

## О ВОООБРАЖЕНИИ И МЕСТЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ В ОБЩЕСТВЕННОЙ СФЕРЕ

*ДЖ.Э. БАРАШ\**

За десятилетия, прошедшие после опубликования в 1920 – 1930-х годах новаторских работ таких авторов, как Вальтер Беньямин и Морис Хальбвакс, под памятью все чаще стали понимать источник идентичности не только личности и малых групп, но и больших групп людей. Хотя в последние годы все больше исследований в самых различных сферах знаний использует понятие коллективной памяти, мой анализ этого понятия в данной статье относится не столько к тому, как оно употребляется, сколько к определению его точного значения в философии с методологической точки зрения. Я постараюсь прояснить, что именно мы имеем в виду, говоря о «коллективной памяти», и каким образом ее можно отделить от продуктов воображения, прежде всего, в общественной сфере.

При первоначальном рассмотрении понятия «коллективная память» мы сразу же сталкиваемся с трудностью, как только пытаемся его определить. Согласно его основному значению воспоминание реализуется в индивидуальной сфере субъекта. В строгом смысле большие группы людей всегда «помнят» только о том, что они являются автономными, субстанциальными сущностями. И все же члены сообщества, каким бы обширным оно ни было, могут иметь общие воспоминания о том, о чем публично сообща-

---

\* 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 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'Etre, 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. Историзм как надежда и миф (Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe. – Paris, 2004).

лось при помощи слова, образа и жеста. В социальной сфере, тем не менее, не всегда можно передать то, что всплывает в памяти из личного опыта человека: люди и вещи, события и ситуации в том виде, в каком они предстают, когда с ними сталкиваются, так сказать, в реальной жизни. В основе моего понимания этого термина лежит феноменологическая теория, прежде всего, Эдмунда Гуссерля, который приравнивал изначальный опыт к тому, что он называл непосредственным опытом в переживаемом в данный момент настоящем («*leibhafte Erfahrung in einer jeweiligen lebendigen Gegenwart*»<sup>1</sup>). Хотя фотографии, рисунки или описания могут актуализировать эти переживания и публично транслировать их в знаках, жестах и образах, они не заменяют уникальной способности воспоминания в его изначальном, подлинном смысле. Краткий пример поможет нам показать это.

В первой части своих «Замогильных записок» Франсуа Рене де Шатобриан вспоминает обед в доме Джорджа Вашингтона в Филадельфии, состоявшийся во время его поездки в Новый Свет и доставивший ему большое удовольствие. Приблизительно в тот же период художник Жан-Антуан Гудон работал над мраморной скульптурой первого президента Соединенных Штатов (в присутствии самого Вашингтона в его резиденции в Маунт Верноне, в Вирджинии, где она находится и сейчас). Художественная привлекательность и выразительность образа Вашингтона, созданного Гудоном, оказали сильное влияние на описание этого государственного деятеля Шатобрианом<sup>2</sup>. Однако при всей яркости этих воспоминаний, запечатленных в произведениях скульптора и писателя, они не передают нам тех впечатлений, которые имели непосредственно Гудон и Шатобриан при встрече с Вашингтоном и которые могла воскресить изначальная способность памяти.

В современном мире такое ограничение подлинного опыта личными встречами конечно, могло бы показаться безнадежно узким. В наши дни существуют способы трансляции встреч с помощью радио и телевидения, мы можем смотреть видеointервью с известными людьми спустя долгое время после их кончины. Тем не менее, хотя эти средства массовой информации способны произвести запись событий для огромного количества зрителей и сохранить эти события на необозримый период времени в фильмотеках, они не могут заменить непосредственные встречи «вживую». Встречи, даже если они являются, так сказать, «живыми», не записанными, обычно не спонтанны — они организованы или «поставлены» и обращены к абсолютно *анонимной* массовой

