависит от того, какую позицию занимает запоминающее сообщество: жертвы или агрессора, победителя или побежденного, ставит своей целью отразить события объективно или поставить их на службу своим целям. «Вместо того чтобы задавать направление для познания и рационального осмысления, травмирующее событие искажается в воображении и памяти актора»<sup>16</sup>.

Первая рамка, сформировавшая общество — ранние верования и ритуальные действия — воздействовала не на болезненные переживания, но так или иначе трансформировала восприятие мира человеком. В примитивных обществах «необычайный авторитет, которым верующий окружает божество, может объяснить особенный престиж всего того, что религиозно»<sup>17</sup>. Верования стали первыми механизмами, регулирующими жизнь общества, каста жрецов и охранителей культа была первыми представителями власти. Формируя первые

---

<sup>13</sup> Вадим Руднев Исследования по философии текста // Издательство «Аграф», 2000

<sup>14</sup> Ушакин С., Трубина Е. Травма: пункты // Библиотека журнала «Неприкосновенный запас», 2009

<sup>15</sup> Дж. Милль О свободе // Наука и жизнь. - 1993. № 11. С. 10-15; № 12. С. 21-26

<sup>16</sup> Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. с. 5-40. ( Alexander J.C. The meanings of social life: A cultural sociology. 2003).

<sup>17</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Durkheim E. The elementary forms of the religious life // N. Y.: Free Press 1995

культы и соглашаясь с ними, «человек наложил нереальный мир на действительность, поскольку действительность доступна наблюдению. <...> предположительно, мифологическое воображение породило [нереальный мир] под обманчивым, даже обольстительным, влиянием языка»<sup>18</sup>. Постепенно опыт наделения объектов, субъектов и событий воображаемыми сверх-смыслами распространился за пределы религии и стала возможна сакрализация на любых уровнях.

Ритуальные практики имеют еще одно значение. Как совместная деятельность они успешно поддерживают солидарность внутри сообщества, создают ощущение причастности к целому, являющееся большим, чем простая совокупность отдельных членов. К ритуальным практикам можно причислить любое активное и эмоционально насыщенное обсуждение. Дюркгейм называет этот процесс бурление (*effervescence*). Это можно назвать сверх-интенсивной коммуникацией, которая «сплавляет вместе идеи, которые на первый взгляд выглядят отличными друг от друга, и через большое мысленное бурление, которое производит такой эффект, социальная жизнь способствует этому смещению»<sup>19</sup>. Прекращение этого процесса снижает уровень аффектов, «харизма превращается в рутину, бурление выкипает, а лиминальность сменяется повторным собиранием воедино»<sup>20</sup>.

Проблема анализа верований как фактора социальной реальности состоит в том, что их практически невозможно зафиксировать, выявить тенденции, верифицировать и перевести в формат данных. Поэтому нельзя допустить, что именно верования лежат в основе социального порядка и тем самым формируют рамки, наделяющие коллективное поведение смыслом. Невозможность зафиксировать верования противопоставляется описываемости сопровождающих их ритуализированных практик, «[...] обрядов, которые налагают активные обязательства на приверженцев культа [...]. Они действуют сами по себе, и их эффективность не зависит от какой-либо божественной силы; они механически порождают эффекты, которые порождают их самих. [...] результат достигается за счет автоматизированного повторения ритуала».

Парсонс отмечает, что «[...] отвергая утилитарную телеологию, Дюркгейм все время представляет актора пассивным, подобным ученому, исследующему условия ситуации, в которой он находится». При этом за рамкой интерпретации остается факт активного участия актора в создании смыслов действия и коллективного субъекта. Теория практики дает нам возможность сформулировать основной аргумент Дюркгейма следующим образом: эмпирические данные, полученные в результате наблюдения жизни общества, могут дать нам материал для вывода законов и понятий коллективной деятельности. Он подробно описывает и систематизирует различные виды практик, ритуалов, проявлений верований в повседневной жизни, выводя через них общие для сообщества паттерны и законы поведения. «Практики же, наоборот, конкретны и свидетельствуемы. Они доступны для изучения во всех

---

<sup>18</sup> Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life: «man has superimposed an unreal world upon reality as reality is available to observation. <...> supposedly, the mythological imagination spawned [unreal world] under the deceptive, if seductive, influence of language»* // The free press, 1995

<sup>19</sup> Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life: «Thus, it is social requirements that have fused together ideas that at first glance seem distinct, and through the great mental effervescence that it brings about, social life has promoted that fusion»* // The free press, 1995

<sup>20</sup> Александер Дж. Там же

деталей. Несмотря на то, что господствующие теории практик неизменно рассматривают последние так, словно они состоят исключительно из верований, практики не исчерпываются верованиями и интерпретациями. Согласно Дюркгейму, практики лежат у истока верований. Социология, основывающаяся на изучении конкретных свидетельствуемых практик, избегает трудностей релятивизма, которые угрожают социологии интерпретаций и верований». И именно коллективные практики становятся причиной для формирования базовых категорий мышления, социальных сил, имеющих общее основание. «Некоторые из этих социальных сил дают начало основополагающим идеям, которые переживаются сообща и которые Дюркгейм называл категориями понимания».

Коллективное действие по Дюркгейму создает эмоцию, которая, будучи разделенной между членами группы, формирует коллективную идентичность и служит основой для создания категорий понимания, общие для всех членов группы. Дюркгейм формулирует шесть категорий: время, пространство, классификация, сила, причинность и всеобщность. Важно отметить, что именно последние две, причинность и всеобщность, являются социообразующими. Таким образом, действие создает рамку, не являясь ей. Так, Дюркгейм подтверждает это акцентированием внимания на том, что именно протосоциальные действия, такие, как ритуалы, формируют описываемые им категории, но не природные явления. «[...] если, как утверждает натурализм, религиозная мысль родилась из конкретных размышлений [о явлениях природы], то необъяснимо, как она пережила первые испытания, как она сохранилась. [...] представление о Вселенной, которое дает нам религия, особенно в самом начале, слишком неполное, чтобы создать методы, применимые вне культа».

Сообщество имеет множество инструментов сохранения и проработки коллективной памяти. К ним можно отнести как письменные свидетельства истории, документы, учебники, произведения искусства — фильмы, живопись, музыка, архитектура и скульптура. Любой из способов сохранения является фиксацией подвижного знания в одной из множества возможных его интерпретативных вариаций. В античной парадигме с приматом памяти это означало бы прирост научного знания. В картезианской модели остановленное знание является бездушным хранилищем. Но даже если автор произведения или документа хотел выразиться однозначно, созданный им объект сам по себе является частичкой происходящего и может восприниматься каждым членом сообщества и отдельными сообществами иначе.

Как правило, чем большим весом обладают события, тем больший след они оставляют в поле зафиксированной истории. Если говорить о «предельных исторических событиях»<sup>21</sup>, то есть о тех, что оказали определяющее влияние на актуальное настоящее, то с ними связано появление колоссальных монументов и памятников, эпосов и мифов, с ними же связана пересборка идентичности сообщества, происходившая как в момент события, так и по мере его осмысления.

---

## **5. Откуда берётся коллективная память?**

Память — это информация, нули и единицы, цифровой код, который является материалом для дальнейшей интерпретации. В темпоральном измерении память соответствует пространству: память неразрывно связана с временем, которое мы в

---

<sup>21</sup> *Александр Дж.* Там же

большинстве случаев описываем при помощи пространственных метафор. Это свойственно и памяти: она может быть далекая и глубокая, короткая и поверхностная. Но как же тогда быть с памятью социальной и памятью коллективной?

Коллективная память — один из способов передачи знаний, накопленных одним поколением, другому. Накопление и совершенствование опыта — базовое условие развития общества, инструмент его самовоспроизводства на всех уровнях — культурном, социальном, техническом. Коллективную память можно разделить на объективное — история, как она воспринимается и внешним, и внутренним наблюдателем, и субъективное знание — принятый в обществе исторический, культурный нарратив, знание, которое является справедливым для этого конкретного общества и сформировано внутри него же. В процессе формирования и воспроизводства памяти общество выступает в роли познающего субъекта, и именно от него зависит, в какой форме и объеме память будет закреплена.

Дэвид Юм обращает внимание на нашу неспособность контролировать эмоции, возникающие в нас под влиянием случающихся с нами событий, но именно эмоции и становятся сырьем и фундаментом для создания идей. Но в то же время он говорит об аффектах как о том, что со временем стирается из нашей памяти, теряет конкретность. «Когда мы размышляем о своих прежних чувствах и аффектах, наша мысль служит верным зеркалом, правильно отражающим свои объекты, но употребляемые ею краски слабы и тусклы в сравнении с теми, в которые были облечены наши первичные восприятия. Чтобы заметить различие тех и других, не нужно ни особой проницательности, ни метафизического склада ума». Опыт, полученный в результате любых действий, подвергается постоянному переосмыслению, перевспоминанию, он подвержен забвению и требует постоянного возобновления за счет новых событий. «По мере того как умершие отступают в прошлое, их имена мало-помалу впадают в забвение — отнюдь не потому, что удлиняется материальный отрезок времени, отделяющий их от нас, но потому, что ничего не остается от группы, в лоне которой они жили и которой было нужно называть их по имени».

Делая следующий логический ход, мы можем предположить, что, несмотря на то, что, согласно Дюркгейму, действие создает рамку, но при этом не является ей (так как рамкой являются категории понимания), на самом деле процесс взаимного влияния не прекращается. Дюркгейм говорит, что «человеческая натура — продукт изменения, если можно так сказать, животной природы. Были как приобретения, так и потери в ходе запутанной трансформации, и то, что перед нами — результат». После обретения человеком своей природы он продолжает менять ее, что-то теряя, а что-то приобретая.

Память коллективного субъекта как искусственный конструкт создает прошлое, истинное для всего сообщества. При этом это прошлое может быть как реальным, так и воображаемым, что не уменьшает его объединяющую силу. Миф, лежащий в основе традиций, является наиболее сильным основанием единства людей, пусть зачастую он и является иррациональным. Оценка и персонализация мифа возводит сформировавшее его событие в крайнюю форму, одной из которой является травма.

