

Французская философия сегодня

ЧТО ТАКОЕ КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ? К вопросу об интерпретации памяти Полем Рикёром

ДЖ.Э. БАРАШ*

Теме коллективной памяти, которая существеннейшим образом затрагивает коренной вопрос о социальной сплоченности, принадлежит особая роль в разнородном контексте наших современных обществ. Публичная функция коллективной памяти, запечатленная в форме поминания и музейного дела, как и в форме восстановления мучительных для коллективности в целом воспоминаний, вызывает горячие дебаты в различных сферах – от когнитивных наук до политологии, социологии, истории и других наук о человеке. Огромное достоинство труда Поля Рикёра «Память, история, забвение» состоит в том, что в нем представлено большое число доводов, принадлежащих различным исследовательским областям. Однако наш интерес здесь будет направлен не столько на разнообразие рассматриваемых в нем перспектив, сколько на глубинную мотивацию, питающую концепцию памяти философа и отсылающую к моральной рефлексии, проходящей сквозь все его творчество. С первых же страниц Введения эта мотивация ясно представлена: «...меня не перестает волновать положение дел, когда в одном случае слишком увлекаются вопросами памяти, в другом – забвения и ни слова не говорят о значении поминания и о злоупотреблениях памятью или забвением. Идея о политике справедливой памяти является в этом отношении одной из главных тем, изучение которой я считаю своим гражданским долгом»¹.

* Джеффри Эндрю Бараш (Jeffrey Andrew Barash) – доктор философии, профессор. Преподавал философию в Чикагском и Колумбийском университетах (США), Гамбургском университете (Германия), работал в Институте Европейского университета (Флоренция, Италия). В настоящее время является профессором философского факультета Пикардийского университета им. Жюль Верна (Амьен, Франция). Специалист в области истории немецкой и французской философии XIX – XX вв. Главные темы исследований: герменевтика, коллективная память, философские аспекты истории и политики.

Основные работы: Хайдеггер и его эпоха. Время Бытия, время истории (Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire. – Paris, 1995); Мартин Хайдеггер и проблема смысла истории (Martin Heidegger and the problem of historical meaning. – N. Y., 2003) – эта книга получила положительную оценку со стороны П. Рикёра, написавшего предисловие к ее первому изданию (1988); Политические стратегии истории. Историцизм как надежда и миф (Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe. – Paris, 2004).

Высказанное здесь намерение значительно: в «Истории, памяти, забвении» рефлексия Рикёра направлена на память и забвение, свойственные не только индивидам или небольшим группам индивидов, но и политическому порядку в фундаментальном значении этого понятия. Представляя заботу об идентификации «справедливой памяти» в качестве подлинно «гражданской темы», он включает в нее политику, распространяя свою рефлексию на память национальных коллективов и составляющих их различных групп, организованных в известные нам сегодня обширные политические объединения. Как следует понимать моральное предписание, нацеленное на восстановление «справедливой памяти», применяя к обширным политическим коллективам категории «излишек памяти» или «излишек забвения»? В какой мере такое моральное видение применимо к сфере политического? В предлагаемом нами тексте мы попытаемся так или иначе ответить на эти вопросы, подвергая критической рефлексии труд Поля Рикёра «Память, история, забвение».

I

Начиная с первой части отмеченного произведения, озаглавленной «О памяти и припоминании», Поль Рикёр выделяет фундаментальную проблему, которая концентрирует его рефлексию на теме политических ставок памяти; он задается вопросом, как возможно, исходя из первичного опыта памяти, укорененного изначально в первородной сфере человека, в его внутреннем мире, рассуждать о памяти нескольких человек, т.е. о «коллективной памяти», простирающейся вплоть до политических групп. При каких условиях такой, однажды идентифицированный, связующий принцип позволит нам обозначить позиции «излишек памяти» или «излишек забвения»?

