

УДК 316.253+316.7

К ОБОСНОВАНИЮ ДЮРКГЕЙМИАНСКОЙ ПРОГРАММЫ В СОВРЕМЕННЫХ *MEMORY STUDIES*: КОММЕМОРАТИВНЫЙ РИТУАЛ И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ПАМЯТИ

И. С. СУЛЬЖИЦКИЙ¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Республика Беларусь

Посвящена рассмотрению важности языка дюркгеймианской социологии для современных *memory studies*. Указывается на то, что тематика прошлого может раскрываться в дюркгеймианском проекте социальной эпистемологии и социологии знания, в рамках которой эпистемологический аргумент Э. Дюркгейма используется при обращении к понятию времени как категории понимания и феномену коммеморативных ритуалов. Показано, что ускорение темпов общественной жизни и распад единой временной перспективы приводят к появлению так называемых новых племен, а значит, и множественности темпоральных режимов. Рассмотрены возможности экспликации положений дюркгеймианской социологии знания в теоретическую рамку *memory studies*, а также особенности концептуализации понятий «коллективные представления» и «сакральное». Особое внимание уделено феноменам амбивалентности сакрального и трансгрессии. Предлагается возможная теоретическая модель, в которой коллективная память представлена как особо значимые коллективные представления о прошлом (сакральное), производимые в коммеморативных практиках и обладающие внутренней бинарной логикой и причиняющей силой.

Ключевые слова: коллективная память; Э. Дюркгейм; амбивалентность сакрального; коммеморативный ритуал; время; коллективные представления.

ON THE JUSTIFICATION OF DURKHEIMIAN PROGRAM IN CONTEMPORARY *MEMORY STUDIES*: COMMEMORATIVE RITUAL AND THE AMBIGUITY OF THE MEMORY

I. S. SULZHYTSKI^a

^aBelarusian State University, Nezavisimosti avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus

The article considers the importance of Durkheim's sociology language to contemporary memory studies. It is indicated that the theme of past can be disclosed in the Durkheim's project of social epistemology and the sociology of knowledge. In this case Durkheim's epistemological argument can be used when referring to the concept of time and understanding the phenomenon and commemorative rituals. It is shown that the acceleration of social life and the collapse of the temporal perspective gives rise to the so-called «Neo-tribes», that hence the multiplicity of time. Further, the article discusses the possibility of explication of the main provisions of Durkheim's sociology of knowledge in the theoretical frame of memory studies, as well as the features of the conceptualization of such concepts as collective representations and sacred. Particular attention is paid to the phenomenon of the ambiguity of the sacred and transgression. In the conclusions is suggested the possible theoretical model in which collective memory is presented as a very significant collective representations of the past (the sacred), that are produced in commemorative practices and have internal binary logic and causality power.

Key words: collective memory; E. Durkheim; the ambiguity of the sacred; commemorative ritual; time; collective representations.

Образец цитирования:

Сульжицкий И. С. К обоснованию дюркгеймианской программы в современных *memory studies*: коммеморативный ритуал и амбивалентность памяти // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. 2017. № 1. С. 64–72.

For citation:

Sulzhytski I. S. On the justification of Durkheimian program in contemporary *memory studies*: commemorative ritual and the ambiguity of the memory. *J. Belarus. State Univ. Sociol.* 2017. No. 1. P. 64–72 (in Russ.).

Автор:

Илья Станиславович Сульжицкий – аспирант кафедры социологии факультета философии и социальных наук. Научный руководитель – член-корреспондент НАН Беларуси, доктор социологических наук, профессор А. Н. Данилов.

Author:

Ilya Sulzhytski, postgraduate student at the department of sociology, faculty of philosophy and social science.
ilya_sulzhickiy@mail.ru

Введение

Характер социологического теоретизирования на современном этапе развития науки предполагает выстраивание исследовательской логики поверх непрочных дисциплинарных и предметных границ, иллюстрацией чего могут служить различные повороты современной социологии, среди которых выделяются прагматический (Л. Болтански и Л. Тевено), культурный (Дж. Александер), поворот к материальному (Б. Латур, М. Каллон) и др.

Поворот к памяти, который, по словам Н. В. Романовского, «был подготовлен теоретически, методологически, в эмпирике, институциональной составляющей общественной (публичной) ролью социологии» [1, с. 14], успешно вписывается в обозначенную трансдисциплинарную логику. Конкретизируя актуальность мемориальных исследований для социологии, Е. Ю. Рождественская и В. В. Семенова отмечают: «Социологический интерес к феномену памяти с позиции “настоящего” продиктован поиском механизмов, порождающих и поддерживающих социальность» [2, с. 28]. Подобное внимание к вопросам коллективной памяти со стороны не только социологии, но и других дисциплин (истории, культурологии и психологии) привело к созданию нового исследовательского направления, получившего название *memory studies*. С 2008 г. начался выпуск одноименного международного журнала. Несмотря на институализацию и популярность этого исследовательского направления, само понятие «коллективная память» остается в достаточной мере размытым. Дж. Олик указывает на то, что данный термин является скорее экспликацией определенной исследовательской установки и способа восприятия ряда социальных явлений [3]. Решением данной проблемы видится уточнение парадигмальных границ современных *memory studies*.