аудитории, возможности взаимодействия с которой весьма невелики<sup>3</sup>. Вообще-то различие между «живой» и «предварительно записанной» передачами становится несущественным, так как никто не способен передать личные качества и уникальную ауру, характерную для ситуаций и событий, когда они переживаются непосредственно. Об особой важности таких прямых встреч говорит то, как ценятся нами, в нашей повседневной жизни, свидетельства очевидцев. Конечно, бывает, что свидетель ошибается или даже пытается ввести нас в заблуждение. Если вернуться к нашему предыдущему примеру, то записи Джорджа Вашингтона о его встречах в тот период, когда Шатобриан был в Филадельфии, казалось бы, не подтверждают рассказ последнего, что дает основание некоторым комментаторам сомневаться в том, что эта встреча вообще состоялась или, по крайней мере, в последовательности событий, описанных Шатобрианом в «Замогильных записках»<sup>4</sup>. В связи с этим мы никоим образом не можем исключить вероятность того, что когда-нибудь в будущем будет найдено доказательство, что описанная Шатобрианом «живая» встреча была просто плодом его литературного воображения. И тот факт, что мы можем представить вымышленные конструкции в качестве реальных событий и что всякого рода воображаемые построения могут исказить воспоминание о реальных событиях, заставляет нас быть весьма осторожными при интерпретации таких свидетельств. Здесь мы должны учесть, что не только чистые измышления могут представлять как «события», пережитые на собственном опыте, но и сами пережитые события всегда воспринимаются в особой перспективе и обязательно реконструируются при помощи интерпретативных актов; тем самым увеличивается вероятность того, что события могут быть подвергнуты намеренной или невольной обработке и искажению. Поэтому при всем разнообразии точек зрения и особой роли интерпретативных актов в реконструкции прошлого опыта было бы наивным утверждать, что встречи «вживую» непосредственно регистрируют «реальность» самих событий, независимо от интерпретаторской реконструкции очевидца. И все же, несмотря на это очевидное ограничение, свидетельские представления соответствуют фундаментальным и незаменимым видам опыта. А поскольку они являются далеко не полным ретроспективным воспроизведением «реальности» в некотором абсолютном смысле этого слова, их нужно постоянно дополнять и корректировать другими свидетельствами. Вот почему сопоставление многочисленных свидетельств, полученных

от различных очевидцев, и выяснение, насколько они вписываются в картину событий, остается самым надежным способом реконструкции фактологии прошлых событий. Не только в нашей повседневной жизни, но и в работе судьи или историка свидетельства очевидцев имеют особое значение<sup>5</sup>.

В исключительных случаях общественно значимые события могут переживаться непосредственно, «вживую», однако это случается очень редко и подтверждается воспоминаниями лишь немногих индивидов — их непосредственных очевидцев. Даже в таких случаях непосредственное участие в данном событии не обязательно влечет за собой понимание его *общественной* значимости. В таких ситуациях непреодолимый разрыв между воспоминаниями индивидов или членов небольших групп и тем, что может быть названо «социальной памятью» в больших сообществах может поставить под сомнение правомерность употребления понятия «память» применительно к общественной сфере как таковой. В самом деле, большие народные празднества, почти всегда напоминают о том, чего в принципе не могут помнить их участники, поскольку, например, образование государства или другие политически значимые события, чаще всего, не входят в сферу того, что могли пережить или вспомнить ныне живущие индивиды. Во всех этих мемориальных церемониях, как и в любой другой форме представления общественно-конституированных сообществ, таких как национальные группы, речь скорее может идти не о «коллективной памяти», а об образах, являющихся «плодом» воображения. Именно это обстоятельство привело многих социальных теоретиков к признанию правоты Бенедикта Андерсона, который в своей книге «Воображаемые сообщества» («Imagined Communities») писал, что такие большие сообщества являются «*воображаемыми*, поскольку члены даже самой маленькой нации никогда не узнают большинство своих соплеменников, никогда не встретятся с ними, не услышат о них, но в их умах живет образ этого сообщества»<sup>6</sup>. Обращение к термину «воображение» как к способу объяснения коллективной идентичности и групповой связи в широком плане, в той мере, в какой они коренятся в общих воспоминаниях о коллективном прошлом, позволяет нам избежать дилеммы, которую по-видимому порождает понятие коллективной памяти, поскольку воображение, как способность поддержать и оживить «образ сообщества», отнюдь не предполагает того, чем прежде всего характеризуется воспоминание о прошлом опыте, а именно, фактически непосредственного содержания воспоминания.