---

## **6. Травма как вид коллективной памяти**

Понятие *коллективной травмы* давно укоренено в историческом дискурсе. То, как коллективный субъект воспринимает события истории и интерпретирует их, а также то, как

формируется вспоминающая коллективная сущность и ее границы — эти вопросы определяют современный разговор о прошлом. Это свидетельствует о том, что восприятие истории как статичной сетки предпосылок и последствий постепенно уходит на второй план, уступая место подвижному разговору, где каждый голос может оказать влияние на последующие выводы и на дальнейшие действия. Бурная история последнего столетия вкупе со скачкообразно возросшей возможностью фиксации фактов порождает непрерывное возобновление разговора о произошедших событиях и переосмысление их значения.

Для каждой страны и территории основной темой дискуссии становится свой нарратив. Так, в пространстве Европы это не прекращается проживание Холокоста и его влияния на весь регион, а на постсоветском пространстве не находит выхода дискуссия о Большом Терроре и его влиянии на судьбы поколений и государства, пришедшего на смену СССР.

В теории Джеффри Александера сформулировано понятие *коллективной травмы*<sup>22</sup>. В ней он предлагает последовательную модель проживания коллективной травмы, в ходе которой проходит осмысление, проговаривание, рутинизация опыта травмы и пересмотр идентичности сообщества.

*Социальный процесс культурной травмы* ведет через последовательность этапов. «Чтобы травма возникла на уровне сообщества, социальные кризисы должны стать культурными кризисами. События — это одно дело, а репрезентация этих событий — совсем другое».

Первым этапом становится *выдвижение заявления*, в ходе которого члены травмированного сообщества декларируют квалификацию о событии как о причинении боли, негативно отразившемся на всем социальном порядке. Подобное заявление совершает *группа носителей*, при этом социальный статус и мотивация этой группы не несет решающего значения.

*Заявление* распространяется за пределы *группы носителей* на *аудиторию*, а затем и на всю *ситуацию* в целом, то есть на «историческое, культурное и институциональное окружение»<sup>23</sup> (Дж. Александер проводит аналогию между этим процессом и течением речевого акта). «Прежде всего, разумеется, аудитория говорящего должна состоять из членов самой группы носителей. [...] Только при условии успеха аудитория тех, кому адресовано заявление о травме, может расшириться и включить другие группы общества в целом».

На следующем этапе происходит создание *господствующего нарратива травмы*. На этом этапе даются убедительные ответы на вопросы о том, что есть *природа боли*, какова *природа жертвы*, как осуществляется *связь жертвы с широкой аудиторией* и как *распределена ответственность* за совершенные злодеяния.

После того, как широкое сообщество приняло нарратив травмы как часть общей истории, формируются последовательные или параллельные *институциональные арены*: *религиозные, эстетические арены*, арены в сфере закона и науки, в области влияния средств массовой информации и в поле государственной бюрократии. Каждая из арен обладает своими ограничениями и *стратификационными иерархиями*, но тем не менее выход нарратива травмы на институциональные арены приводит к процессу *пересмотра*

---

<sup>22</sup> Александер Дж. Там же

<sup>23</sup> Александер Дж. Там же

коллективной идентичности и рутинизации памяти о травме. «В ходе рутинизации процесс травмы, некогда столь яркий, может оказаться предметом технического, иногда препарирующего внимания специалистов, которые удаляют эмоции от смысла. О таком триумфе приземленности часто с сожалением говорят аудитории, активизировавшиеся благодаря процессу травмы, и иногда ему активно противостоят группы носителей»<sup>24</sup>.

Иначе к процессу и самому определению коллективной травмы подходит Фрэнклин Анкерсмит, который создает модель проживания травмы через ее разделение на различные типы через возможность забыть или вспомнить травматический опыт: из четырех типов забвения следуют два типа травмы.

К первому типу забвения он относит малозначимые детали повседневной жизни. Ко второму — те обыденные события, которые вопреки нашим ожиданиям впоследствии окажут решающее влияние на нашу жизнь. «Историки иногда «забывают» о том, что имело решающее значение в прошлом. Но происходит это не потому, что они хотят намеренно исказить прошлое, а просто потому, что они не знают о значении определенных причинных факторов. [...] Такие тематические сдвиги делают историю исторических сочинений похожей на психоанализ. Ибо она побуждает нас признавать значение тех аспектов прошлого, на которые прежде не обращали никакого внимания»<sup>25</sup>. Эти типы забвения не влекут за собой возникновения травмы.

Третий и четвертый типы забвения соответствуют ситуациям, когда память о свершившемся событии оказывается настолько болезненной, что включение памяти о них в коллективную идентичность становится невозможным. И в том, и в другом случае происходит вытеснение памяти за границы сознательного, но различие между ними лежит в том, что забвение третьего типа — это отложенная память («[...] любопытный парадокс одновременно забытого и сохраняющегося в памяти травматического опыта. О нем забывают, поскольку его могут успешно вытеснить из сознательной памяти; и о нем помнят, поскольку субъект травматического опыта серьезно искалечен им»), а забвение четвертого типа предполагает полный отказ от памяти ради обретения новой идентичности.

Забвение третьего типа влечет за собой *травму-1*, отложенное на время формирование внятного нарратива, которое тем не менее заново начнется по прошествии некоторого времени, после того, как присущая ему эмоциональная нагрузка ослабнет. Забвение четвертого типа порождает *травму-2*, но, в отличие травмы-1, ее последствия иные. «Совершенно иначе обстоит дело с четвертым типом забвения. Вызывающие его исторические преобразования всегда сопровождаются ощущениями тяжелой и невосполнимой потери, упадка культуры и безнадежной дезориентации. [...] здесь действительно люди теряют себя, здесь безвозвратно утрачивается прежняя идентичность и на смену ей приходит новая историческая и культурная идентичность. Поэтому в подобных ситуациях не может быть и речи о примирении прежней и новой идентичности и, следовательно, нет места никакому устройству, которое помогло бы нам восстановиться после травмы»<sup>26</sup>.

Травма, проживаемая социумом, не является единственным путем трансформации индивидуальной памяти в коллективную, но опыт осмысления и говорения травмы является

---

<sup>24</sup> Александер Дж. Там же

<sup>25</sup> Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт, М.: Издательство «Европа», 2007

<sup>26</sup> Анкерсмит Ф. Там же

базой для солидаризации сообщества и построения его идентичности. Развитие социума возможно благодаря опыту, который он извлекает из истории. События последовательные, обыденные, легитимные, не меняющие резко политического статуса и происходящие в логике событий, не вызывают проблем со считыванием и восприятием результатов, к которому они приводят, опыта, который они несут. События травмирующие и трагические, которые влекут за собой страдания большей или меньшей части населения, часто отрицаются, забываются, вытесняются за пределы официального потока истории, превращаясь в легенды и олицетворяя собой слепой ужас.

---

## 7. Противопоставление коллективного и индивидуального

В своей книге «Париж, столица XIX века» Вальтер Беньямин<sup>27</sup> сформулировал образ и определение *фланера* — предельно обособленного участника городской жизни, который стремится к минимизации контактов с окружением, оставаясь пассивным наблюдателем. Он не деятелен, не принимает участие в экономической и социальной жизни, не взаимодействует, передвигается без видимой цели. Фланер — это крайнее отображение индивидуализма, но именно этот образ обратил внимание городских планировщиков на публичные пространства, в которых существует фланер. Это те пространства, которые сегодня считаются местом формирования сообществ. В незавершенных «Парижских пассажах» Беньямин поместил в улицы города *коллектив*, который является уже не инертным наблюдателем, но общностью, которая присваивает город и меняет его<sup>28</sup>.

Коллективная память еще не является историей. В концепции историзма XIX века было очевидно, что «история, и только история, предоставит политическим и социальным институтам доступ к их собственной идентичности»<sup>29</sup>. Первоначально история писалась королями, и представляла собой набор задокументированных событий, возвеличивающих власть, то есть являлась инструментом легитимизации власти. Подробный анализ роли истории в создании государств представлен Фуко в цикле лекций «Нужно защищать общество»<sup>30</sup>. Функция истории как вместилища коллективной памяти, безусловно, присутствует в трудах летописцев, но в первую очередь сотворение истории было ритуалом, который, и должен был, с одной стороны, «юридически прикрепить людей к власти, которая своим существованием подтверждает всю законность и историческую непрерывность, преемственность<...>. С другой стороны, их хотят ослепить крепостью ее славы, на деле едва поддерживаемой, ее высшими образцами и ее подвигами»<sup>31</sup>. Такое положение истории было возможно тогда, когда существовал только один субъект, историю творящий — государство. Но после Великой французской революции появился второй голос, который Фуко называет *контристорией*: «история мрачного рабства, упадка, история пророчества и обета, история тайного знания, которое следовало вновь найти и разгадать, наконец, история обоюдного

---

<sup>27</sup> Беньямин В. Париж, столица XIX столетия // Озарения М., 2000

<sup>28</sup> Трубина Е.Г. Город в теории: опыт осмысления пространства // М.: Новое литературное обозрение, 2011

<sup>29</sup> Анкерсмит Ф. Там же

<sup>30</sup> Фуко М. «Нужно защищать общество», курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 // Санкт-Петербург «Наука», 2005

<sup>31</sup> Фуко М. Там же

требования прав и войны»<sup>32</sup>. С этого момента власть перестает быть единственным условием целостности общества, она становится сервисом, «она не связывает, она служит».

Контрстория предполагает, что деяния отдельного человека способны оказывать влияние на события макро-уровня, и потому у каждого появляется право на свою личную версию историю. Множество малых историй могут сплавляться в одну, но этот нарратив все равно не будет обладать достаточной полнотой, чтобы вместить в себя противоположные точки зрения победителя и побежденного, сторонника и противника, «история побежденных после битвы при Гастингсе саксов не является историей победивших в той же битве нормандцев. Становится возможным понять, что победа одних оборачивается поражением других»<sup>33</sup>.