Возможным теоретическим языком, позволяющим приблизиться к пониманию феномена коллективной памяти, на наш взгляд, оказывается язык дюркгеймианской социологии. Апелляция к наследию Э. Дюркгейма и его школы в лице М. Хальбвакса является общим местом большинства исследователей. Подтверждение этому можно обнаружить, например, у С. Гинсбургера, которая показывает, что М. Хальбвакс по сей день остается наиболее цитируемым автором в области *memory studies* [4]. Во многом это подкреплено тем, что именно М. Хальбвакс ввел в научный оборот понятие «коллективная память» [5; 6], а его произведения до сих пор фундируют исследования в данной области. Между тем непосредственно наследию Э. Дюркгейма уделяется сравнительно мало внимания. Публикации по указанной проблематике чаще всего ограничиваются упоминанием мысли-

теля как одного из основателей социологического направления, связанного с изучением памяти, прежде всего через обращение к таким категориям, как солидарность и коллективные представления. Для отечественной и российской социологии значение проекта позднего Э. Дюркгейма остается нераскрытым еще и потому, что одна из ключевых работ французского мыслителя – «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии» – до сих пор до конца не переведена на русский язык.

Несмотря на это, некоторые успешные попытки пролить свет на значимость данного труда для *memory studies* уже предпринимались рядом российских исследователей. Так, А. Г. Васильев использует дюркгеймианскую традицию для того, чтобы увидеть «*memory studies* до *memory studies*» [7, с. 145], ретроспективно восстановив наследие классика применительно к проблематике памяти. А. Б. Гофман рассматривает творчество мыслителя в контексте изучения феномена традиции [8].

Среди англоязычных авторов можно отметить Б. Мишталю, одна из работ которой всецело посвящена значению социологического проекта Э. Дюркгейма для современных *memory studies* [9]. В свою очередь, представитель Оксфордского центра дюркгеймианских исследований У. В. Миллер рассматривает коллективную память в контексте социального происхождения категории времени, описанного в «Элементарных формах...» [10]. С другой стороны, итальянские исследователи Л. Мильорати и Л. Мори связывают социологию Э. Дюркгейма с линией изучения коммеморативных (мемориальных) практик [11]. Также нам хочется выделить хрестоматию Дж. Олика, посвященную коллективной памяти, в которой содержатся фрагменты из работы «Элементарные формы...» [12].

Культурсоциологическое направление, представленное Дж. Александером, Р. Айерманом и другими социологами и испытавшее на себе сильнейшее влияние работ позднего Э. Дюркгейма, позволяет по-новому взглянуть на предметную область *memory studies* с позиции изучения культурной травмы и коллективной идентичности [13–16].

С учетом сказанного попытаемся рассмотреть представленные в «Элементарных формах...» исследовательские интуиции в контексте современных *memory studies*. Отметим также, что тематика прошлого дополнительно раскрывается в дюркгеймианском проекте социальной эпистемологии (через обращение к феномену коммеморативных ритуалов и понятию времени как категории) и социологии знания (через обращение к коллективным представлениям и феномену сакрального).

Эпистемологический аргумент Э. Дюркгейма: коммеморативный ритуал и категория времени

Одна из центральных проблем, которую поднимает Э. Дюркгейм в «Элементарных формах...», отсылает нас к его проекту социальной эпистемологии. Критикуя современные ему эмпиризм Д. Юма и априоризм И. Канта, Э. Дюркгейм пытается отыскать социальные основания таких категорий мышления, как время, пространство, классификация, сила, причинность и всеобщность. Причины, по которым Э. Дюркгейм обратился к изучению категорий мышления, проявляются более отчетливо, если подойти к этому вопросу с точки зрения его трактовки социальных институтов, среди которых он выделял непосредственно социальные (образование, религия, правительство) и логические (категории, концепты, схемы мышления, идеи) [17]. Позитивистский взгляд, ставящий в центр внимания функции социальных институтов, которые они выполняют в обществе, стал для социологии доминирующим. Второй подход, который не получил такого широкого распространения (чему в достаточной мере способствовала критика Т. Парсонсом позднего Э. Дюркгейма), представлял социологию следующим образом: «...наука о логических институтах, стремящаяся продемонстрировать то, что категории мышления исходят из общественной жизни и что такое знание является по своей природе социальным»¹ [17, р. 9]. Другими словами, социология должна установить, каким образом коллективные представления и категории способны влиять на индивидуальное сознание.

В итоге рассмотрение Э. Дюркгеймом природы основных категорий мышления легло в основу его так называемого эпистемологического аргумента, который видится как «самый важный и самый недопонятый его аргумент» [18, с. 84]. Эпистемологический проект Э. Дюркгейма получил свое развитие в «Элементарных формах...», частично – в работе «Прагматизм и социология» и немного ранее в совместном с М. Моссом эссе «О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений». В последней работе Э. Дюркгейм и М. Мосс впервые обосновали идею о социальном происхождении базовых категорий мышления, означающую, что основным субъектом познания становится общество в противовес индивиду. В свою очередь, категории «соответствуют наиболее универсальным свойствам вещей. Они представляют собой как бы прочные рамки, охватывающие мышление. Последнее не может освободиться от них, не подвергнувшись разрушению» [19, с. 185]. Данная позиция отчетливо проявляется при обращении к проблеме класси-

фикации. В своем эссе Э. Дюркгейм и М. Мосс указали на историчность и социальную укорененность способности к классификации, где люди «классифицировали вещи, потому что были распределены по кланам» [20, с. 68], т. е. социальные отношения между людьми легли в основу логических отношений между вещами. Подобная позиция означала, что «классифицировать, объединять предметы в группы по сходствам и различиям, соотносить, следуя принципу иерархии, на деле является результатом длительного социально-исторического процесса формирования познавательных возможностей» [21, с. 37].