Однако общепризнано, что термин «воображение», поскольку он порождает такие «образы сообщества», влечет за собой другого рода проблему: может показаться, что он стирает всякое различие между пониманием социальной связи, проистекающей из чистой фантазии или вымысла, и допущением того, что хотя социальная связь и зависит от воображения, она может быть основана на «прошлом, которое помнят», даже если воспоминание является опосредованным, заимствованным из прошлого опыта других людей. Мы можем, конечно, отрицать важность этого различия и согласиться с Ницше в том, что всякое жизнеспособное социальное бытие и политическая связь коренятся в мифическом «Heimat», «родной почве» и материнском «лоне»<sup>7</sup>. Действительно, как считал Ницше, во многих случаях лучше было бы сообразовываться с требованиями здоровой жизненной силы, — и, конечно, с удовольствием в группе, — а значит, нужно забыть обо всем, что нас тяготило в прошлом или заново создать прошлое, придумав его. Поэтому, имея в виду воспоминание об историческом прошлом, Ницше откровенно говорит, что только тогда, когда историческое повествование перестраивается как «чистое произведение искусства», оно может поддержать или даже пробудить жизненные инстинкты<sup>8</sup>. Однако наш опыт политического мифа в XX веке носил самый зловещий характер, и это склоняет нас к тому, чтобы умерить радикализм Ницше хотя бы путем выделения различных видов мифа, которые могут лежать в основе человеческих сообществ. При этом вновь возникает деликатный вопрос о связи воображения и того, что называют вспоминаемым прошлым, — даже если об этом прошлом помнят и рассказывают другие.

В значительной степени этот вопрос носит семантический характер. В повседневном языке «память» и «воображение» выступают как четко очерченные, обособленные функции, хотя даже в непосредственном личном опыте они играют самые различные роли и всегда взаимосвязаны. Слова «память» и «воображение» обозначают далеко не простые операции и вмещают в себя целый спектр способностей. Приведем несколько примеров.

В сфере личной жизни глагол «помнить» равным образом относится к совершенно разным видам опыта: я могу помнить фантазию, пришедшую мне в голову, я могу помнить разных людей, события, ситуации, в которых, как я уверен, я принимал участие. На другом уровне я могу помнить алгебраическую формулу, могу помнить, как ездить на велосипеде, как делать всевозможные вещи, которым я научился интеллектуальным путем или в боль-

шей степени с помощью телесных и физических усилий. Один и тот же термин «память» относится к целому ряду возможных видов опыта — реальных или выдуманных, чувственных или интеллектуальных, пассивных или активных.

Также и слово «воображение» охватывает целый ряд значений, которые в обычной речи редко имеют четкие различия. Обычно мы распознаем работу воображения по созданию вымышленных событий — так называемых «als-ob Erlebnisse» (как бы событий), а также по бессвязным полетам фантазии. С теоретической точки зрения, в феноменологическом анализе Эдмунда Гуссерля подчеркивается фундаментальная роль воображения в сердцевине актов восприятия. Поскольку объекты всегда воспринимаются лишь частично — в данном поле рассмотрения и с данной точки зрения, именно воображение, объясняет Гуссерль, выполняет функцию «дополнения», дающего возможность идентифицировать их как осмысленное целое. Другую фундаментальную способность воображения мы находим в том, что может быть определено как *обдумывание*<sup>9</sup>. Именно эта функция воображения позволяет нам локализовать события прошлого в памяти и расположить их во временной последовательности. Если я потерял ключ или инструмент, я могу применить эту способность воображения — способность к обдумыванию, — чтобы мысленно обойти все места, где я мог нечаянно потерять их, и постараться их найти. В рамках данной статьи невозможно подробно рассмотреть эту тему, которую исследовали с различных точек зрения Аристотель, Юм, Кант или Гуссерль (если называть только самые известные имена). В своих заметках я ограничусь только коллективной сферой и отмечу, что и на этом уровне точно так же для того, чтобы интерпретировать коллективное воспоминание, касающееся социальной жизни, воспоминание, субъектом которого является большая группа людей, необходимо четко представлять себе, как оно соотносится с «воображением».

Как мы можем понять, какую роль играет воображение в сфере коллективно вспоминаемого, публично обсуждаемого события? Конечно, фантазия и миф играют главную роль на всех уровнях социальной жизни, но, по моему разумению, социальная связь базируется не просто на воображаемых конструктах, она должна быть прослежена дальше, до фундаментальной функции воображения в общественной сфере, функции, пронизывающей саму ткань общественной связи. В этом смысле воображение является непременным условием социального существования *per se*, и в качестве

такового формирует основу всего того, что является важным для сообщества. Эта изначальная роль воображения, как я ее понимаю (отвлекаясь от остальных коннотаций этого термина), делает коллективно значимое доступным для коммуникации, превращая его в *символы*. Однако если я идентифицирую это действие символического воплощения с актом воображения, то воображение понимается не как абстрактная функция, а как часть фундаментального антропологического единства, в которое изначально включена память. В коллективной сфере на основе этого изначального единства посредством воображения формируется фонд отложившихся в памяти значений, существующих в форме доступных передаче символов. И вот здесь начинаются сложности, поскольку воображение, благодаря функции воплощения передаваемых символов, лежит в основе как групповой фантазии и вымысла, так и того, что считается общественно значимой реальностью.