История и практика ее публичного обсуждения стала одновременно тем, что формирует общество, одновременно по прежнему являясь инструментом манипуляции в руках государства, «далеко не будучи ритуалом, внутренне присущим практике, росту, усилению власти, история теперь оказывается не только критикой власти, но и атакой, и требованием»<sup>34</sup>. Это могут быть две разные истории, и решающим оказывается возможность привлечь на сторону той или иной версии большее количество сторонников. Это достигается при помощи вовлечения в проживание и институционализацию памяти различных сообществ и акторов, как формальных, так и неформальных.

Когда разговор заходит о современной иерархии общества, предполагается, что как минимум часть институций независима от государства, и все они находятся под контролем общества. В реальности для того, чтобы быть уверенными в этом, мы должны ответить себе на вопросы о независимости медиа, о реальном влиянии религии, о непредвзятости судебной системы, о механизмах регулирования образовательной политики и о реальном контроле за правительством, как изнутри него, так и извне<sup>35</sup>. Так или иначе, осмысление памяти проходит под полным или частичным влиянием государства. И даже если весь процесс проживания проходит в обществе автономно, окончательное решение «будет сдерживаться требованием вынести определенное суждение по поводу налагаемой законом ответственности и распределить наказания и материальное возмещение»<sup>36</sup>. Если вернуться к представленной выше классификации травмы, предложенной Анкерсмитом, то возникает вопрос: насколько объективны будут суждения легитимной власти в отношении событий, которые стали основной причиной ее установления? Будет ли одобрено закрепление контристории? Или же действия индивидуума забываются быстрее, чем они успеют оказать влияние на память?

---

<sup>32</sup> Фуко М. Там же

<sup>33</sup> Фуко М. Там же

<sup>34</sup> Фуко М. Там же

<sup>35</sup> Александер Дж. Там же: “1. Кому принадлежат газеты? До какой степени журналисты независимы от политического и финансового контроля? 2. Кто контролирует религиозные порядки? Являются ли они авторитарными по своей внутренней природе, или же члены конгрегации пользуются некоторым влиянием? 3. Независимы ли суды? Какие сферы деятельности открыты для частнопрактикующих адвокатов? 4. Регулируется ли образовательная политика масштабными сдвигами в общественном мнении, или она ограничивается бюрократическими процедурами, осуществляемыми различными уровнями централизованной власти? 5. Кто осуществляет контроль за правительством?”

<sup>36</sup> Александер Дж. Там же

---

## 8. Память и забвение

Вопросы о влиянии официальной и *низовой* истории на процессы, происходящие в обществе, уже не первое десятилетие обсуждаются как в теоретическом дискурсе, так и в поле общественной дискуссии. Коллективная память, накопленная человечеством за XX век, по количеству информации может быть сравнена с памятью всех предшествующих поколений. Возрастающая интенсивность жизни, увеличение населения в разы, развитие средств коммуникации и хранения данных — все только увеличивает объем данных, из которых сегодня создается история. Современные возможности медиа-среды не только дают возможность получать информацию в кратчайшие сроки, но и множащиеся варианты трактовок и аналитики этой информации. И этот процесс порождает новую информацию, которая в свою очередь становится материалом для производства новой памяти.

Забвение может концептуализироваться через разные метафоры. Ханна Арендт полагает забвение способом для прощения и, следовательно, для продления совместного сосуществования, единения и целостности в обществе. Поль Рикер полагает забвение той точкой, в которой индивидуальная память переходит в качество исторической. Он разбирает механизмы сохранения памяти и подходит к проблеме памяти с точки зрения ее фиксации в местах и объектах памяти.

Механизм проживания травмы, который позволяет сделать ее частью истории, для Александра неизбежно связан с переконструированием коллективной идентичности. Как и идентичность, укорененная в настоящем, не является статичной и раз и навсегда определенной системой воззрений и ценностей, социальная память подвергается постоянному пересмотру. Пересмотр и то, что Александр называет *рутинизацией травмы*, по своей сути является распределением ролей и уровней ответственности между вовлеченными в событие акторами, а также определением последствий. Исторические события, которые влекут за собой глубокие, потрясающие основы общества исторические изменения, создают вокруг человека новый мир. «Во всех этих случаях он вступил на порог совершенно нового мира и смог сделать это главным образом благодаря тому, что забыл прежний мир и отрекся от предшествующей идентичности». Невозможность переосмыслить события, их предпосылки и последствия, может вести к сакрализации прошлого, и «травму подобного рода мы будем всегда носить с собой, после того как История заставила нас напрямую столкнуться с ней; от этой травмы нельзя излечиться»<sup>37</sup>. Сакрализация, будучи прямо противоположна рутинизации, подпитывается эмоциями и переводит историю в уровень идеологии, а значит лишает ее объективности как основного свойства. В таком случае сутью новой идентичности общества оказывается не принятие и осознание опыта, а боль от нанесенной травмы.

Баланс между памятью и забвением становится основной целью формирования исторического нарратива. С одной стороны, максимальная полнота информации о прошлом является ресурсом для осознания коллективной идентичности, «и тем более адекватными могут стать наши индивидуальные и коллективные действия. И поэтому вряд ли можно себе представить состояние пресыщения историей»<sup>38</sup>. С другой стороны, излишняя эмоциональная

---

<sup>37</sup> Анкерсмит Ф. Там же

<sup>38</sup> Анкерсмит Ф. Там же

привязка к прошлому лишает нас свободы действия: «Где мы найдем те деяния, которые человек мог бы совершить, не войдя предварительно в туманную полосу неисторического?»<sup>39</sup>. Всю свою историю человек учился запоминать. Возможно, теперь человеку надо учиться забывать.

---

## 9. Опыт и ожидания как точка возникновения истории

В историографическом дискурсе существует два принципиально отличающихся взгляда на историческую репрезентацию: позитивистский, согласно которому история — это последовательный и непрерывный поток событий, и историцистский. Второй подход последовательно разработан в работах ряда ученых. Вильгельм Дильтей говорил об *историческом сознании* как о самостоятельной категории философии истории: «Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, — подобно тому, как в цепи различных способов отношения духа для нас остается одна реальность мира, а прочные типы мирозерцания являются выражением многосложности мира». Мартин Хайдеггер указал, что именно историчность позволяет воспринимать историю как предмет историографии. «Онтологическое прояснение *жизненной взаимосвязи*, т.е. специфической протяженности, подвижности и устойчивости присутствия должно соответственно начинаться в горизонте временного устройства этого сущего. [...] Вопрос о *взаимосвязи* присутствия есть онтологическая проблема его события. Высвобождение структуры события и экзистенциально-временных условий ее возможности означает достижение онтологического понимания историчности». Ганс-Георг Гадамер постулирует субъективность позиции интерпретатора, вводя понятие *антиципации*: «Все, что высказывается и что записывается в тексте, определено той или иной антиципацией». Иными словами, и история, и сам интерпретатор историчны, тесно связаны с настоящей реальностью, с культурным и социальным контекстом.

В этом смысле идея историчности противопоставляется позитивистскому подходу, при котором история воспринимается как последовательный поток событий. В оптике историчности каждое новое поколение проживает историю своим собственным способом, усматривая разные детали и их взаимозависимость в прошлом. При этом нельзя сказать, что взгляд на историю из начала XX века менее объективный, чем из конца этого столетия, история как нарратив каждый раз пересоздается в новой объективности. «История, становящаяся историей лишь в ходе и по мере ее познания, разумеется, сильнее зависит от человека, чем история, которая, совершаясь, настигает человека как уготованная ему судьба».

Понятие *режим историчности* предполагает «различные способы сочленения категорий прошлого, настоящего и будущего. В зависимости от того, ставится ли акцент на прошлом, будущем или настоящем, соответственно меняется и порядок времени. Режим историчности — не готовая реальность, а эвристический инструмент». Артог создает последовательность из трех режимов — старого (домодерного), нового (модерного) и христианского, при этом детально разбирая только первые два.

---

<sup>39</sup> Ницше Ф., цитируется по Возвышенный исторический опыт, Анкерсмит Ф.

Принципиальная разница между домодерным и современным режимами историчности состоит в обращенности взгляда в поток времени. В первом случае прошлое представлено традицией, которая формирует весь ежедневный уклад, настоящее не меняется под его влиянием, а только старается как можно точнее его воспроизвести. Время — смола, оно не двигается в будущее, потому что у будущего нет никакой интенции, а самое лучшее осталось в прошлом. «Старый режим историчности соответствует великой модели *historia magistra vitae* — истории как учительницы жизни». Человек по своей природе всегда остается *вброшенным* во время, и для анализа порядков его устройства необходимо занять отстраненную позицию. Это стало возможным только тогда, когда исторические факты доказали, что события могут не только идти последовательно и неумолимо, но и совершаться рукой человека.

Райнхарт Козеллек вводит в историцистский дискурс категории *пространство опыта* и *горизонт ожиданий*, освобождающие нас от необходимости отсылки к конкретным историческим событиям. «Речь идет о познавательных категориях, которые помогают обосновать возможность истории. Иначе говоря, нет такой истории, которая бы не конституировалась посредством опыта и ожиданий действующих и переживающих людей. Но это еще ничего не говорит о конкретной прошлой, настоящей и будущей истории».

Данные категории изначально применимы к современной истории, которая охватывает период с начала промышленной революции до середины XX в.. До середины XVIII в. не было ясно ощущаемого разделения между прошлым, будущим и настоящим. Бытие человека определялось размеренным ритмом жизни, не зависящей от него сменой сезонов, такой же неизбежной сменой королей. Пространство ограничивалось расстоянием, которое было возможно преодолеть за день, время брало свое начало из древних мифов и преданий, а его конец терялся в дымке Страшного суда. «[...] существовало, скажем, представление об истории, которую Б-г устраивает совместно с человеком. Но история, субъектом которой было бы человечество, или история как субъект самое себя была немыслима». В домодерную эпоху опыт и ожидания были столь близки друг к другу, что почти неразличимы, а предсказуемость событий не оставляла необходимости предполагать будущее.