В дальнейшем эти положения получили более подробное обоснование в «Элементарных формах...», где Э. Дюркгейм изложил свой проект социальной эпистемологии с позиций социомпиризма [18; 22]. Французский социолог связывал происхождение основных категорий мышления с «конкретными эмпирическими деталями исполняемых практик» [18, с. 84]. Э. Роуз раскрывает эпистемологический аргумент Э. Дюркгейма на примере категории классификации через ряд основных положений:

1) «способность воспринимать сходство и различие в грубых категориях, не имеющих эмпирической достоверности, это способность, общая для людей и животных» [18, с. 107];

2) «развитие социальных систем классификаций, или “космологий”, происходит в соответствии с делениями в социальных отношениях» [18, с. 107]. Данные системы являются предметом изучения социологии знания;

3) «категория классификации возникает вследствие прямого восприятия моральной силы при исполнении тех практик, которые создают бинарные отношения сакрального и профанного» [18, с. 107]. В данном случае указанная формулировка и является частью эпистемологического аргумента, где происхождение категорий имеет эмпирическую достоверность через связь с совместными практиками (ритуалами).

Ритуальный характер организации прошлого конкретизируется при рассмотрении так называемых коммеморативных ритуалов. Для Э. Дюркгейма прошлое играет существенную роль в укреплении групповой идентичности и солидарности. «Степень солидарности группы <...> зависит от мифических свойств коллективных воспоминаний, в особенности от их способности оживить энергию и пробуждать эмоции», – отмечает Б. Миштал [9, р. 125]. Общие верования, традиции, вос-

¹Здесь и далее перевод наш. – И. С.

поминания о великом предке, миф об общем происхождении – все это является частью коллективной памяти. Прошлое реактуализируется и воспроизводится в коммеморативных ритуалах, не имеющих под собой никакого прагматического основания и проводящихся в целях «оживления» мифических событий, пробуждения «определенных идей и чувств, связывания настоящего с прошлым, индивида с коллективом. Они (обряды. – И. С.) не только не могут служить иным целям, сами их участники не требуют от них ничего иного» [23, р. 377]. В качестве примера коммеморативных ритуалов Э. Дюркгейм приводил ритуал племени *Warramunga* в честь змея *Wollunqua*, где эпизоды из жизни мифического змея воспроизводились исключительно в целях закрепления их в памяти. «Прошлое представлено здесь просто ради его репрезентации и более сильной фиксации в сознании, в то время как никакого определенного воздействия над природой от самого обряда не ожидается», – отмечает Э. Дюркгейм [23, р. 376]. Прошлое является неотъемлемой частью коллективных представлений, выступает как основание солидарности и моральной сплоченности племени и за счет этого способно влиять на настоящее. Прошлое и память не только воспроизводятся в коммеморативных ритуалах, но и присутствует в языке и культуре [9].

Более того, Э. Дюркгейм одним из первых конкретно указал на то, что не только репрезентации прошлого, но и сама категория времени имеет свое происхождение именно в обществе: «...необходимые ориентиры, в соответствии с которыми любые вещи классифицируются во времени, взяты из социальной жизни. Деления на дни, недели, месяцы, годы и т. д. соответствуют периодичности обрядов, праздников, общественных церемоний. Календарь выражает ритм коллективной деятельности, и в то же время его функция состоит в том, чтобы обеспечивать ее упорядоченный характер» [19, с. 187]. В «Элементарных формах...» обосновывается идея социального времени, что означает наличие связи между различными социальными общностями и теми способами, с помощью которых члены каждого конкретного сообщества структурировали свое групповое прошлое. «Категория же времени, наоборот, выражает время, общее для всей группы, социальное время. <...> Она сама по себе представляет собой настоящий социальный институт», – резюмирует Э. Дюркгейм [19, с. 187]. Человеческое восприятие времени не является в полной мере результатом лишь индивидуального опыта и имеет свое основание в социальном взаимодействии и практиках. То, что А. Ассман называла режимами времени (темпоральности) [24], вероятно, раскрывает это положение более детально. Время не является в данном случае некой метафизической

субстанцией, но видится как характеристика протекания социальных процессов и изменений, что выражается через ритмичность индивидуальной и общественной жизни.

На современном этапе развития общества совместно исполняемые практики в форме религиозных ритуалов потеряли свою причиняющую силу, характерную для первобытных сообществ, где религия играла определяющую роль в познании окружающего мира и регламентации социальных отношений. То есть социальная эпистемология должна включить в себя изучение неформализованных локальных порядков взаимодействия, что переносит внимание исследователя на социальные практики людей в их повседневности. «Дюркгеймовское понятие исполняемых практик можно проинтерпретировать <...> как обозначающее обыденное осуществление “порядка взаимодействия” в повседневной жизни», – замечает Э. Роулз [18, с. 132].