Чтобы прояснить эту изначальную роль воображения, мы должны дать точное определение понятию «символ», как мы его употребляем. Символы можно трактовать двояко, в соответствии с двумя установившимися традициями: во-первых, в узком смысле, когда символ при помощи чувственных образов представляет то, что находится вне возможного чувственного восприятия, — ягненок, например, символически представляет Христа, а флаг выступает как символ определенной нации; во-вторых, в более широком смысле, включающем репрезентативные образы — как правило, язык и жест — в символизирующую функцию<sup>10</sup>. Для нас, исследующих коллективную память, это различие не столь важно, поскольку обе эти концепции символа имеют в виду один и тот же акт ассоциативного воображения: первая, более узкая интерпретация символа как представляющего то, чего нет в опыте, предполагает и расширяет за рамки опыта сущностную функцию, которую использует более широкая интерпретация символа, — его работу в качестве коллективно-опосредованного организующего принципа, посредством которого опыт наделяется коммуникативным смыслом. Все символы выполняют эту минимальную задачу, поскольку все они вовлечены в передачу социального опыта, благодаря той операции, которую я называю «символическое воплощение». Согласно такой интерпретации именно *символы* придают спонтанный смысл опыту, делая его доступным для коммуникации на первоначальном этапе его организации. Символы сообщают опыту транзитивность, помещая его в рамки пространственных, временных, числовых или иного

рода концептуальных отношений<sup>11</sup>. Символическое воплощение делает непосредственный, «живой» опыт доступным трансляции, насколько он сохраняется в памяти спустя долгое время после того, как человек или группа, первоначально запомнившие событие, могли рассказать о нем лично; символическое воплощение также облакает вымышленные или мифические творения в коммуникативную форму.

И здесь мы подходим к сути дела. Если символическое воплощение наделяет коммуникативностью и то, что мы считаем выдумкой, и то, что мы считаем реальностью, т.е. и фантазией, и запомнившееся в опыте, тогда как нам различать эти две сферы? Наиболее распространенный ответ на этот вопрос вытекает из практики повседневного проведения такого различия, основанного на нашей способности включать то, что, как предполагается, было пережито, в более широкий контекст или в структуру документально зафиксированных событий, в том числе тех, в которых мы сами принимали участие, но могли забыть, — чтобы проверить, встраиваются ли они в эту расширенную структуру. Здесь основной критерий, предложенный Эдмундом Гуссерлем для различения запомнившихся и выдуманных событий оказывается особенно действенным. В ходе теоретических исследований проблемы времени и темпоральности сознания Гуссерль разработал принцип различения запомнившегося опыта и вымысла; он пришел к выводу, что запомнившийся опыт характеризуется встроенностью в более широкую систему *временных* отношений, с которой с необходимостью связан любой опыт. Вымысел в общем смысле, по его словам, не имеет отношения к этому реальному временному порядку, и там, где он разворачивает темпоральную структуру, он действует в особом, если использовать термин Гуссерля, — «квази-времени» (Quasi-Zeit)<sup>12</sup>. А между тем то, что мы считаем реальностью событий во времени, зависит от нашей способности встраивать их в более широкие ряды темпоральных связей в объемной сфере опыта. Такие темпоральные связи не имеют большого значения для вымышленных событий: для них важны только вымышленные временные миры, которые они создают. Сообразно этой линии анализа получается, что если я способен определить, что нечто является вымышленным, то это именно потому, что я обнаружил расхождение между вымышленным событием и пространственно-временным и концептуальным порядками, в которые оно должно было бы встроиться. Ведь ясно, что если очевидец рассказывает о том, что он наблюдал что-то

такое, что противоречит логике пространственно-временного порядка, его свидетельство обесценивается, поскольку он не мог быть в данном месте в данное время, раз множество людей видели его в это же время в другом месте.