Козеллек формулирует эти категории из социальной реальности. События, которые обозначают границу современного режима историчности, а именно Великая французская революция и Промышленный переворот, сделали возможным расщепление прошлого и будущего, разнеся ожидания и опыт на противоположные стороны исторического самосознания человека. «Наш исторический тезис звучит следующим образом: в Новое время разница между опытом и ожиданиями значительно увеличивается[...]. Эта разница получает осмысление как *история* вообще, а ее специфическое нововременное качество впервые выражается понятием *прогресс*». Вслед за Козеллеком Франсуа Артог отмечает: «Именно это напряжение и предполагает осветить понятие *режим историчности*, именно проработка этого расстояния и занимает меня».

Сам Козеллек определяет прогресс как развитие, возникающее в темпоральных расщелинах. Традиционно мы представляем время как линию, протянутую из вчера в завтра, но это не так. Как и любое движение, прогресс возможен только при столкновении противоположных потенциалов. Можно предположить, что именно в этом месте разрыва (и в то время) возникает достаточное напряжение, ставшее дополнительным импульсом для стремительного Промышленного переворота. В XVIII в. при смене направления взгляда

человечества опыт прошлого оказался противопоставлен возможному будущему. «Можно сказать, что в понятии прогресса было сформулировано столкновение старого и нового — в науке и искусстве, в разных странах, сословиях и классах».

В предшествующие и последующие периоды модель понимания истории, процессов ее формирования отлична от современного восприятия. Восприятие истории в Новое время характеризуется тем, что «[...] с конца XVIII века с понятием истории начинают связывать горизонт социального и политического планирования, устремленность в будущее. Однако в данном случае новым является соотнесение этой последовательности с возникшим понятием *истории как таковой*. Тем самым на обсуждение и, более того, на людское усмотрение оказалось вынесено будущее как категория всемирной истории — ни больше ни меньше». Далее мы рассмотрим, как на сегодняшний день изменился способ конструирования исторического нарратива.

Сообщества, объединенные болью травмы, пожалуй, впервые за несколько веков не смогли отказаться от прошлого. События Первой и Второй мировой войн, Холокоста, революций не забыты до сих пор, не прожиты. Личная вовлеченность не пропадает со смертью очевидцев исторических событий, но передается по наследству, боль, обида или гордость становятся семейным достоянием. «Происходит смешение архаики и современности: на фундаменталистские движения накладывается отпечаток современного ощущения «закрытости будущего», в то время как традиции, к которым они обращаются для ответа на вызовы сегодняшнего дня, отнюдь не прочерчивают реальной перспективы из прошлого в будущее, но в значительной степени являются «изобретенными» здесь и сейчас».

Закрытость будущего проистекает из того, что сегодня *пространство опыта* перестало давать какую-либо уверенность, достаточную для того, чтобы судить об ожиданиях, не считая их просто одним из бесчисленного множества вариантов. Именно Козеллек выдвинул идею о множественности вариантов будущего, заложенных уже в прошлом. Скорость времени, количество происходящих событий и знание об исторических событиях недавнего прошлого, которые могут оказываться несоизмеримо жестокими, все это привело к тому, что «[...] дистанция между областью опыта и горизонтом ожиданий стала максимальной, оказалась на грани разрыва. Так что рождение нового исторического времени как бы замерло».

Великая французская революция приносит с собой осознание возможности влиять на историю, менять ее, ставить цели и достигать их. Будущее меняет свой статус, события становятся уникальными. «При старом режиме к прошлому обращались, чтобы понять, что происходит, поскольку свет и ясность шли от прошлого к настоящему и будущему. При новом режиме решающей становится категория будущего: из будущего направлен свет, который делает понятным настоящее, но также и прошлое; именно к этому свету и надо идти. Время ощущается как ускорение, образцовое уступает место уникальному».

Современная нам смена режима историчности была спровоцирована не только ускорением технического и информационного прогресса, но и кризисом величия памяти, который стал следствием трагических событий середины XX в. Прошлое, созданное в результате войн и революций прошлого столетия, настолько эмоционально насыщено, что его оказалось невозможным отделить от себя и объективизировать. «Будущее утратило свою магическую силу, которой оно заставляло настоящее бесследно исчезать в бездне прошлого, представляющего лишь исторический интерес».

Говоря о коллективной памяти в контексте городской среды, мы сталкиваемся с различным подходом к истории, ее роли, с различным релятивизмом между прошлым, настоящим и будущим, с различным восприятием травмы и возможностях ее проживания и проработки. В первой главе мы совершили обзор возможных развилок и сформировали рамку, в которой лежит материализируемая память.

Говоря о памяти в современном городе, мы подразумеваем презентистский режим темпоральности, в котором прошлое ощущается более осязаемым, чем будущее, и настоящее во много ориентировано на него. Вопрос о возможности проживания коллективной травмы в зависимости от контекста их свершения, который возникает при сопоставлении теорий Александера и Анкерсмита, будет проясняться в дальнейших главах. Основное различие концепций видится автору в том, что Анкерсмит связывает саму возможность проработки травмы со случившейся или неслучившейся сменой коллективной или государственной идентичности, что подразумевает, что общество могло смениться и стать безвольным наследником травмы предшествующей структуры социума. Так как нас интересует в первую очередь физическое воплощение памяти, мы попробуем найти ответ на этот вопрос, выведя разговор **в поле** города и материальности.

### **III. Практики памятования в городской среде**

---

#### **1. Конструирование памяти места**

Что такое *места памяти*? Концептуализация понятия отличается от концептуализации Пьера Нора. Нас интересует влияние различных сценариев материализации памяти в городском пространстве, таким образом под местами памяти понимаются физическая репрезентация памяти: мемориалы, памятники, малые архитектурные формы, мемориальные доски, орнаментальные и декоративные мотивы с вложенной в них идентичностью. Материализация памяти приводит к кодировке исторического опыта в виде символов, которые формируют мотивы общества. Политика памяти — реализация права сильного через диктатуру интерпретации, разрешенной истины, или реализация свободы на память через множественность трактовок?

Какую роль места памяти несут в процессе трансформации города? Время почти всегда описывается через пространственные метафоры: идет, стоит, относительное, быстрое, далекое и так далее. Так и социальная память находит наиболее яркое выражение в материальных объектах. Есть два вида памяти<sup>40</sup>: запись события, сохранение как результат; восприятие мира через действие, память как церемония. Материальный памятник совмещает оба этих вида. Сохранение памяти возможно только как накопление документальных свидетельств и не имеет ничего общего с памятью социальной. Коллективная память это результат процесса интерпретации и репрезентации, таким образом социальная память может только создаваться из множества индивидуальных памятей. Этот процесс находит выражение в городском пространстве и определяется принятой в обществе политикой памяти.

Как социология памяти становится теоретическим ресурсом в исследовании (и возможном прогнозировании) города? И как может категория *места памяти* влиять на

---

<sup>40</sup> Лотман Ю., Там же

городское пространство, если пространство города материально, а память — это теоретический конструкт, разговор о котором можно вести с позиции каждого из трех времен: память как то, что произведено прошлым; память как то, что создает смыслы в настоящем; память как то, что формирует будущее.

Все эти три взгляда на память полагают ее социологическим конструктом. Изучать ее влияние на общество можно в различных рамках. Здесь задана рамка материализованной памяти в городском пространстве. Соответственно, нас интересуют механизмы и сценарии материализации и влияние объектов (мест) памяти на это пространство и как эти дискурсы влияют на целеполагание в городской политике и осмысление городской среды.

*Схлопывание* прошлого, настоящего и будущего, проясненное нами привело к тому, что ведущее место в дискурсе о прошлом заняла память. «Память, во всяком случае, стала самым емким термином — метаисторической, иногда религиозной категорией. Возникла даже определенная претензия памяти на доминирование при разговоре о прошлом: в поединке между памятью и историей преимущество было отдано первой и ее *свидетелю*, ставшему центральным действующим лицом на нашей общественной сцене»<sup>41</sup>. Стремление не забывать, не отпускать прервало ранее бытовавший процесс проживания травмы, и даже случаи состоявшейся рутинизации опыта травмирующих событий остаются яркими примерами сохранения эмоциональной вовлеченности в события прошлого.

Подобное злоупотребление говорит в первую очередь об ощущении дискомфорта, сопровождающий нас в текущем режиме историчности. «Мы чаще используем память как дополнение или замену, что в контексте истории показывает недовольство актуальным дискурсом и желанием вернуться к уже законченному разговору»<sup>42</sup>.

Коммеморативные практики в XX в. получили широкое распространение, памятники, кенотафы и мемориалы представлены сегодня как в физическом пространстве — в виде реальных объектов и наименований, — так и в информационном — как дискуссии, виртуальные площадки. Это можно связать с рядом явлений. Во-первых, более четкая по сравнению с предыдущими столетиями самоидентификация сообществ, объединяющихся по различным признакам — национальному, территориальному, идеологическому, родственному, религиозному — влечет за собой естественное желание инициировать разговор о своей уникальной коллективной травме. Во-вторых, недоверие к будущему, вызванное как жестокими уроками истории, так и нестабильной политической, экологической, демографической, социальной ситуацией, провоцирует человечество все чаще обращать свой взор назад. «В настоящее время мы являемся свидетелями «материкового сдвига» в структуре западного понимания времени: будущее утратило для нас свою светоносную силу, зато все больше в наше сознание вторгается прошлое». В-третьих, настоящее в своей событийной и информационной полноте настолько сильно вовлекает во взаимодействие с собой, что «будущее вдруг утратило свою притягательность. У нас больше нет возможности без разбора использовать его как некую стремящуюся к нулю точку приложения наших желаний, целей и планов»<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Александер Дж., Там же

<sup>42</sup> Александер Дж., Там же

<sup>43</sup> Ассман А. Трансформации нового режима времени // НЛО 2012

Козеллек, размышляя о темпоральности истории и разделяя историческое и физическое время, смоделировал диспозицию нелинейного времени. «Из движения времени возникает динамическая многослойность различных времен в одно и то же время»<sup>44</sup>. В данном случае *многослойность* истории приравнивает ее к рукотворности, конституируя ее как подвластную человеческой воле и интенции. Тогда как в современной ситуации большая доля решений отдана на волю случайности. «Во временном аспекте категория случая полностью принадлежит настоящему. Ее нельзя ни вывести из горизонта ожиданий – разве что как внезапное его нарушение, – ни постигнуть как следствие прошлых причин: тогда это уже не была бы случайность». Возможность случайности и то, что допускается ее легитимность, говорит о, с одной стороны, недостаточности данных для выстраивания стратегии, а с другой — о непредсказуемости результатов и о их заведомом несоответствии ожиданиям. Это создает в презентистском режиме историчности настоящее без будущего, ограниченное самим собой. В отличие от домодерного режима, прошлое и будущее здесь не скрыты дымкой забвения и неопределенности, они считаются предельно подробно во всем многообразии возможных интерпретаций. «Прошлое изменило свое качество, но и взгляд на будущее также изменился до неузнаваемости: оно более не представляется нам таким Эльдorado исполнившихся надежд и желаний, скорее, это объект нашей неустанной заботы. И прежде всего нас должен сегодня беспокоить вопрос не только о том, чего мы хотим от прошлого и будущего, но чего прошлое и будущее хотят от нас»<sup>45</sup>.