Ускорение темпов общественной жизни и распад единой временной перспективы в контекстах «текущей современности» приводят к появлению так называемых новых племен (М. Маффесоли), а значит, и множественности темпоральных режимов (данную исследовательскую интуицию можно обнаружить в работах У. Миллера [10]). Новые племена, т. е. непостоянные сообщества людей, выстроенные вокруг совместного досуга, общих впечатлений, вкусов и интересов, разрушают традиционную темпоральность европейского города, принося множество локальных временных режимов и перспектив, что означает принципиальную множественность прошлого, коллективной памяти и мемориальных нарративов. Прошлое для новых племен переносится в сферу эстетического и эмоционального, где эстетизм, как форма переживания мира, превращает память в элемент развлечения, получения новых эмоций и опыта, что соответствует логике общества впечатлений. С позиции социальной эпистемологии Э. Дюркгейма указанная фрагментарность темпоральных режимов может пониматься через множественность и высокую эмоциональную интенсивность совместно исполняемых практик, где люди ощущают моральную силу не со стороны некоторого единого сообщества, а со стороны локализованных во времени племен. Появление подобных племен предполагает переориентацию исследователя на изучение социального времени в контексте локальных сообществ, взаимодействий и практик.

По замечанию Э. Роуз, Э. Дюркгейм обосновывал свой эпистемологический аргумент исключительно для указанных шести категорий, среди которых особый интерес для *memory studies* может представлять категория времени. Для теоретической концептуализации коллективных представлений, выходящих за рамки данных категорий,

Э. Дюркгейм разрабатывает специфический проект социологии знания, которая «изучает связи

между понятиями внутри космологий уже после появления категорий» [18, с. 93].

Социология знания Э. Дюркгейма и амбивалентность сакрального

Социология знания, характерная для «Элементарных форм...» и в целом для позднего Э. Дюркгейма, имела достаточно сильное влияние на множество западных интеллектуалов и в некотором смысле заложила основания структурализма (Ф. де Соссюр, К. Леви-Стросс) и социального конструктивизма. Д. Ю. Куракин отмечает: «Дюркгеймианский социологический проект, особенно в той части, которая связана с «Элементарными формами...», представляет мощный теоретический ресурс для развития проектов, ориентированных на понятие смысла» [25, с. 15]. Следует отметить, что дюркгеймианская линия изучения религиозных (шире – культурных) феноменов в социологии развивалась и критиковалась различными авторами. Так, например, положения, выдвинутые в «Элементарных формах...», нашли отражение в контексте символической антропологии, представленной работами К. Гирца, В. Тернера и М. Дуглас. Отдельного внимания заслуживает важность позднего Э. Дюркгейма для современной культурсоциологии (более подробно эта тема раскрыта в работах Дж. Александера, Д. Ю. Куракина и В. Л. Абушенко). Феномен сакрального, первоначально представленный в трудах Р. Смита и воспринятый Э. Дюркгеймом, подробнее изучался в трудах М. Мосса, Дж. Агабена, Р. Жирара, Р. Кайуа, Ж. Батая, Р. Отто, М. Элиаде. Возможности инкорпорирования данной исследовательской категории в теоретический язык современных социальных наук представлены такими исследователями, как Д. Ю. Куракин, Д. Г. Хумарян, М. А. Корецкая. С другой стороны, на сакральный (в терминологии Э. Дюркгейма) характер коллективной памяти указывали Б. Миштал (не связывая, однако, возможность подобного соотношения с феноменом амбивалентности сакрального) и А. Г. Васильев.

Э. Дюркгейм трактует коллективные представления не как совокупность индивидуальных представлений, а как реальность *sui generis*, результат кооперации и интеллектуального напряжения многих поколений. «Чтобы их создать, бесчисленное множество разнообразных умов соединяли, смешивали, комбинировали свои идеи и чувства; длинные ряды поколений аккумулировали в них свои знания и опыт», – резюмирует Э. Дюркгейм [19, с. 194]. Более того, реальность коллективных представлений отчетливо ощущается человеком через силу морального принуждения. Между тем коллективные представления не обладают эмпирической достоверностью, ибо «космологии реагируют на структурные изменения, но также обладают определенной инерцией, так что идеи, появившиеся впервые

в результате интерпретации социальных процессов, утрачивают те связи с социальными практиками, которые они могли когда-то иметь» [18, с. 92]. Это означает, что люди могут придерживаться различных суеверий, верований и привычек даже после того, как эпоха, для которой они были релевантны, сменилась другой. Язык и культура также относятся к коллективным представлениям и выражают коллективные объяснения социальной реальности и процессов, происходящих в ней. «Понятия, которые соответствуют различным элементам языка, таким образом, являются коллективными представлениями», – отмечает Э. Дюркгейм [23, р. 435]. Более того, коллективные представления не выступают некой метафизической абстракцией. Они носят символический характер, выражаются через различные материальные категории (слова, предметы, изображения, практики) и «делают возможным консенсус по поводу смысла социального мира» [26, с. 91]. Это не означает, что отдельный человек не способен вкладывать в эти представления некий смысл, т. е. индивидуализировать их. Однако несмотря на способность индивидуального сознания по-своему осмысливать коллективные представления (к примеру, мораль), последние будут сохранять свое интеллектуальное влияние [27; 28].