Здесь мы должны сделать еще один шаг и уточнить, что это «встраивание» в ткань событий полностью зависит от предшествующей организации этой ткани в соответствии с символическим порядком, или, вернее, символическими «порядками», которые предполагает общественная сфера. И вот здесь действительно возможность нового включения событий в ткань прошлого предполагает символический характер временных, пространственных или концептуальных отношений, в рамках которых она организована. Она символически опосредована в том смысле, что абстрактного опыта не существует, и, по словам Кассирера, даже то, что принимается за основные виды пространственного или временного восприятия и его конкретной концептуальной разработки, предполагает действие символического воплощения, поскольку конкретные единства изолированы внутри потока опыта, и рассматриваются как равные или неравные единицы, большей или меньшей интенсивности, принадлежащие либо к единообразным процессам, либо к различным и несовместимым порядкам: например, священное и мирское, утилитарное и эстетическое, хорошее и предосудительное. Во всех этих ситуациях мы наполняем их символическим смыслом, благодаря чему они становятся осмысленно соотносящимися с другими совокупностями и создается возможность сделать их понятными для других людей и рассмотреть, как они встраиваются в ткань реальности. Стало быть, именно в этом плане воображение оказывается присущим конструированию реальности обществом, но это не значит, что такие конструкции являются «вымышленными».

Эта идея может быть более ясно проиллюстрирована, если мы кратко рассмотрим самое важное из всех необходимых условий опыта — восприятие времени. Имея дело со временем, мы должны быть осторожны с категориями обыденного языка: если мы употребляем это слово — «время» — в единственном числе, оно обязательно вынудит нас интерпретировать его как автономного, единообразного посредника опыта. Что же касается обыденного языка и его убеждающей силы, мы должны придерживаться философского скептицизма и внимательнее относиться к тому, что мы имеем в виду, употребляя понятия «время» и «временная ткань» событий. Если только мы не предполагаем, что время изначально

существует как недифференцированная «длительность» — *durée* в смысле Анри Бергсона, которая как таковая не может быть основой для передачи каких-либо смыслов в процессе коммуникации, временные отношения, осознаваемые и разделяемые на смысловые единицы, обязательно опосредуются *символами*, поскольку они всегда упорядочены в соответствии с той или иной принятой системой исчисления. Такие временные отношения, если они встроены в ткань времени в календарной форме, будь то христианское, иудейское или мусульманское исчисление времени, — всегда нагружены символическим смыслом. Чтобы запомниться и стать социально транслируемыми, все события, вошедшие во временную ткань отношений, должны опираться на воображение, фундаментальным образом помещающее их в символический порядок, с которым они отныне увязываются. Давайте выразим эту идею в более специальных философских терминах: то, что Кант считал унифицирующей и схематизирующей работой чистого воображения в начале трансцендентальной аналитики в «Критике чистого разума», более понятно характеризуется — без всяких ссылок на кантианскую или неокантианскую теорию познания и ее отношение к трансцендентальному субъекту как источнику всех смыслообразующих актов, — как работа символизации в самом широком смысле. Благодаря ей воплощенные символы схематизируют опыт, организуя его — на самом фундаментальном уровне — в рамках конкретных, коллективно опосредованных способов интерпретации. А потому именно в рамках этой символической структуры мы должны думать о возможности различать вымысел и реальность в мире общественно интерпретируемых событий, людей и вещей. Только так мы можем приблизиться к прошлому, находящемуся за пределами памяти наших современников — отдаленной памяти, заимствованной из свидетельств других и подтвержденной их следами. Насколько прошлое вообще может говорить с нами, оно делает это изнутри сети воплощенных символов, по отношению к которой мы можем определять его реальный или фиктивный характер. Этот запас, или сеть, воплощенных символов, первичный по отношению к любой кодированной традиции или историографической разработке, и есть то, что я бы назвал коллективной памятью, к которой привязана само-интерпретация сообществ в каждый момент времени.

Как я уже говорил, символы можно понимать двояко: либо в широком смысле, как фундаментальные организующие принципы опыта, либо, в более узком смысле, как репрезентации или знаки

чего-либо, что не может явить себя для непосредственного восприятия. Если это различие, как я его понимаю, предполагает, что существует основная задача, общая для всех форм символического воплощения, лежащего в основе коллективно-опосредованной организации опыта, посредством которой опыт приобретает коммуникативную форму, то различные выражения символа, как в широком смысле, так и в узком, соответствуют множеству взаимосвязанных порядков, в которые вовлечено их воплощение. Это можно увидеть, если мы продолжим нашу интерпретацию символического воплощения времени. Упомянув выше об элементарных способах деления и исчисления времени, я обращался к символу в его самом широком смысле, поскольку он придает опыту схематическую структуру, делая его доступным для коммуникации.