Чтобы ответить на эти вопросы о характеристиках памяти в широком масштабе, Рикёр обогащает свой анализ предварительной рефлексией относительно роли памяти в конституировании человеческой идентичности. Он тщательно исследует основные этапы в эволюции философской рефлексии о памяти и о том способе, благодаря которому эта рефлексия смогла играть главную роль в современной разработке сначала личной идентичности, а затем и коллективных идентичностей. Рикёр справедливо напоминает, что ни кто иной, как Локк, порывая с субстанциалистскими учениями о душе, унаследованными от Античности и от метафизики Модерна, признал в качестве единственного основания личностной идентичности опыт, какой каждый имеет о себе как «то же самое мыслящее существо в разное время и в различных местах». Согласно Локку, идентичность человека простирается так далеко, как далеко это самосознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли. Таким образом, именно на основе самосознания, охватываю-

щего различные моменты собственного опыта, каждый представляет себе и конституирует единство своего бытия; именно исходя из памяти о нас самих в прошлом мы познаем себя существующими в одно и то же время и в том или ином месте².

Во всяком случае, вопрос о связи между индивидами, между конститутивной своеобразной памятью об идентичности различных личностей не является частной проблемой для Локка, когда он касается темы договора между изолированными индивидами, и о среде, создаваемой политическими институтами для сплочения совместного бытия политических обществ, не ища иного способа социального объединения. Между тем, для Рикёра сложные связи, объединяющие обширные современные коллективы, не могут считаться единственной перспективой социального атомизма и политического договора. Он имеет в виду иную связь и иную коллективную идентичность, которые превосходят исключительно личную память индивидов.

Таким образом, Рикёр сопротивляется противоположной тенденции, отказывающей личному опыту в приобретении статуса «подлинного субъекта» при выработке воспоминаний³. В качестве доказательства следует брать только способ, каким он тщательно изучает теорию коллективной памяти, разработанную Морисом Хальбваксом, в частности, в работах «Социальные рамки памяти» и «Коллективная память». Хальбвакс пытался показать, что, скорее всего, коллективная память, отнюдь не представляющая собой совокупности индивидуальных памяти, лежит в основании личной памяти и личного сознания. Такой анализ, как подчеркивает Рикёр, по-прежнему обращает личное сознание к коллективному истоку, к социальным рамкам, в которых оно возникает: наше социальное окружение действует в нас, осознаем мы это или нет, и в этом смысле наши самые сокровенные мысли и воспоминания таят в себе сеть значений, приходящих из существующей вне нас коллективности.

Прокладывая путь между этими двумя рифами, Рикёр занимается поисками связующего принципа, способного одновременно учитывать личный опыт с его автономией⁴ и метаперсональное измерение коллективного опыта, с которым тот непосредственно связан. Он находит точку опоры, необходимую для идентификации этого принципа, в одном из самых ранних истоков всего своего философского предпрятия, а именно в феноменологии Гуссерля, и в частности в Пятом «Картезианском размышлении», где ставится вопрос о фундаментальной возможности изначального схватывания другого. Для Гуссерля условие возможного постижения другого рождается из априорной аппрезентации, из аналогической апперцепции другого собственным его, так что такое конституирование во мне другого, или, если следовать гуссерлевской терминологии, других, чем я, в форме других «я», не ограничивающееся простым схватыванием множества изолиро-

ванных других, предстает во мне как сообщество⁵. Этот конститутивный акт, представленный на всех уровнях его действия в социальном мире, служит исходной точкой для учения об интерсубъективности, начиная с межличностных измерений и кончая «интерсубъективными сообществами более высокого уровня», означающими расширенные коллективности. Рикёр уверен, что Гуссерль не ссылается на понятие общей памяти в своем учении о конституировании этих сообществ⁶; в итоге, коль скоро Гуссерль помещает принцип связи коллективной идентичности в трансцендентальное его и считает его абсолютным основанием общего жизненного мира, роль совместной памяти, несомненно, остается вторичной. Вот почему, хотя Рикёр и усваивает словарь гуссерлевской интерсубъективности, он остается скептическим по отношению к гуссерлевскому трансцендентальному идеализму, поскольку тот требует помещать суверенность «я» в центр конституирования другого и на этом основывает интерсубъективный смысл. Вся герменевтическая работа Рикёра, начиная с первых трудов, состояла в том, чтобы порвать с этим понятием суверенности *cogito*, какова бы ни была форма такого разрыва, и ограничить его роль в конституировании смысла опыта. Он называет это *cogito* «раненым *cogito*», или «расколотым *cogito*», призывая его быть более смиренным⁷. Тем не менее, он сохраняет парадигматическую роль, которую Гуссерль приписывал аналогии между личным сознанием и сообществом, и использует ее при разработке учения о социальной связи и коллективной памяти. Точно так же, как пишет Рикёр, «по аналогии с индивидуальным сознанием и памятью и по отношению к ним можно видеть в коллективной памяти средоточие следов, оставленных событиями, сказывающимися на ходе истории соответствующих групп, и что за этой памятью следует признать способность обращения к общим воспоминаниям в случае празднеств, ритуалов, публичных торжеств»⁸. Принцип аналогии между индивидом и группой определяет, согласно Рикёру, две основные категории анализа памяти: с одной стороны, «долг» и «долг памяти», с другой — работа памяти по модели психоаналитической терапии.