Природа коллективных представлений раскрывается в «Элементарных формах...» более детально через анализ феномена религии и отсылает нас к понятию сакрального. С позиции Э. Дюркгейма верования, мифы, легенды и т. д. могут быть описаны как системы коллективных представлений, выражающие особенности сакральных (священных) явлений. Ритуалы, в свою очередь, выражают определенные способы коллективного действия, «призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп» [19, с. 186]. Религиозные представления являются едиными для группы и составляют ядро ее идентичности и солидарности. В основе всех религиозных представлений для Э. Дюркгейма находилось разделение мира на сакральное (священное) и профанное (мирское). Это разделение виделось им гораздо более фундаментальным, чем оппозиция, к примеру, добра и зла, ибо последние были явлениями одного порядка (мораль). Абсолютное разграничение сакрального и профанного исходило из разделения общественного (как причиняющей силы коллектива) и частного (как области личных интересов и потребностей). В некотором роде отношения между сакральным и профанным отражают отношения между общественным и личным, коллективными и индивидуальными представле-

ниями. «Отношения, охватывающие сакральный мир и профанный мир, характеризуются антагонизмом. Эти два мира соответствуют двум формам жизни, которые являются взаимоисключающими или как минимум не могут одновременно сосуществовать в одинаково отчетливой форме» [29, с. 53].

Природа данной оппозиции была отдельно раскрыта Э. Дюркгеймом через феномен двойственности человека, где в индивиде одновременно представлен как индивидуальный, так и коллективный опыт [28]. Профанное в этой оппозиции представляет собой повседневную жизнь индивида, его личные переживания и опыт, сферу утилитарных интересов и целей и характеризуется низкой эмоциональной интенсивностью, обыденностью, рутинностью. С этой точки зрения сакральное как исследовательская категория выходит для социологии на передний план, обозначая тем самым не столько сферу религиозных феноменов, сколько сферу «объектов, событий и процессов особой значимости» [29, с. 41], способных к пробуждению коллективных эмоций высокой интенсивности посредством ритуалов. Механизм возникновения и обновления сакрального описан через понятие *collective effervescence* (коллективное бурление). Бурление означает состояние группы, переживающей эмоции высокой интенсивности, при котором индивидуальное растворяется в общем потоке коллективной экзальтации. Формой упорядочивания коллективных эмоций служит ритуал, одновременно и ограничивая, и порождая их [22]. В этом контексте сакральное стало обозначаться «как стабильное либо преходящее свойство» [30, с. 152], которое приписывается реальности. Более того, сакральное помещает в себя как светлые, чистые силы (сакральное чистое), вызывающие у человека чувства почтения, уважения и т. д., так и темные, опасные силы (сакральное скверное), пробуждающие негативные

эмоции и ведущие к разрушению. Между тем сакральное скверное не следует отождествлять с профанным, на что указывают Д. Ю. Куракин, Р. Кайуа и другие исследователи, ибо скверное остается элементом сакрального, одновременно противопоставляя себя чистому и профанному (Р. Кайуа). По мнению М. Дуглас, скверное может пониматься как нарушение границ между профанным и сакральным, а также между символическими классификациями, т. е. то, что невозможно вписать в установленный порядок либо что угрожает существованию данного порядка [31]. Подобное нарушение символических границ обозначается термином «трансгрессия» [29; 32]. Скверное также способно к пробуждению сверхинтенсивных эмоций, упорядочивать и воспроизводить которые призваны ритуалы искупления. Сакральное скверное может пониматься как «сфера неартикулированного» [29, с. 58], неоднозначного, неясного, трудного для восприятия или упорядочивания опыта. Д. Ю. Куракин, ссылаясь на Р. Жирара, указывает принципиально важный момент: основанием для возникновения сакрального может служить «учредительное насилие», опыт разрушения социального порядка (трансгрессии), приводящий к высокоинтенсивным коллективным эмоциям, тем самым порождая новый социальный порядок, новое сакральное [29]. Разрушительные события проходят мифологическую обработку, что приводит к возникновению символических классификаций. Таким образом, «базовой моделью для теории сакрального в современности становится трансгрессия, а не поклонение» [29, с. 65]. Д. Ю. Куракин также отмечает, что понимание смысловой структуры современного мира и значения символических классификаций для социологии возможно при изучении «публичных оскорблений и осквернения религиозных чувств» [29, с. 66] в большей степени, чем в результате изучения поклонения.