В этом смысле, если вернуться к рассказу Шатобриана о его обеде с Джорджем Вашингтоном, на который я ссылаясь в начале статьи, можно поместить эту встречу в более широкую канву событий, поскольку существуют записи о них, доказывающие, что жизненные пути Шатобриана и Вашингтона каким-то образом пересекались. Однако это обозначает только наиболее фундаментальный и общий уровень последовательности и одновременности в цепочке событий, соответствующий символической интерпретации опыта в широком смысле. Личное впечатление об этом событии может быть записано в дневнике. Но особое значение рассказа Шатобриана для широкой публики заключалось не только в его личном впечатлении от Вашингтона, связанном с обстоятельствами его поездки в Новый Свет, но и, на другом уровне символической разработки, в его интерпретации уникальной роли Вашингтона как государственного деятеля. Здесь мы вступаем в символический порядок другого, более специфического рода, в котором временные отношения не только являются организующими принципами в непосредственной ткани опыта, но и вплетаются в саму рефлексию, в которой символическая интерпретация простоты Вашингтона и его благородной осанки превращает их в атрибуты представляемого им нового политического режима. По рассказам Шатобриана его воспоминания о Вашингтоне стимулировали его размышления о всемирно-историческом символе, каким был для него Вашингтон, особенно в сравнении с его современником Наполеоном Бонапартом. Шатобриан писал:

«Вашингтона нельзя характеризовать, подобно Бонапарту, как существо, выходящее за все человеческие рамки. В его личности нет ничего поразительного. Не будучи вовлеченным в широкий

театр действий... он защищается с горсткой граждан на безвестной земле, в узком кругу у домашних очагов. Он не ведет войн, которые повторили бы победы при Арбеллах и Фарсале, он не разрушает королевств, чтобы воздать другим их руинами»<sup>13</sup>.

Здесь видится мощный источник воображаемого – настоящий вариант «политического мифа», – который Шатобриан подробно разработал в ходе своего рассказа: он сопоставил развращенный старый мир с незамутненной простотой мира нового и предложил свое видение тех режимов и времен, символами которых, на его взгляд, были Бонапарт и Вашингтон.

Моя цель при соотнесении понятий коллективной памяти и символа через работу воображения была двоякой: во-первых, я показал, что «память» в масштабе сообщества точно соответствует тому, что может быть воплощено в символах и передано благодаря им; во-вторых, я обосновал идею о том, что коллективное воспоминание в общественной сфере зависит от воображения, выраженного в символической форме, однако оно не является вследствие этого чистым вымыслом. Только скептик может отрицать, что существуют нюансы различных проявлений воображаемого, и ввиду постоянно существующей возможности его искажения и манипулирования им, всегда относиться к воспоминаниям о событиях, бытующим среди больших сообществ, как к *fables convenues*\*\*.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Вживую» представлены нам, по Гуссерлю, другие люди. В точном смысле это означает, что нам явлены их тела, движения, жесты, и именно так мы косвенным образом судим об их мыслях и чувствах. Понятие «вживую» (*leibhaft*) применяется им также к другим вещам как к данностям самого окружающего мира (см., например: *Husserl E. Zur der Phänomenologie Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928* / Ed. Iso Kern. – Den Haag: M. Nijhoff, 1973; *Husserliana. Vol. 14.* – P. 278 f.

<sup>2</sup> *Chateaubriand F.-R. de. Mémoires d'Outre-tombe. Vol. 1.* – Paris: Gallimard. Ed. de la Pléiade, 1951. – P. 219 – 222.

<sup>3</sup> *Luhmann N. Die Realität der Massenmedien.* – Wiesbaden: Vs Verlag, 2004; *Feuer J. The Concept of Live Television: Ontology as Ideology // Regarding television. Critical Approaches – An Anthology.* – University Publications of America, 1983. – P. 13 – 16.

<sup>4</sup> По этому вопросу см. комментарий Жана-Клода Берше к изданию: *Chateaubriand F.-R. Mémoires d'outre tombe (Vol. 1.* – Paris: Garnier, 1989. – P.