Отсюда вытекает мой главный вопрос: позволяет ли аналогическое отношение между индивидом и обществом определять «места» коллективной памяти? Позволяет ли обращение к данной аналогии идентифицировать принцип связи? Именно постоянное стремление сводить коллективную память к аналогическим фигурам личной памяти следует изучить более внимательно, задаваясь вопросом о законности намерения вывести принцип связи — во всей его глубинности — коллективной памяти. Если Рикёр отвергает в гуссерлевском трансцендентальном идеализме стремление сводить все смыслы к конститутивным актам его, акцентирование аналогического отношения между личностью и сообществом, не делает ли он это для того, чтобы

избежать риска ослепления коллективной идентичностью, которая не поддается характеристике по аналогии с личной идентичностью? Мне представляется, что необходимо идентифицировать значение коллективного, и это стало бы преодолением любого аналогического определения по отношению к личной памяти, не переставая вместе с тем поддерживать идентичность различных членов сообщества. Иными словами, прежде чем противопоставить свой анализ работе Рикёра, я хочу задать вопрос о смысле коллективной памяти, которая, как представляется, лежит в основании связи между различными членами сообщества.

II

Что такое коллективная память? На первый взгляд, этот феномен объединяет в группы не только большое число явлений, но в равной мере и явления, находящиеся на различных уровнях опыта. Можно, например, говорить об ограниченной группе — будь то семья, школьный класс, профессиональное объединение. В этом случае воспоминания относительно просты: речь, например, может идти о каком-нибудь важном событии, которое так сильно сказалось на жизни группы, что ее члены будут помнить о нем всю свою жизнь. На другом уровне мы можем сослаться на воспоминания, которые разделяют более обширные группы, но, относясь к более поздним коллективным практикам, чем практики каждого отдельного члена группы, фундаментальным образом детерминируют личную идентичность каждого. Таковы политические или религиозные практики, определяемые системой символических значений. Например, когда индивиды одной и той же национальности слышат гимн своей страны, они встают в знак патриотизма; или когда прихожане христианской Церкви, совершая обряд Евхаристии, вспоминают слова Христа: «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание». В данном случае идентичности ограниченных групп вызывают к памяти расширенных сообществ и питаются символическими практиками, лежащими в основании любого коллективного опыта как такового.

Этот краткий анализ ведет к предварительному выводу о том, что возможность сослаться на коллективную память за пределами сферы личного опыта, каково бы ни было разнообразие уровней, к которым ее можно было бы отнести, коренится в коммуникативной силе символов. Используя символы в качестве знамен в политической сфере или просфоры в религиозном ритуале, тем самым придают смысл опыту, обращаясь к глубинной сети метаперсональных воспоминаний. Между тем, вызывает удивление то, что Рикёр, питая интерес к символам в своих предшествующих работах, не продолжает с упорством эту тему в интерпретации памяти⁹, в то время как, по моему мнению, именно метаперсональное измерение символа способно помочь нам

преодолеть рамки аналогического отношения к личности, которым ограничивается учение Рикёра о коллективной памяти. Связь между символическим взаимодействием и коллективной памятью как раз могла бы стать местом преодоления аналогии, как я попытаюсь показать это, опираясь на знаменитую речь Мартина Лютера Kinga «I Have a Dream» («У меня есть мечта»).