Коллективная память как элемент сакрального

Опираясь на достаточно детальное исследование значения амбивалентности сакрального для культурсоциологии, представленное в работах Д. Ю. Куракина, попытаемся рассмотреть эту проблему с перспективы *memory studies* и социологии памяти. Для этого вынесем в качестве предварительных следующие тезисы:

1) коллективная память может пониматься как элемент сакрального. Это система особо значимых коллективных представлений о прошлом, разделяемая членами одного сообщества, группы, лежащая в основе их идентичности и солидарности. Коллективная память ограждена от индивидуальных воспоминаний и представлений о прошлом символическими границами. Следовательно, она не может быть сведена к сумме индивидуальных представлений о прошлом и является в этом смысле социальным фактом;

2) в основании коллективной памяти могут лежать события, которые посредством ритуального взаимодействия обусловили возникновение высокоинтенсивных коллективных эмоций. Однажды возникнув посредством ритуала как часть сакрального, репрезентации прошлого становятся элементом космогонии, т. е. начинают обладать собственной (бинарной) логикой и влияющей на индивидуальное сознание силой. Коллективная память способна обновляться и создавать новые символические классификации путем коллективно исполняемых практик, где новые символы приобретают эмпирическую достоверность;

3) принимая в качестве отправного высказывание Дж. Александера о том, что «культура – это классификационная система, состоящая из бинарных оппозиций» [33, с. 25], также можно утверждать, что коллективная память является системой

символических классификаций, в основе которой лежит различие между чистым и скверным. Это означает, что коллективная память содержит в себе как триумфальные (сакральные чистые), так и травмирующие (сакральные скверные) события, способные переходить из одного состояния в другое (к примеру, в результате смены государственного строя, аномии, появления нового социального и культурного порядка).

На наш взгляд, в контексте указанных положений некоторой детализации требует понятие скверного. Как было указано, в качестве скверных могут быть представлены события, связанные с разрушением социального порядка, что приводит к возникновению коллективной травмы. Однако они остаются в коллективной памяти и даже периодически воспроизводятся в искупительных ритуалах (Международный день памяти жертв холокоста). С другой стороны, нарушение границ символической классификации как внутри коллективной памяти, так и между индивидуальной (профанной) и коллективной (сакральной) памятью способно порождать скверное. Так, к примеру, истории о «добрых немецких солдатах и злых партизанах» при апелляции к событиям Великой Отечественной войны могут существовать только в качестве либо индивидуальной (семейной) памяти, либо памяти различных маргинальных – по отношению к существующему порядку (социальному или политическому) – групп, что активизирует институциональные механизмы забвения. Воспроизводство подобных версий прошлого в публичной сфере чаще всего вызывает серьезный общественный резонанс именно потому, что нарушает общепринятый порядок классификации и обозначается как скверное. Данное положение радикализирует

М. Дуглас, говоря о том, что «институты систематически управляют индивидуальной памятью и загоняют наше восприятие в формы, совместимые с санкционированными ими отношениями» [34, с. 199]. Более того, это означает, что гипотеза об учредительном насилии требует дополнительного внимания. К примеру, связанные с насилием события прошлого, которые привели к разрушению старого и возникновению нового социального порядка, воспринимаются не в качестве скверного, а, наоборот, в качестве светлого сакрального (День Великой Октябрьской социалистической революции в СССР или День взятия Бастилии во Франции). Следовательно, события, связанные с насилием, не несут ни скверного, ни чистого элемента, обретая его в дальнейшем в ходе коллективных ритуальных практик. Это подтверждает тезис Э. Дюркгейма о том, что реальные события могут лежать в основе коллективных представлений о прошлом, а истинной порождающей силой коллективной памяти оказывается ритуал (коммеморативные практики). Более того, положение о скверном характере различных событий (в том числе учредительного насилия) должно быть скорректировано с учетом возможности/невозможности угрозы существующему социальному порядку. Таким образом, для советского общества события революции и гражданской войны легли в основание «героического нарратива» именно потому, что служили легитимации существующего общественного строя. С этой же позиции события холокоста воспринимаются как культурная травма, однако не подвергаются забвению, потому что лежат в основании «новой», «постколониальной» Европы, помнящей об ужасах фашизма и тоталитаризма.

Заключение

Обозначим ряд обобщающих положений. На наш взгляд, идеи Э. Дюркгейма о коллективных представлениях и в целом его эпистемологический проект повлияли на развитие *memory studies*, что нашло отражение в научных трудах М. Хальбвакса, П. Нора, Я. Ассмана, А. Ассман и т. д. Между тем возможности применения дюркгеймианского теоретического языка в социологии памяти и *memory studies* можно условно разделить на несколько направлений.

Первое – связано с обозначением в «Элементарных формах...» эпистемологического аргумента Э. Дюркгейма о социальном происхождении основных категорий мышления (в том числе категории времени) в коллективно исполняемых практиках высокой эмоциональной интенсивности. Раскрытие указанного аргумента приводит к пониманию значимости коммеморативных ритуалов в репрезентации и возобновлении прошлого. В этой объяснительной модели коллективная память стано-

вится основанием групповой идентичности и солидарности, а коммеморативные ритуалы не несут никакой практической цели, кроме реактуализации прошлого и пробуждения в группе чувства общности и единства. Прошлое, таким образом, находит свое отражение в коллективных представлениях, культуре и языке сообщества, его традициях. Для современного общества аналогом указанных ритуальных практик становится порядок взаимодействия, что открывает перспективы этнометодологических исследований в социологии памяти и *memory studies*.

Второе направление непосредственно связано с дюркгеймианской социологией знания и его концепцией коллективных представлений, оппозицией сакрального/профанного и чистого/скверного. Использование данных категорий в качестве основных элементов теоретического языка социологии памяти и *memory studies* позволяет концептуализиро-

вать коллективную память в терминах сакрального, описать механизмы возникновения коллективных представлений о прошлом, а также принципы структурирования прошлого вокруг чистого и скверного.