Если говорить про традиционные формы памяти, то недостаточно сказать только про коммеморативные практики. В любом историческом нарративе в то или иной степени присутствует миф. Историю, которая до нынешнего дня существует только в виде повествования, невозможно полностью отделить от мифологии, невозможно ее рационализировать.

В домодерном режиме историчности место мифа предполагалось «[...] in illo tempore (в мире, существующем за пределами человеческих чувств и опыта)»<sup>46</sup>. В модерный период с его предельной рациональностью миф вошел в настоящее, трансформировавшись в знания, искусство, авантюризм. В презентистском режиме историчности место мифа заняла память. Козеллек полагает, что «ни идеологией, ни мифом не являются воспоминания, прошедшие через фильтр исторической критики». Но память в том заполняющем виде, как она существует современном нам презентистском режиме историчности, едва ли подвергается анализу.

Презентистский социум находится в шаткой позиции неоднозначности и бесцельности. «Тому, кто сознает, что собственные взгляды неизменно содержат известную долю мифа и идеологии, все труднее определить свою позицию упрощенно [...]»<sup>47</sup>. Допуская эмоциональную заякоренность в прошлом, человечество лишает себя осознанного будущего. Нельзя отрицать, что из прошлого конструируется идентичность, именно из прошлого ставятся цели. Но возведение памяти в миф лишает взгляд рациональности и критического

---

<sup>44</sup> Козеллек Р. Можем ли мы распоряжаться историей? // Отечественные записки, 2004, 5.

<sup>45</sup> Козеллек Р. Там же

<sup>46</sup> Козеллек Р. Там же

<sup>47</sup> Козеллек Р. Там же

отношения. «Прошлое и будущее сейчас претерпевают процесс реконструкции по новым правилам, и нам нельзя пренебрегать ни тем, ни другим. Новый режим времени нуждается не в компенсации, но, скорее, в коррекции и дополнении»<sup>48</sup>.

---

## 2. Трансформация города

Прежде, чем приступить к рассмотрению памяти и ее физических носителей в современном городе, нужно определить, кто является хранителем памяти в условиях города и инициатором ее материализации. Эволюционируя, город меняется с разной скоростью в разных своих системах. Городские сообщества являются подвижной системой, гораздо более динамичной, чем материальное пространство города. Но именно пространственная структура города определяет характеристики сообщества, которые ее наполняют.

Социальное пространство города можно наполнить горожанами, можно — сообществами, но ни один из этих акторов хранит всю совокупность памяти города. По сути, это вопрос определения границ коллективного носителя памяти в условиях пересечения множества интересов и личных устремлений множества горожан.

Фердинанд Теннис, один из первых теоретиков социологии города, ввел в начале XX века различие между двумя типами формирования коллективного субъекта и связал их с разными типами расселения. Традиционная община (*Gemeinschaft*), соответствующая сельскому образу жизни, строится на родственных отношениях и традициях, тогда как люди, живущие в городе, являются частью общества (*Gesellschaft*). Связь членов общины между собой нерациональна в силу своей естественности, связь горожан строится на осознанной и взаимовыгодной коммуникации. Именно поле коммуникации становится тем, что объединяет индивидуумов и формирующей коллективного субъекта — хранителя памяти города.

Город Тенниса — это место, где люди вынуждены жить в первую очередь из экономической необходимости. «Всякая доверительная, сокровенная, исключительная совместная жизнь (как мы находим) понимается как жизнь в общине. Общество же — это публичность, мир. В общности со своими близкими мы пребываем с рождения, будучи связаны ею во всех бедах и радостях. В общество же мы отправляемся как на чужбину»<sup>49</sup>. Отчасти это соответствует историческим фактам — люди перебирались в города на заработки, оставляя на родине семьи, приступали к учебе, еще не успев обзавестись супругами и детьми. Они выстраивали новые социальные связи рационально, а такие основы коммуникации не порождают взаимопроникновения традиции, которые люди принесли из общины.

Теннис рассматривает жизнь человека в коллективе как путь от его органического состояния к осознанному социальному. Память понимается им «как принцип ментальной жизни и тем самым как *специфический* признак сущностной воли человека <...> с точки зрения изначального тождества сущностной воли с органической жизнью в целом вполне позволительно будет также сказать, что собственная природа воли вообще наиболее отчетливо раскрывается как память или как связь идей (ибо в качестве таковых ощущения или фрагменты опыта достигают сравнительно обособленного существования)»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Артоз Ф. Порядок времени, режимы историчности // «Неприкосновенный запас» 2008, No3(59).

<sup>49</sup> Теннис Ф. Общность и общество // СПб.: Владимир Даль, 2002

<sup>50</sup> Теннис Ф., Там же

Память позволяет осознать и сохранить отношения вне кровного родства в том числе и на удалении: «<...> родственная воля и дух вовсе не привязаны к пределам своего дома и ближайшим окраинам; напротив, там, где они сильны и живы, т.е. в наиболее близких и тесных связях, они могут поддерживаться сами собой, питаясь одной лишь памятью, при какой угодно отдаленности сохраняя и вызывая в воображении ощущение близости к общности и соучастия в ее делах»<sup>51</sup>. Память у Тенниса остается индивидуальным качеством, и ее корни лежат в общине, не становясь частью городской жизни. Можно предположить, что это происходит потому, что горожан связывают исключительно рациональные отношения.

Может ли в условиях города возникнуть объединения иной природы? Да, и этими объединениями являются городские сообщества, как они выявляются в теории сообществ Чикагской школы.

Насколько бы рациональны не были мотивы горожан, полная дискретность социальной ткани города невозможна. В силу своей природы человеку всегда свойственно искать и находить единомышленников и кумиров, антагонистов и врагов. Этот поиск приводит к сближению с одними и к отдалению от других, нарушая равномерное распределение. Формирующиеся сообщества не становятся основанием для дополнительной или новой системы стратификации общества, потому что эти объединения не опираются на закреплённый свод правил и законов. «В агрегате, члены которого обладают столь разнородным происхождением и столь разными качествами, узы родства и соседства, а также чувства, порождаемые совместной жизнью на протяжении многих поколений в условиях общей народной традиции, скорее всего будут отсутствовать либо, в лучшем случае, будут относительно слабыми. В таких условиях место уз солидарности, на которых держится единение народного общества, занимают механизмы конкуренции и формального контроля»<sup>52</sup>.

Роберт Парк формулирует одно из возможных описаний сообщества, указывая на него как на «собрание людей, занимающих более или менее четкую область»<sup>53</sup>. Такое объединение не является жесткой и неизменяемой структурой. Если взять частный случай — сообщество памяти, оно оказывается состоящим из тех, кто так или иначе оказался вовлеченным в исторический процесс как непосредственный участник или попал в шлейф его последствий. Это дискретное, рассредоточенное сообщество, определяемое как единство только через причастность к событию, которую определяет необходимость осмыслять его последствия и применять опыт, полученный в результате. Говоря о сообществе памяти, мы говорим о постоянно пересобираемых связях, которые наслаиваются друг на друга и смешиваются.

Множество вариантов памяти составляют совокупный исторический нарратив. Его создание становится необходимостью, потому что «идентичность нации, народа или социального института находится в их прошлом, и если мы хотим постичь их идентичность,

---

<sup>51</sup> Теннис Ф., Там же

<sup>52</sup> Вирт Л. Урбанизм как образ жизни. В.Г. Николаев (пер. с англ.) // Избранные работы по социологии, М., 2005

<sup>53</sup> Парк Р. Организация сообщества и романтический характер // Социологическое обозрение, (3): 13-18, 2002

нам следует прежде всего написать их истории»<sup>54</sup>. Трансформация коллективной памяти в исторический опыт, о которой говорит Фрэнклин Анкерсмит, является залогом осознания обществом своих границ и самого себя. Создание определенной картины истории в интересах власти: «Политику приходится браться за дело там, где останавливается историк, а его деятельность в той или иной степени должна быть логическим продолжением того, что написал историк о прошлом нации»<sup>55</sup>. Но эту задачу на себя могут взять и другие социальные институты, и малые сообщества активистов, для которых это также актуально, как и для государства: «<...> чем больше мы узнаем о нашем индивидуальном или коллективном прошлом, тем это будет лучше для нас. Ведь чем лучше мы будем знать прошлое, тем яснее станут для нас контуры нашей идентичности и тем более адекватными могут стать наши индивидуальные и коллективные действия»<sup>56</sup>. Но что позволяет превратить память о событии в историю?