\*\*\* Небылицы, по соглашению принимаемые за реальность (*франц.*).

739 – 740), где издатель предполагает, что Шатобриан, возможно, и встречался с Вашингтоном, хотя и упростил последовательность событий ради сохранения структуры собственного повествования.

<sup>5</sup> По данной теме см. содержательный анализ Рено Дюлона: *Dulong R. Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle.* – Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1998.

<sup>6</sup> *Anderson B. Imagined Communities.* – L.: Verso, 1996. – P. 6. Алейда Ассманн начинает свое исследование о правомерности понятия «коллективная память» с вопроса: «Коллективная память – фикция?» и затем дает аргументированное объяснение отрицательного ответа (*Assmann A. Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik.* – Munich: Beck, 2006. – P. 29 – 31).

<sup>7</sup> *Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie.* § 23. – Stuttgart: Reclam, 1993. – P. 141.

<sup>8</sup> «Nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden, kann sie vielleicht Instinkte erhalten oder sogar wecken» (*Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben // Erkenntnistheoretische Schriften.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. – P. 59). В русском переводе: «Только в том случае, если бы история могла быть претворена в художественное произведение, т.е. сделаться чистым созданием искусства, ей удалось бы, быть может, поддерживать или даже пробуждать инстинкты» (*Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Пер. Я. Бермана // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1.* – М.: Мысль, 1990. – С. 200).

<sup>9</sup> Уже Аристотель в своей работе «О душе» (*De Anima*, 434a) проводит четкое различие между чувственным воображением (*aisthetike fantasia*), свойственным людям и другим животным, и воображением, связанным с рассуждением (*bouleutike fantasia*), присущим только человеческим существам. Для Гёте воображение приобретает и другой смысл, как возможность определить «истинность реальности», или, по словам Гёте в разговоре с Эккерманом, как «фантазия для истины реального» («*Phantasie für die Wahrheit des Realen*»). – *Eckermann Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens.* – Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987. – P. 154). См. прежде всего у Эрнста Кассирера его интерпретацию позиции Гёте и его размышления об этой способности воображения: *Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture.* – New Haven: Yale Univ. Press, 1992. – P. 204 – 206.

<sup>10</sup> Более подробно о теоретической основе и применении этих двух способов интерпретации символа см. мою работу «Что такое символ? Заметки о критическом отношении Поля Рикёра к понятию символа у Эрнста Кассирера» (*Barash J.A. Was ist ein Symbol? Bemerkungen über Paul Ricœur's kritische Stellungnahme zum Symbolbegriff bei Ernst Cassirer // Internationales Jahrbuch für Hermeneutik / Ed. G. Figal.* 2007. № 6. – P. 259 – 273).

<sup>11</sup> Мой подход к символу отчасти вдохновлен мыслью Эрнста Кассирера. То, что я взял у него, касается не столько теории символических форм, которую он развил в трех томах своей работы «Философия символических форм» (*Philosophy of Symbolic Forms*), сколько его представления об «изначальных формах синтеза» (*Urformen der Synthesis*) – пространстве, времени, числе: символы снабжают их упорядочивающим принципом (см.: *Cassirer E.*

Philosophie der Symbolischen Formen. Vol. 3. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. – P. 17. В данной статье я не ставлю своей целью обсуждение этой темы.

<sup>12</sup> См.: *Husserl E.* Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) / Ed. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. – Dordrecht: Kluwer, 2001; *Husserliana*. Vol. 33. – P. 327 – 354; см. об этом также: *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. – Hamburg: Meiner, 1985. – P. 184 – 207.

<sup>13</sup> *Chateaubriand F.-R.* Mémoires d'outre-tombe. Vol. 1. – P. 223.

### **Аннотация**

В статье рассматривается соотношение понятия коллективной памяти и символа через работу воображения. Показано, что коллективное воспоминание в общественной сфере зависит от воображения, выраженного в символической форме, но это не значит, что оно является простым вымыслом.

### **Ключевые слова:**

память, коллективная память, воспоминание, воображение, символ, символическое воплощение, опыт.

### **Summary**

The article relates the concept of collective memory to the symbol through the work of imagination. It shows that collective remembrance in the public sphere depends upon imagination for translation into symbolic expression, yet it is not for this reason simply imaginary.

### **Keywords:**

memory, collective memory, remembrance, imagination, symbol, symbolic embodiment, experience.

*Перевод с английского З.А. Заритовской*