Данные положения открывают возможность изучения коллективной памяти с позиции культурсоциологии [14; 16]. Указанная позиция предполагает изучение того, как прошлое классифицировано, какие события вызывают коллективную ностальгию и воспринимаются как светлые, а ка-

кие – подвергаются запрету и забвению либо становятся культурной травмой. В этом контексте значимым становится раскрытие смысловой структуры коллективной памяти, а дюркгеймианская оптика позволяет концептуализировать коллективную память как социальный феномен, что делает социологическое направление в *memory studies* приоритетным. В то же время многие положения настоящего исследования остаются дискуссионными и нуждаются в дополнительных экспликациях.

Библиографические ссылки

1. Романовский Н. В. Новое в социологии – бум памяти // Социол. исслед. 2011. № 6. С. 13–23.
2. Рождественская Е. Ю., Семенова В. В. Социальная память как объект социологического изучения // ИНТЕР. 2011. № 6. С. 27–48.
3. Олик Дж., Хлевнюк Д. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социол. обзор. 2012. Т. 11, № 1. С. 40–74.
4. Gensburger S. Halbwachs' studies in collective memory: a founding text for contemporary 'memory studies'? // J. Class. Sociol. 2016. Vol. 16, issue 4. P. 396–413.
5. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007.
6. Halbwachs M. On Collective Memory / ed., trans. and with an introduction by L. A. Coser. Chicago, 1992.
7. Васильев А. Г. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социол. обзор. 2014. Т. 13, № 2. С. 141–167.
8. Гофман А. Б. Проблематика традиции в творчестве Эмиля Дюркгейма // Социол. журн. 2007. № 4. С. 63–73.
9. Misztal B. Durkheim on Collective Memory // J. Class. Sociol. 2003. Vol. 3, issue 2. P. 123–143.
10. Watts Miller W. Durkheimian Time // Time Soc. 2000. Vol. 9, issue 1. P. 5–20.
11. Мильорати Л., Мори Л. Тень классического наследия и ее преодоление. Память о движении сопротивления и «конфликтность» памятных мероприятий // Социол. исслед. 2014. № 1. С. 108–115.
12. Olick J. The collective memory reader. New York, 2011.
13. Айерман Р., Хлевнюк Д. Социальная теория и травма // Социол. обзор. 2013. Т. 12, № 1. С. 121–138.
14. Александер Дж., Ольховиков Г. «Уотергейт» как демократический ритуал // Социол. обзор. 2012. Т. 11, № 3. С. 77–104.
15. Александер Дж., Куракин Д. Ю. Культурная травма и коллективная идентичность // Социол. журн. 2012. № 3. С. 5–40.
16. Alexander C. J. Culture trauma, morality and solidarity. The social construction of «Holocaust» and other mass murders // Thesis Eleven. 2016. Vol. 132, issue 1. P. 3–16.
17. Oegin A. Durkheim as a sociologist of knowledge. Rudiments of a reflexive theory of the concept // J. Class. Sociol. 2016. Vol. 16(1). P. 7–20.
18. Роулз Э. У., Корбут А. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социол. обзор. 2014. Т. 13, № 2. С. 84–140.
19. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Классики мирового религиоведения : антология : в 2 т. ; сост. А. Н. Красникова. М., 1998. Т. 2 : Мистика. Религия. Наука.
20. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / сост. А. Б. Гофман. М., 1996. С. 55–124.
21. Хумарян Д. Г. Место политического в социальной эпистемологии Эмиля Дюркгейма: трансгрессия, аффект, субъективация // Социология власти. 2016. № 28(4). С. 35–56.
22. Rawls A. W. Durkheim's treatment of practice: concrete practice vs. representations as the foundation of reason // J. Class. Sociol. 2001. Vol. 1, issue 1. P. 33–68.
23. Durkheim E. The elementary forms of religious life / trans. by J. W. Swain, introduction by R. Nisbet. London, 1976.
24. Ассман А. Трансформации нового режима времени // Новое лит. обзор. 2012. № 4. С. 16–31.
25. Куракин Д. Ю. На пути к позднедюркгеймианской программе культурсоциологии: перцепция «Элементарных форм» Э. Дюркгейма в социологической мысли // Социол. журн. 2009. № 3. С. 15–28.
26. Бурдьё П. Социология социального пространства. М. ; СПб., 2007.
27. Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные // Э. Дюркгейм. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.
28. Дюркгейм Э., Юдин Г. Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социол. обзор. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.
29. Куракин Д. Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социол. обзор. 2011. № 3. С. 41–70.
30. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
31. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
32. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М., 2006.

33. Александер Дж., Смит Ф., Джакупова С. Сильная программа в культурсоциологии // Социол. обозр. 2010. Т. 9. № 2. С. 11–30.
34. Дуглас М. Как мыслят институты // Социология власти. 2012. № 4–5 (1) С. 188–217.