Как правило, фиксации в истории удостоивается события крупного масштаба или повлекшие серьезные последствия. Это то, что Джеффри Александер называет предельными историческими событиями, связывая их с понятием коллективной травмы. Событие может быть квалифицировано обществом как травма вне зависимости от его изначальной значимости, «события не являются травмирующими по своей внутренней природе. Травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества. <...> Статус травмы придается реальным или воображаемым явлениям не благодаря их фактической вредности или объективной резкости, но благодаря тому, что полагают, что эти явления резко и пагубно повлияли на коллективную идентичность»<sup>57</sup>. Зачастую именно такие предельные события становятся ключевыми точками господствующего исторического нарратива, под влиянием которых «коллективная идентичность подвергается значительному пересмотру. Процесс пересмотра — или рутинизации — подразумевает осознание события, постепенное отделение эмоциональной составляющей, наступление «периода «успокоения»», в ходе которого «аффекты и переживания делаются менее бурными, а сосредоточенность на сакральном и оскверненном ослабевает. Харизма превращается в рутину»<sup>58</sup>.

Возвращаясь к разговору о городе и необходимости определения субъекта, являющегося хранителем коллективной памяти, мы понимаем, что память во всех ее проявлениях невозможно локализовать однозначно. Память города нельзя рассматривать как цельную структуру, подлежащую объективной репрезентации.

Память сама по себе является частью социальной ткани города и ресурсом производства социальных практик. Пьер Бурдьё, говоря о структуре социального пространства, постулирует, что «...объекты социального мира <...> могут быть восприняты и выражены разным образом, поскольку они содержат всегда часть недетерминированности и неясности и, в то же время, некоторую степень семантической растяжимости <...>. Этот объективный элемент неопределенности, который часто усиливается эффектом категоризации

---

<sup>54</sup> Анкерсмит Ф. Там же.

<sup>55</sup> Анкерсмит Ф. Там же.

<sup>56</sup> Анкерсмит Ф. Там же.

<sup>57</sup> Александер Дж., Там же

<sup>58</sup> Александер Дж., Там же

— одно и то же слово может покрывать различные практики — дает основание для множественности воззрений на мир, которая в свою очередь связана со множественностью точек зрения, и, одновременно, для символической борьбы за власть производить и навязывать легитимное видение мира»<sup>59</sup>. Так, рутинизация травмирующего события является практикой, в которую вовлечена память. Если говорить о физическом пространстве города, то рутинизацией события окажется закрепление предмета памятования в виде памятника, топонима, памятного знака, мемориальной доски. Механизм, в соответствии с которым происходит отбор событий и персоналий, память о которых сохраняется, будет определяться взаимодействием между различными социальными агентами, в роли которых могут выступать как социальные институты, сообщества, так и индивидуумы.

С течением времени в городе меняется не только уровень смыслов, к которому принадлежит овеществленная память, но и физические параметры города, в том числе его границы. Трансформация физического пространства города характеризует его как пространство репрезентации процессов социального взаимодействия. Для анализа этих изменений необходим метод оценки, который будет давать доступ к количественным данным. Мемориальные доски, как один из видов памятников, несут не только эстетическую ценность, но и одинаковый для каждой отдельной доски набор информации. Это делает их удобным инструментом измерения рутинизированного исторического нарратива, материализованного в городском пространстве. Таким образом, мемориальные доски дают возможность проследить динамику взаимодействия физической структуры города и его культурного и социального наполнения.

---

### **3. Создание символа через укоренение в материальном**

Для того, чтобы обрести символическое значение, события и вещи должны быть укрепленными в пространстве — вербальном, материальном или социальном, но быть жестко встроенными в контекст. Описывая структуру социального пространства, Пьер Бурдьё говорит, что «социальный мир может быть назван и построен различным образом в соответствии с различными принципами видения и деления: например, деления экономического или деления этнического».<sup>60</sup> Также и отдельные практики, в том числе практики мемориализации, могут быть выстроены по-разному. В этой части мы взглянем на памятники как практику рутинизации травмы. Для этого рассмотрим ряд памятников, установленных в память о событиях Второй Мировой войны и создающих различные символы с помощью различных эстетических приемов. О памяти можно говорить сотнями разных способов, и достигать разных аффектов, в первую очередь за счет пластических, визуальных и художественных средств.

Московский монумент Ежи состоит из трех шестиметровых копий противотанковых ежей и мемориальной таблички, на которой изображены карта обороны столицы и надпись: «В последний час. Поражение немецких войск под Москвой. ...6 декабря 1941 года войска нашего западного фронта, измотав противника в предшествующих боях, перешли в контрнаступление против его фланговых группировок. В результате начатого наступления обе

---

<sup>59</sup> Бурдьё П. Начала // М.: Socio-Logos, 1994.

<sup>60</sup> Бурдьё П. Там же

эти группировки разбиты, и поспешно отходят, бросая технику, вооружение, и неся огромные потери... Совинформбюро, декабрь 1941».

Своему появлению Курган Славы в Крыму обязан прежде всего туристам и местным жителям, которые приносили на это место камни. На образовавшееся со временем основание установили альминские блоки и железный вымпел, а вокруг была возведена белая звезда, которая благодаря своим размерам различима со спутника.

Мемориал Журавли установлен на отметке 160 метров от уровня моря в Саратове. Монумент представляет собой 40-метровые пилоны, установленные на рукотворном холме высотой 100 метров, и несущие на себе силуэты журавлей: «замысел Мемориала навеян песней «Журавли» на стихи Расула Гамзатова. «Мне кажется порою, что солдаты, / С кровавых не пришедшие полей, / Не в землю нашу полегли когда-то, / А превратились в белых журавлей...».

Курган Бессмертия в Брянске не настолько высок — высота искусственного холма всего 12 метров, а пилона-звезды — 18, но сам холм собран из земли с братских могил из городов и сёл Брянщины, из городов-героев СССР, с болгарской Шипки, а в его основании зарыт орудийный ствол с капсулой, в которой законсервировано обращение к потомкам, которое следует открыть в 2017 году, в столетие Великой Октябрьской революции: «Дорогие товарищи, друзья, люди XXI века!.. Никогда не забывайте героического прошлого нашего партизанского края! Всегда помните, какой ценой досталась свобода вашим дедам! Берегите её, как зеницу ока... Мы завещаем вам самое дорогое, что есть у советского человека, — гордость своей Родиной! Любите свою страну так, как любили её мы, ваши старшие товарищи, единомышленники, друзья. Приумножайте могущество Родины Советов!».

Мемориал Штыки в Зеленограде был заложен еще во время войны, когда на его месте были похоронены первые погибшие. Как мемориал он начал существование в 1960-х годах, когда были захоронены останки солдат, найденные во время строительства Зеленограда. По разным оценкам в кургане, на вершине которого стоит памятник в виде заостренного наконечника винтовки, похоронено около 1000 человек.

Стоящий на берегу Ладожского озера монумент Разорванное кольцо символизирует собой прорыв блокады и Дорогу жизни, по которой из города вывозили пленных, а в город поступали припасы. Кроме бетонной конструкции, композицию памятника составляют шары, имитирующие прожекторные установки и подлинное 85-мм зенитное орудие.

Любое событие само по себе нейтрально, и позиционирование его как травмы — только один из возможных результатов его осмысления обществом. При этом переозначение статуса события возможно в любой момент времени, до, после или во время его свершения, как это произошло на территории Советского союза, где мемориализация событий Великой Отечественной войны началась только 20 лет после окончания военных действий. За эти годы стерлись эмоции, умерли многие участники событий, а значит и незафиксированная память о них стала беднее. Это позволяет предположить, что в памятники того периода изначально была заложена чрезмерная экзальтация одной стороны опыта: «иногда глубоко травмирующие события могут и вообще не происходить в действительности; тем не менее, такие

воображаемые события могут быть столь же травмирующими, сколь и те, что на самом деле имели место»<sup>61</sup>.

Монумент против нацизма в Гамбурге, спроектированный Йохеном Герцем, представляет собой 12-метровую колонну, покрытую тонким слоем свинца. К ней прилагаются специальные стилосы, с помощью которых на поверхности можно оставлять надписи и рисунки. Корректнее описывать этот памятник в прошедшем времени, так как по мере заполнения пространства для записи колонна погружалась в грунт и на данный момент полностью скрыта под землей, символизируя память о памяти, которая была отпущена и предана забвению.

Берлинский мемориал жертвам Холокоста составлен из тяжелых бетонных плит, между которыми оставлены узкие проходы, где нельзя пройти вдвоем «оставшись же в одиночестве, посетитель начинает переживать сложную гамму чувств. Ощущение потерянности среди серых плит, за которыми не видно окружающего мира, вынужденная разлука с близким человеком и чувство незащищенности, возникавшее на пересечении сквозных коридоров, поднимает в душе волны страха, тревоги, тоски и одиночества. Вы должны стать частью инсталляции, пройти через нее, потеряться в ней — только тогда чужой ужас и чужое горе становятся ощутимыми и ошеломляющими»<sup>62</sup>.

Церковь Фрауэнкирхе в Дрездене, стоявшая в руинах всю вторую половину века, восстановлена после объединения Германии. При ее воссоздании были использованы камни прежнего здания, обгоревшие в огне и долгое время подвергавшиеся воздействию атмосферы. С одной стороны, память о старой церкви стала плотью новой, но с другой с течением неумолимого времени все камни рано или поздно снова станут одного цвета.

Мемориальная церковь кайзера Вильгельма в Берлине, также пострадавшая во время бомбежек, оставлена в травмированном виде. Ее руины сохранены на специальной платформе, а вокруг остова выстроены новые части здания, которое сегодня по-прежнему выполняет ритуальную функцию.

Все перечисленные памятники порождают в зрителе ощущение сопричастности с помощью включения в пространство монумента, взаимодействие с ним, через практическую функцию, которую монумент выполняет. Эти памятники с одной стороны не позволяют забыть о произошедшем, но с другой выводят эти события и их последствия в поле обыденности: в церквях проходят службы, колонна становится частью мостовой, по бетонным плитам бегают дети.

Процесс мемориализации, работающий на закрепление памяти о событиях, работает с историческими личностями и событиями. Мемориализируемые персоналии — участники исторических событий, оказавших определяющее влияние на настоящее. В терминологии Александера такие события называются «предельными историческими событиями»<sup>63</sup>. Мемориализация происходит при помощи различных инструментов: прижизненное и посмертное присваивание званий и орденов, установка памятников и мемориальных досок, наименование городских объектов в честь мемориализируемых персоналий и самих событий.