Мартин Лютер King произнес эту речь 28 августа 1963 г. во время «марша на Вашингтон», собравшего около 250 000 участников. Манифестация была организована «Движением за гражданские права», инициированным чернокожим населением Америки в знак протеста против политического и социального неравенства. Эта манифестация имела мощную мемориальную составляющую: местом ее проведения было подножье монумента президенту Аврааму Линкольну, и она напоминала о знаменитой «Прокламации об освобождении рабов», которой Линкольн в ходе Гражданской войны объявил об освобождении рабов-чернокожих. Мартин Лютер King не смог не привлечь внимания к этому документу, напомнив своим слушателям, что обещание Линкольном равенства американскому чернокожему населению так и не было выполнено. Восстановление в памяти данного невыполненного обещания во многом способствовало приданию торжественности словам Мартина Лютера Kinga, но этого было недостаточно для объяснения силы их воздействия: в действительности протестантский проповедник напоминал о чем-то другом, что было сердцевиной речей Линкольна. Принцип равенства, на котором была основана американская нация, должен был вытекать из Декларации о независимости 1776 г.: «Мы рассматриваем как самоочевидную истину, что все люди сотворены равными». Эти слова были процитированы Линкольном и повторены Мартином Лютером Kingом. Более важно то, что отцы-основатели Соединенных Штатов не удовлетворились политической легитимацией принципа равенства — им потребовалась божественная санкция. Вслед за Линкольном, который сослался на провиденциальное основание принципа равенства, Мартин Лютер King с особой выразительностью напомнил о его глубоко эсхатологическом истоке. Таким образом, сказав о конце расового конфликта и о возможности того, что черные и белые дети смогут взяться за руки и идти вместе, протестантский пастор привел профетическое видение из Евангелия от Луки, напомнившее ему слова пророка Исайи: «И явится слава Господня, и узрит всякая плоть (спасение Божие)»¹⁰.

Этот пример позволяет нам провести важное различие, необходимое для выяснения феномена коллективной памяти. На первом этапе анализа мы можем сослаться на коллективную память, которую разделяют все, кто слышал слова Мартина Лютера Kinga 28 августа 1963 г. Я вспоминаю, сколь проникновенной оказалась его речь (будучи школьником, я мог ее слышать и видеть по телевидению) в контексте

1963 г., когда, спустя несколько месяцев, мне пришлось наблюдать убийство президента Джона Кеннеди. Воспоминание о разделенном опыте, которое является общим для группы людей, образует первое «место» коллективной памяти. 28 августа 1963 г. манифестанты, телезрители и все современники, которые смогли узнать об этом событии из газет, сохранили коллективное воспоминание, каждый со своей точки зрения. Понятая в таком смысле, коллективная память длится так долго, как долго живут члены группы, помнящие о событии, и исчезает вместе с ними. Именно в такой момент, как прекрасно показал Поль Рикёр, следуя Хальбваксу, живая коллективная память уступает место анкетам и историческому рассказу и стремится представить событие после исчезновения живого воспоминания.