References

1. Romanovsky N. V. New in sociology – memory boom. *Sotsiologicheskie issled.* 2011. No. 6. P. 13–23 (in Russ.).
2. Rozhdestvenskaya E. Yu., Semenova V. V. Sotsial'naya pamyat' kak ob'ekt sotsiologicheskogo izucheniya. *INTER.* 2011. No. 6. P. 27–48 (in Russ.).
3. Olik J., Khevnyuk D. Figurations of memory: a process-relational methodology illustrated on the German case. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2012. Vol. 11, No. 1. P. 40–74 (in Russ.).
4. Gensburger P. Halbwachs' studies in collective memory: a founding text for contemporary 'memory studies'? *J. Class. Sociol.* Vol. 16, issue 4. P. 396–413.
5. Halbwachs M. Sotsial'nye ramki pamiati [Social frames of memory]. Moscow, 2007 (in Russ.).
6. Halbwachs M. On collective memory / ed., trans. and with an introduction by Lewis A. Coser. Chicago, 1992.
7. Vasil'ev A. G. Embodied memory: commemorative ritual in sociology of Emile Durkheim. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2014. Vol. 13. No. 2. P. 141–167 (in Russ.).
8. Gofman A. B. Problems of tradition in the works of E. Durkheim. *Sotsiol. zhurn.* 2007. No. 4. P. 63–73 (in Russ.).
9. Misztal B. Durkheim on collective memory. *J. Class. Sociol.* 2003. Vol. 3. P. 123–143.
10. Watts Miller W. Durkheimian time. *Time Soc.* 2000. Vol. 9, issue 1. P. 5–20.
11. Milorati L., Mori L. Memory of resistance movement and conflict potential of memorial festivities. *Sotsiologicheskoe issled.* 2014. No. 1. P. 108–115. (in Russ.).
12. Olick J. The collective memory reader. New York, 2011.
13. Eyerman R., Khlevnyuk D. Social theory and trauma. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2013. Vol. 12, No. 1. P. 121–138 (in Russ.).
14. Alexander J., Kurakin D., Olkovikov G. Watergate as a democratic ritual. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2012. Vol. 11, No. 3. P. 77–104 (in Russ.).
15. Alexander J., Kurakin D. Cultural trauma and collective identity. *Sotsiologicheskii zhurn.* 2012. No. 3. P. 5–40 (in Russ.).
16. Alexander J. Culture trauma, morality and solidarity. The social construction of «Holocaust» and other mass murders. *Thesis Eleven.* 2016. Vol. 132, No. 1. P. 3–16.
17. Oegin A. Durkheim as a sociologist of knowledge. Rudiments of a reflexive theory of the concept. *J. Class. Sociol.* 2016. Vol. 16 (1). P. 7–20.
18. Rowls A. W., Korbut. A. Durkheim's Epistemology: the Neglected Argument. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2014. Vol. 13, No. 2. P. 84–140 (in Russ.).
19. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii. *Klassiki mirovogo religiovedeniya : antologiya : in 2 vol.* Moscow, 1998 (in Russ.).
20. Dyurkgeim E., Moss M. O nekotorykh pervobytnykh formakh klassifikatsii. K issledovaniyu kollektivnykh predstavlenii. M. Moss. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii.* Moscow, 1996. P. 55–124 (in Russ.).
21. Khumarian D. G. Place of the political in Emile Durkheim's social epistemology: transgression, affect, subjectivation. *Sotsiologiya vlasti.* No. 28 (4). P. 35–56 (in Russ.).
22. Rawls A. W. Durkheim's treatment of practice: concrete practice vs. representations as the foundation of reason. *J. Class. Sociol.* 2001. Vol. 1, issue 1. P. 33–86.
23. Durkheim E. The elementary forms of religious life. London, 1976.
24. Assman A. Transformations of the Modern Time Regime. *Novoe literaturnoe obozr.* 2012. No. 4. P. 16–31 (in Russ.).
25. Kurakin D. Towards late-Durkheim program in cultural sociology: the elementary forms perception in sociological thought. *Sotsiologicheskii zhurn.* 2009. No. 3. P. 5–21 (in Russ.).
26. Bourdieu P. Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva. Moscow ; Saint Petersburg, 2007 (in Russ.).
27. Durkheim E. Predstavleniia individual'nye i predstavleniia kollektivnye. In Durkheim E. *Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie.* Moscow, 1995 (in Russ.).
28. Durkheim E., Yudin G. The dualism of human nature and social conditions. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2013. Vol. 12, No. 2. P. 133–144 (in Russ.).
29. Kurakin D. Eluding sacred: ambiquality of the sacred and its importance for the «strong program» cultural sociology. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2011. No. 3. P. 41–70 (in Russ.).
30. Caillois R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. Moscow, 2003 (in Russ.).
31. Duglas M. Chistota i opasnost'. Analiz predstavlenii ob oskvernenii i tabu. Moscow, 2000 (in Russ.).
32. Bataille G. Prokliataia chast'. Sakral'naia sotsiologiya. Moscow, 2006 (in Russ.).
33. Alexander J., Smith F., Dzhakurova S. Strong program in cultural sociology. *Sotsiologicheskoe obozr.* 2010. Vol. 9, No. 2. P. 11–30 (in Russ.).
34. Duglas M. How institutions think. *Sotsiologiya vlasti.* 2012. No. 4–5 (1). P. 188–217 (in Russ.).

Статья поступила в редколлегию 17.01.2017.
Received by editorial board 17.01.2017.