---

<sup>61</sup> *Александр Дж.* Там же

<sup>62</sup> *К.Эллард* Среда обитания: Как архитектура влияет на наше поведение и самочувствие // Альпина Паблишер, М., 2016

<sup>63</sup> *Александр Дж.* Там же

Часто эти инструменты дублируются: именование улицы совмещается с установкой мемориальной или информационной доски, мемориальные доски устанавливаются после смерти носителей званий на домах, где они жили или работали. Таким образом участники предельных исторических событий, которые повлияли на жизнь города, оказываются частью городского пространства и начинают взаимодействие не только с его историческим прошлым, но и с его пространственным материальным настоящим.

Зафиксированная память занимает промежуточную позицию в формировании исторического нарратива. С одной стороны, она является результатом событий и их интерпретации, с другой — сама служит ресурсом для выстраивания восприятия истории последующими поколениями. Это свойство позволяет использовать память для легитимизации одних фактов и очернения других и в закреплении этой оценки во времени, при этом не обязательно использование показательного забвения, игнорирования. Память, закреплённая в физическом пространстве городов, становится их частью на материальном, социальном, культурном уровнях, проникая во все области жизни сообщества. Как и в случае с памятью, перешедшей в более устойчивое качество воспоминания<sup>64</sup>, материализованная память становится не только материалом для создания истории, но и инструментом для манипуляций с ней. В этом качестве она оказывает влияние на дальнейшее формирование исторического нарратива как самостоятельный актор.

Возможно предположить, что предельные исторические события, породившие сонм исторических личностей, становятся трафаретом, позволяющим различить структуру городской среды. Исследование материала проявляет пространственно-темпоральные закономерности распределения мемориальных досок.

Физическое пространство города получает новый потенциал с появлением мемориальных досок, материализованной памяти. Мемориальные доски в память о писателях и архитекторах, об ученых и политиках считаются в пространстве города как памятники. Имена увековеченных на них людей, как правило, уже известны наблюдателю до того, как произошло считывание мемориальной доски. Более того, фланер<sup>65</sup> ожидает увидеть мемориальные доски именно на этих улицах. Но подобное предвкушение не возникает в отношении к доскам в память о случайно погибших в каком-либо месте или о старом солдате, который доживал свой век в этом доме. Механизм отбора персоналий, подпадающих под мемориализацию, часто носит непредсказуемый характер и, как правило, изначальная инициатива принадлежит *говорящему*<sup>66</sup> сообществу. В результате мемориальные доски становятся пеной на омуте коллективной памяти, полу-маргинальной практикой, тогда как у них есть потенциал для того, чтобы стать рациональным и структурированным инструментом для постепенного изменения идентичности сообщества. Мемориальные доски могут стать ресурсом формирования специфики территории, но это потребует комплексной работы с памятью, осознанного процесса ее рутинизации.

Сбой механизма фильтрации и отбора может привести и выпадению из процесса мемориализации тех, чья роль в историческом процессе достаточно значительна для того,

---

<sup>64</sup> Хальбвакс М. Там же

<sup>65</sup> Трубина Е. Там же

<sup>66</sup> Александер Дж. Там же

чтобы память о них была зафиксирована, в силу бюрократических причин. Это, в свою очередь, приводит к выпадению этих людей и событий, к которым они причастны, из слоя рутинизированной памяти. Анкерсмит, рассуждая о типах забвения и травмы, говорит о том, что самый опасный тип травмы возникает, когда от травмы, нанесенной событием, невозможно избавиться, потому что «она постоянно и непрерывно сохраняет свое присутствие. <...> Вызывающие его исторические преобразования всегда сопровождаются ощущениями тяжелой и невосполнимой потери, упадка культуры и безнадежной дезориентации. В этом смысле такие исторические испытания являются, безусловно, травматическими»<sup>67</sup>. В такой ситуации физическая мемориализация становится инструментом, который позволяет вынести травмирующую память на периферию коллективного сознания. Новый объект может вызвать общественную дискуссию, возмущение, а может остаться незамеченным, но в любом случае это позволяет превратить травму в отложенное воспоминание. Процесс закрепления памяти длителен, и стремительный рост территории Москвы в XX веке привел к тому, что культурные границы города не успевают за географическими, что привело к смысловой бедности новых территорий. Постепенно они осмысляются и встраиваются в культурный образ Москвы<sup>68</sup>, но это очень медленный процесс.

Мемориальные доски, физическое воплощение памяти на теле города, пройдя через рутинизацию, «процесс травмы, некогда столь яркий, может оказаться предметом технического, иногда препарирующего внимания специалистов, которые удаляют эмоции от смысла. <...> зачастую его приветствуют с чувством облегчения, как на уровне общественности, так и на уровне отдельных лиц»<sup>69</sup>. Этот эффект можно воспринимать двояко, видя в нем как положительные, так и отрицательные смыслы. С одной стороны, институционализация уроков истории, имеющая своей целью увековечивание памяти, постепенно приводит к снижению силы переживания, но с другой, «хотя перестроенная коллективная идентичность больше не является глубоко волнующим явлением, она, тем не менее, остается основополагающим ресурсом для решения будущих социальных проблем и нарушений в коллективном сознании»<sup>70</sup>.

---

#### **4. Конструирование образов города через память**

С накоплением памятников, транслирующих ту или иную точку зрения, за событием закрепляется однозначный статус, сообщество солидаризируется вокруг единственной точки зрения на прошлое. Так, можно позволить гипотезу, что установка монументов в память о боли формирует в обществе отношение к событию как к тому, из чего нужно извлечь урок, а если устанавливать памятник как свидетельство обиды и превосходства, можно создать в сообществе желание отмщения и сакрализации жертвы.

Память как социальное явление связана с религией и мифологическими культами. Вера в примитивных сообществ строилась на памяти о предках, с увеличением размеров

---

<sup>67</sup> Анкерсмит Ф., там же

<sup>68</sup> Снопек К. Беляево навсегда: сохранение нематериального наследия // Strelka Press, 2014

<sup>69</sup> Александер Дж. там же

<sup>70</sup> Александер Дж. там же

социума, ростом урбанизации и сменой жизненного уклада культуры усложнялись, а усовершенствование способов хранения информации — сначала с изобретением письменности и книгопечатания, а в современную эпоху с появлением цифровых инструментов фиксации данных — позволило нам сохранять память в, казалось бы, истинном виде. Эта кажущаяся застывшая истинность только увеличило в обществе пиетет к прошлому, что позволило Пьеру Нора назвать наше время временем «всемирного торжества памяти»: «[...] мир затопила нахлынувшая волна воспоминания, прочно соединив верность прошлому — действительному или воображаемому — с чувством принадлежности, с коллективным сознанием и индивидуальным самосознанием, с памятью и идентичностью»<sup>71</sup>. Но, как было сказано ранее, любая зафиксированная память является лишь одним из вариантов интерпретации.

Ритуализированное искусство, к которому относятся все практики мемориализации, не обладают свободой говорить на любую тему, будучи ограниченными правилами стиля и деталями пластики. Итог мемориализации «[...] играет лишь мнемоническую функцию. Он должен напомнить о том, что вспоминающий знает и без него. Извлечь сообщение из [него] в этом случае невозможно»<sup>72</sup>. Но эта статика не остается бесполезной, порождая в адресате внутреннюю тишину, в которой интерпретация становится единственным насущным, потому что «столь каноническая система не теряет способности быть информационно активной»<sup>73</sup>. Процесс репрезентации памяти, как его сформулировал Дж. Александер<sup>74</sup>, подразумевает именно такое постепенное проживание памяти, ее объективизацию, и новый взгляд на память и травму открывает пути к переживанию негативного опыта и переходу сообщества на новый уровень.

Мемориализация и память берут свое начало из ритуальных практик. Одна из ролей ритуала как совместной деятельности — поддержание солидарности внутри сообщества, создание ощущения причастности к целому. Такой ритуальной практикой можно назвать любую эмоционально насыщенную коммуникацию. Дюркгейм называет этот процесс бурлением (*effervescence*), которое «сплавляет вместе идеи, которые на первый взгляд выглядят отличными друг от друга, и через большое мысленное бурление, которое производит такой эффект, социальная жизнь способствует этому смешению»<sup>75</sup>. Подобный аффект может возникать естественно, естественно же затухая, или искусственно поддерживаться в обществе, в том числе с помощью монументального искусства.

Память является одним из способов выстраивания системы отношений вокруг исторической личности, персоналии; выстраивания отношений авторитаризм/патернализм; память как представление о праве сильного. Это делает политику памяти и память как таковую инверсной для регулирования со стороны институтов власти. Манипулятивные практики в отношении политики памяти порождают различные формы декларации прошлого в настоящем. Понятие памяти тесно связано с понятием истории. История, в свою очередь, является инструментом манипуляции и одновременно объяснительным нарративом. При

---

<sup>71</sup> Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас 2005, 2-3(40-41)

<sup>72</sup> Ю. Лотман «Каноническое искусство как информационный парадокс»

<sup>73</sup> Ю. Лотман Там же

<sup>74</sup> Александер Дж. Там же

<sup>75</sup> Durkheim E. Ibid

помощи истории как инструмента создается модель решений, направленных на настоящее и будущее. Одни события имеют больший вес в этом процессе по сравнению с другими.

Репрезентации и идентификации, которые воплощаются через разговор о памяти, в словах, в материальных знаках, в местах, оказывают влияние на целеполагание в городской политике и осмысление городской среды. Памятник как произведение монументального искусства является ресурсом для создания эмоций, он взаимодействует со зрителем и провоцирует его на производство нового знания, понимания исторических событий. Памятники могут служить триггером постоянного возобновления коллективной памяти, переосмыслению опыта: «Поскольку травмы переживаются, а следовательно, воображаются и репрезентируются, постольку коллективная идентичность подвергается значительному пересмотру. Пересмотр идентичности означает, что будет иметь место пытлиное повторное вспоминание коллективного прошлого»<sup>76</sup>. Это ведет к рутинизации травмы и к постепенному распределению ответственности за последствия коллективных действий. Но также памятники могут артикулировать одну сторону исторического опыта, уводя из поля зрения наблюдателя остальные составляющие картины.