Однако этот уровень определения коллективной памяти представляется слишком скудным. Можно было слушать речь Мартина Лютера Кинга, не задаваясь вопросом о ее значении, слушать отвлеченно, как слушают любую политическую речь. В этом случае можно было бы удержать в памяти явления случайные и даже тривиальные – жаркое солнце августа, чрезвычайную роль присутствующих сил безопасности, их необычную напряженность. Между тем, необходимо провести различие между непосредственной памятью о событии и другим моментом, с которым ее часто путают: с вторжением символического. Это вторжение предшествует любому историческому рассказу и отличается от него. В силу своей непосредственности и неуловимости оно не совпадает со всем тем, что мы понимаем под словом «традиция». Если правда, что работа воображения сопровождает деятельность коллективной памяти (детальное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашего анализа проблемы), то она а fortiori образует существенный момент символической составляющей коллективной памяти. Кажется, что вторжение символического происходит в момент непосредственного осуществления самого события, и, таким образом, создает ядро любого последующего воспоминания. В случае с речью пастора, произнесенной в ходе «марша на Вашингтон» и посвященной памяти Линкольна, именно потому, что современники непосредственно ухватили теолого-политическую глубину этой речи, они смогли оценить величие события и значимость вклада Мартина Лютера Кинга, являющегося сегодня объектом национальной памяти, что не мешает тому, чтобы иные способы символического вторжения этого события стали конкурентными по отношению к нему и даже вступили с ним в противоречие. Южане, настроенные против послания чернокожего пастора, а также тогдашний директор ФБР Дж. Эдгар Гувер испытывали непримиримо враждебные чувства к нему, а потому, в отличие от его сторонников, приписывали его речи совсем иное символическое значение. В этом плане коллективная память с самого своего рождения была памятью фрагментарной¹¹. В

то же время именно нагруженность символическим позволяет коллективной памяти служить истоком для временной длительности коллективных идентичностей; подвергшись кодификации, она становится готовой к образованию того, что мы называем «традицией».

Именно здесь в нашей дискуссии мы можем вести речь о существенном различии. Говоря о коллективном опыте, мы проводим различие между личными воспоминаниями, которые удерживаются исходя из множества разных перспектив, и коллективно идентифицируемым местом, которое конституировано символической составляющей коллективной памяти и о котором можно сообщить. «Коллективная память» не может быть сведена ни к одному, ни к другому моменту, она колеблется между этими двумя способами воспоминания. Таким образом, на одном конце мы имеем своеобразную перспективу, которая втягивает любой значительный коллективный опыт в сеть личных воспоминаний; на другом — вторжение символического, выводящего память за пределы личной сферы и сообщающего ей смысл, который передается через общую публичную сферу. С одной стороны, можно полностью включить акт воспоминания в сферу личного опыта, так что глубина его коллективного смысла будет затушевана (жаркое августовское солнце, непривычное скопление полицейских и т.п.); с другой стороны, даже после исчезновения любого живого личного воспоминания о событии его символическая составляющая может оставаться готовой к тому, чтобы стать серьезно значимой для последующего коллективного опыта («У меня есть мечта»). Как раз исходя из насыщенности этих многочисленных напластований внедрение символического позволяет коллективной памяти увековечиваться после ухода из жизни тех, кто непосредственно участвовал в событии, кто был связан с ним одновременно и постоянным, и изменчивым образом. Нескончаемый характер символического вторжения языка и телесного жеста образует метаперсональный исток любого взаимодействия между людьми.

III

Когда я размышляю над учением Рикёра о коллективной памяти, мне кажется, что философ непомерно акцентировал категории, используемые в ходе анализа личного опыта, и затенял глубину слоев коллективной памяти. По-моему, эта тенденция обнаруживается прежде всего тогда, когда он в равной мере прилагает и к индивиду, и к обществу такие категории, как «долг» и «психологический травматизм». Разумеется, я не отрицаю того, что можно говорить о долге и об обязанности, о травматическом опыте применительно к обществу в целом. Совсем наоборот, мне это кажется справедливым, но, если я считаю тонкий анализ понятий морального долга или общего травматизма, который выводит на свет скрытый, вытесненный уро-

вень коллективной памяти, особым вкладом книги Рикёра «Память, история, забвение», то я не могу в то же время не задаться вопросом: способны ли такие категории содействовать постижению сущности того, что мы обозначаем термином «коллективная память».

Можно ли, обращаясь к примеру с Мартином Лютером Кингом, характеризовать его движение в психологических терминах и акцентировать ощущение травмы, присущее американским неграм, насильно вырванным из африканского контекста и веками жившим в рабстве в южных Штатах Америки? Даже после освобождения они в течение столетия были жертвами несправедливости и дискриминации, лишёнными элементарных прав. Изменения в американском законодательстве, восстановившие их в правах, в значительной мере обязаны своим появлением моральной мощи ненасильственной тактики, однако они не устранили полностью условий неравенства. Если иметь в виду характерное для негритянского населения ощущение травмированности, можно было бы интерпретировать отношение между американским обществом в целом и чернокожими американцами в понятиях долга, с позиции невыполненного обещания равенства, тем более, что сам Мартин Лютер Кинг говорил в своей речи «У меня есть мечта», что он прибыл в Вашингтон, чтобы «получить наличными по чеку». Либо, наоборот, на основе уже предпринятых усилий в пользу признания гражданских прав чернокожего населения, можно было бы квалифицировать память о правонарушении как упорное брюзжание определенных групп чернокожих американцев, которые хотели превратить свою ситуацию, отмеченную изначальной несправедливостью, в ситуацию привилегированного кредитора. Не было бы в таком случае в высшей степени авантюрным «представить себя в качестве жертвы», чтобы требовать новых форм возмещения? Применяя категории психологии семейной терапии к политической сфере, Цветан Тодоров писал: «Положение жертвы дает вам право жаловаться, протестовать, требовать»¹². Рикёр, обращаясь в «Памяти, истории, забвении» к сходной психологической ситуации и признавая, что он не хочет специально останавливаться на этом моменте, вовсе не оспаривает мысль о том, что положение жертвы «дает чрезмерную привилегию, превращая всех других в должников»¹³. Разве тем самым он отказывается от идеи о «долге памяти», с помощью которой он обосновывает, пользуясь в данном случае фрейдовской терминологией, «работу памяти» по отношению к прошлому травмирующему опыту?¹⁴

Однако если абстрагироваться от символического значения речи Мартина Лютера Кинга или свести его исключительно к психологическому чувству злопамятства или неистовой злобы — пусть даже это оправданная злоба, мотивированная чувством несправедливой жертвы, — то без труда можно принизить эту речь до простого требо-

вания, выдвинутого группой угнетенных людей. Во всяком случае, этот анализ терпит неудачу, когда идентифицирует символическую мощь, питающую коллективную память, сообщая ей собственное значение на метаперсональном уровне, с методом, нацеленным на объяснение коллективных воспоминаний через аналогию с индивидуальными психическими процессами и принципами, извлеченными из индивидуальной морали и затеняющими символическую глубину и способность к устойчивости определенных специфических опытов в политических коллективах, в то время как они проявляют себя исключительно в пространстве между личным воспоминанием и внедрением символического.

Обращаясь напрямую к примеру, приведенному Тодоровым и Рикёром, к геноциду XX в. и особенно к истреблению еврейского народа нацистами, можно, я думаю, сказать, что здесь категории долга и обязанности, как и работы памяти, обходят стороной существо дела. За реальностью физического исчезновения целых сообществ следует видеть разрыв в преемственном существовании самого европейского мира, который заставляет отказаться от любой попытки символического выражения. Главное здесь, я считаю, абсолютно не укладывается ни в количественные категории психологического забвения, ни в категории индивидуальной морали в их применении к коллективным персональностям, т.е. к обозначению двух групп, противостоящих друг другу в форме должников и кредиторов, пациентов и терапевтов. Ведь речь идет не столько о выполнении «работы» с целью устранения «избытка памяти» или «избытка забвения», сколько о понимании того, что это исчезновение сказывается на идентичности Европы, корни которой погружены в Античность, и того, что геноцид XX в., как никакое другое историческое событие, безвозвратно искажает эту идентичность.

Бросающееся в глаза отсутствие в «Памяти, истории, забвении» анализа символа в его отношении к коллективной памяти мне представляется удивительным и вызывает сожаление, поскольку Рикёр в своей книге о Фрейде стремился подчеркнуть границы психоаналитической трактовки символов, показывая, что символы действительно могут быть симптомами невротических заболеваний, но мы частично утрачиваем их значение, стремясь анализировать их исключительно в симптоматических понятиях. Разумеется, символ в его регрессивном смысле может быть симптомом болезни, но он может обретать и прогрессивное значение, вести к вдохновению, как это происходит в случае с произведениями искусства, религиозными доктринами, политическими учениями.