---

## **5. Политика памяти и присвоение городского пространства**

Память является одним из способов выстраивания системы отношений вокруг исторической личности, персоналии; выстраивания отношений авторитаризм/патернализм; память как представление о праве (сильного). Как это в конечном итоге влияет на политику памяти и на то, какие формы принимают те или иные декларации на тему памяти и прошлого?

Понятие памяти тесно связано с понятием истории. История, в свою очередь, является инструментом манипуляции и одновременно объяснительным нарративом. При помощи истории как инструмента создается модель решений, направленных на настоящее и будущее. Одни события имеют больший вес в этом процессе по сравнению с другими.

Репрезентации и идентификации, которые воплощаются через разговор о памяти, в словах, в материальных знаках, в местах, оказывают влияние на целеполагание в городской политике и осмысление городской среды. Памятник как произведение монументального искусства является ресурсом для создания эмоций, он взаимодействует со зрителем и провоцирует его на производство нового знания, понимания исторических событий. Как мы увидели из предыдущей главы, памятники могут служить триггером постоянного возобновления коллективной памяти, переосмыслению опыта: «Поскольку травмы переживаются, а следовательно, воображаются и репрезентируются, постольку коллективная идентичность подвергается значительному пересмотру. Пересмотр идентичности означает, что будет иметь место пытлиное повторное вспоминание коллективного прошлого». Это ведет к рутинизации травмы и к постепенному распределению ответственности за последствия коллективных действий. Но также памятники могут артикулировать одну сторону исторического опыта, уводя из поля зрения наблюдателя остальные составляющие картины.

---

<sup>76</sup> *Александр Дж.* Там же

Ощущение общности, возникающее посредством совместных действий, которые можно квалифицировать как ритуальные, с одной стороны, формирует коллективную идентичность, с другой — легитимизирует власть, стоящую во главе коллектива. Эмиль Дюркгейм в своих ранних работах говорит о защите коллективного сознания как об определяющей роли государства<sup>77</sup>, что проистекает из того, что право на власть государство как социальный институт получает именно от общества. Но позднее<sup>78</sup> он приходит к позиции, что государство не определяет идентичность общества в силу многослойности и рассеянности последнего. Маурицио Бах<sup>79</sup>, разбирая подход Дюркгейма к вопросу легитимности власти, отмечает, что «проблема политической легитимизации становится вопросом только когда политические институты утрачивают силу своих традиций через структурные изменения общества»<sup>80</sup>. Когда нормы, которые предписывается соблюдать в обществе, перестают совпадать с актуальными культурными ценностями общества, власть рискует делегитимизироваться. В стабильном же состоянии авторитет власти не подвергается сомнению, потому что «в ее основе <...> само-легитимизация, основанная на традициях»<sup>81</sup>.

Как мы увидели из предшествующей части, величина и монументальность памятника не находится в прямой зависимости от роли и масштаба исторического события: в память об одном и том же событии устанавливаются как памятники высотой в сотни метров, так и сомасштабные человеку. Монумент не лишается функции хранения памяти даже если он несет практическую функцию — монумент, являющийся частью мостовой, частью обыденной жизни, чаще порождает больше эмоций, так как он низводит травму с позиции глобального события до уровня того, что могло и может произойти с любым в его индивидуальном бытии. Нельзя не отметить, что чем менее сомасштабен монумент человеку, тем более воинственные и безапелляционные эмоции он порождает в наблюдателе.

---

<sup>77</sup> Durkheim E. *The Division of Labour in Society* // New York: Free Press, 1997.

<sup>78</sup> Durkheim E. *Professional ethics and civic morals* // London : Routledge, 2003.

<sup>79</sup> Bach M. *Individualism and legitimation: paradoxes and perspectives on the political sociology of Emile Durkheim* [Раздел книги] // Emile Durkheim: *Critical Assessments of Leading Sociologists* / ред. Pickering W.S.F.. - London : Routledge, 2001. - Т. III.

<sup>80</sup> Bach M. Ibid.: «*So far, for Durkheim the problem of political legitimation is only an issue when, through structural social changes, the power of their traditions is lost to political institutions*». Перевод автора.

<sup>81</sup> Bach M. Ibid.: «*<...> on the basis of their, so to speak, self-legitimation founded upon traditions*». Перевод автора.

## Список использованной литературы

1. *Александр Дж.* Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. с. 5-40.
2. *Анкерсмит Ф.* Возвышенный исторический опыт // М.: Издательство -Европа», 2007 (*Ankersmit F. Sublime Historical experience, Stanford/Cambridge, 2005*).
3. *Артог Ф.* Времена мира, история, историческое письмо // НЛО, 2007. С. 83.
4. *Артог Ф.* Порядок времени, режимы историчности // «Неприкосновенный запас» 2008, №3(59).
5. *Ассман А.* Трансформации нового режима времени // НЛО 2012. С. 116.
6. *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой. Отрывок из книги // <https://snob.ru/selected/entry/104605>
7. *Беньямин В.* Париж, столица XIX столетия // Озарения М., 2000
8. *Бурдьё П.* Начала, М.: Socio-Logos // 1994.
9. *Вебер М.* Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии // М.: Издательский дом Высшей школы экономики, Т. 1, Т. 2, 2016-2017 (*Weber M, Economy and Society // Berkeley: University of California Press, 1978*).
10. *Вебер М.* Избранные произведения // М.: Прогресс, 1990.
11. *Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни. В.Г. Николаев (пер. с англ.). Избранные работы по социологии, М., 2005.
12. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации // Центр гуманитарных инициатив Москва-Санкт-Петербург, 2013.
13. *Зиммель Г.* Проблемы философии истории // М.: Книжный дом «Либроком», 2011.
14. *Козеллек Р.* Можем ли мы распоряжаться историей? // Отечественные записки, 2004.
15. *Козеллек Р.* Случайность как последнее прибежище историографии // THESIS, 1994, вып. 5.
16. *Козеллек Р.*, «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» — две исторические категории // *Sociology of Power Vol. 28 No. 2. 2016. (Koselleck R. «Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizont» — zwei historische Kategorien. 1995)*.
17. *Леонард фон Ранке,* История романских и германских народов с 1494 до 1535 гг. // 1824 // Т. 1. М., 2012.
18. *Лотман Ю.* Непредсказуемые механизмы культуры // TLU PRESS Таллин 2010.
19. *Лотман Ю.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Статьи по семиотике и топологии культуры, 'Александра', Таллин, 1992.
20. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Т. 1. - Таллинн, 1992.
21. *Милль Дж.* О свободе // Наука и жизнь. - 1993. № 11. С. 10-15; № 12. С. 21-26.
22. *Мосс М., Дюркгейм Э.* // О некоторых первобытных формах классификации // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. – М.: Восточная литература, 1996.
23. *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2.
24. *Парк Р.* (2002) Организация сообщества и романтический характер. *Социологическое обозрение*, (3): 13-18.

25. *Парсонс Т.* О структуре социального действия // М.: Академический Проект, 2000 (*Parsons T.* (1968 [1937]). *e structure of social action.* N. Y.: Free Press).
26. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки // СПб.: Наука, 1997.
27. *Роулз Э.* Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социологическое обозрение. 2014. Т.13. No2 (*Rawls A. W.* [1996] *Durkheim's epistemology: the neglected argument* // *American Journal of Sociology.* Vol. 102. № 2. P. 430–482).
28. *Роулз Э.* Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение Том 4. No 1. 2005.
29. *Руднев В.* Исследования по философии текста // Издательство "Аграф", 2000.
30. *Снопек К.* Беляево навсегда: сохранение нематериального наследия, Strelka Press, 2014.
31. *Теннис Ф.* Общность и общество, СПб.: Владимир Даль, 2002.
32. *Трофимов В.Г.* Москва. Путеводитель по районам, М.: «Московский рабочий», 1972.
33. *Трубина Е.* Город в теории: опыт осмысления пространства. Москва: Новое литературное обозрение, 2011.
34. *Ушакин С., Трубина Е.* Травма: пункты // Библиотека журнала «Неприкосновенный запас», 2009.
35. *Фуко М.* Нужно защищать общество // курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 // Санкт-Петербург «Наука», 2005.
36. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005 – № 2-3.
37. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. Монография // М.: Новое издательство, 2007.
38. *Храпов С.А.* Концептуализация понятия «социальная память» в системе философского знания // Гуманитарные исследования № 4 (36), 2010.
39. *Эллард К.* Среда обитания: Как архитектура влияет на наше поведение и самочувствие // Альпина Паблишер, М., 2016.
40. *Alexander J.C.* The meanings of social life: A cultural sociology. 2003.
41. *Bach M.* Individualism and legitimation: paradoxes and perspectives on the political sociology of Emile Durkheim [Раздел книги] // *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists* / ред. *Pickering W.S.F.*. - London : Routledge, 2001. - Т. III.
42. *Durkheim E.* The Rules of Sociological Method // The free press, 1982.
43. *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life // The free press, 1995.
44. *Durkheim E.* Professional ethics and civic morals // London : Routledge, 2003.
45. *Durkheim E.* The Division of Labour in Society // New York: Free Press, 1997.
46. Fuller St.
47. *Klein K.L.* On the Emergence of Memory in Historical Discourse // *Representations.* 2000. No 69. P. 127–150.
48. *Koselleck R.* Future Past — Columbia University Press, 2004.
49. *Lotze R. H.* Logik // Leipzig, 1912.

50. Lotze *Lotze R. H.* System der Philosophie, 2. Aufl. Bd I. Die Ideenwelt.
51. Oakes J. Max Weber on Value Rationality and Value Spheres // Journal of Classical Sociology Vol 3(1).
52. *Stinchcombe A.* Theoretical Methods in Social History // NY: Academic Press. 1978.
53. *White H.* The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation // Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.