Последняя интерпретация, я думаю, должна существеннейшим образом питать мое учение о вторжении символического, поскольку именно сила такого вторжения, осуществляемого окольными путя-

ми, смещаясь и внося разрывы, позволяет учитывать устойчивость коллективной памяти на ее глубинных уровнях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. – М., 2004. – С. 15.

² См.: Рикёр П. Память, история, забвение. – С. 144 – 147. См. также мою статью «Истоки памяти» («Les sources de la mémoire») в «Revue de métaphysique et de morale» (1998. № 1. – Р. 137 – 148).

³ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. – С. 167.

⁴ Именно Пруст напоминает нам, что память, в конечном счете, покоится на внимании, к которому индивид подготовлен в своем опыте, и говорит о его важности: «Даже при одинаковой памяти, – пишет он, – два человека помнят не об одних и тех же вещах. Один будет менее внимателен к тому факту, о котором другой будет бесконечно сожалеть» (À la recherche du temps perdu. Т. III. Le Temps retrouvé. – Paris, Gallimard. – Р. 971).

⁵ См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998. – С. 55 – 58.

⁶ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. – С. 165.

⁷ См.: Ricœur P. De l'interprétation. Essai sur Freud. – Paris: Seuil, 1965. – Р. 425; см. также: Рикёр П. Я-сам как другой. – М., 2008. – С. 27 – 32.

⁸ Рикёр П. Память, история, забвение. – С. 167 – 168.

⁹ В самом деле, в предшествующих работах Рикёр предлагает довольно узкое определение символа, которое, как это было у Канта, ограничивает его функцию обозначения с помощью образа смысла отсутствующего означаемого. Смысл такого определения символа, понятого в противоположность слишком широкому пониманию символической формы у Кассирера, является предметом анализа в моей статье «Метакритические размышления по поводу интерпретации Полем Рикёром понятия символа у Кассирера» (Metacritical Reflexions on Paul Ricœur's Interpretation of Cassirer's Concept of the Symbol // Journal Phänomenologie. Vienne, 2004. № 21. – Р. 9 – 17).

¹⁰ Martin Luther King. Autobiography. – N. Y., 1998. – Р. 226.

¹¹ Mendels D. Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World. Fragmented Memory – Comprehensive Memory – Collective Memory. – L., 2004. – Р. 30 – 47.

¹² Todorov Tz. Les abus de la mémoire. – Paris, 1995. – Р. 56.

¹³ Рикёр П. Память, история, забвение. – С. 126.

¹⁴ См. там же. Критическое осмысление данной позиции Рикёра см.: Rochlitz R. La mémoire privatisée // Le Monde. 26 juin 2000; Gensburger S., Lavabre M.-C. Entre «devoir de mémoire» et «abus de mémoire»: La sociologie de la mémoire collective comme tierce position // L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur. – Dijon-Queting; Lausanne: Payot, 2000. – Р. 75 – 98.

¹⁵ Ricœur P. De l'interprétation. Essai sur Freud. – Р. 514 – 543.

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению понятия «коллективная память», опирающуюся на его интерпретацию Полем Рикёром в труде «Память, история, забвение» (М., 2004). Автор предлагает критическое прочтение данной интерпретации в том ее пункте, где Рикёр пытается трактовать этот феномен по аналогии с пер-

сональной памятью, рискуя оставить в тени такие характеристики коллективной памяти, которые не укладываются в рамки аналогического отношения. Автор статьи намерен выйти за пределы такого отношения, обратившись к анализу символических и межперсональных истоков коллективной памяти.

Ключевые слова: коллективная память, справедливая память, личностная идентичность, коллективная идентичность, интерсубъективность, символ и коллективная память.

Summary

This study examines the concept of collective memory through an investigation of Paul Ricœur's interpretation of this concept in his work *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. In presenting a critical reading of the analogy Ricœur establishes between collective and personal memory, the author argues that this analogy risks excluding those dimensions of collective memory which cannot be comprehended through such an analogy. The attempt is then made to surmount this difficulty through an analysis of collective memory in relation to its symbolic and metapersonal sources.

Keywords: collective memory, just memory, personal identity, collective identity, intersubjectivity, symbol and collective memory.

Перевод И.С. Вдовиной