

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В КУЛЬТУРЕ

(Фундаментальные проблемы культурологии: Том 6: Культурное наследие: от прошлого - к будущему / Отв. редактор Д. Л. Спивак. М., СПб: Новый хронограф, Эйдос, 2009. с. 14-26).

Говоря о состоянии интереса к историческому сознанию, следует указать два его специфических аспекта: отсутствие общей теории исторического сознания и дифференцированный подход к его исследованиям. Кризисная тематика, затронувшая гуманитарный дискурс, обсуждает возможность истории быть источником социального самоопределения, обнаруживая связь культуры и истории; в любой культуре мы находим обращенность к истокам, также как и ориентированность на перспективу, т. е. культура содержит в себе предпосылки и средства исторического самосознания. Это определяет социальный контекст обнаружения исторического сознания как объективно формирующейся ориентации общественного сознания и, одновременно, выявляет объективные условия его теоретического понимания, позволяющие сформулировать два методологических посыла: отыскание всеобщих причин исторического сознания и *раскрытие социокультурного статуса истории* в ее познавательном и регулятивном значении для общества. Экспозиция проблемных полей в современных исследованиях исторического сознания, выглядит следующим образом.

1. *Историческое сознание противоположно мифологическому и традиционалистскому.* Эта две формы сознания воспринимают социальную реальность с различных проекций и взаимно отрицательны.

2. *Историческое сознание – это особая темпоральная установка субъекта, «схватывающего»* временной характер бытия и способного мыслить, конституировать или переживать бытие как время¹.

¹ Дудник С.И. История и историческое сознание // Я (А.Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб., 2002. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры М., 1972.

3. *Историческое сознание – антропологическая универсалия, при которой миф и история есть лишь формы ее проявления.* Любая культура, так или иначе, формирует в общественном сознании определенное отношение к прошлому. Культура памяти о прошлом – объективный способ воспроизводства социальной идентичности в смене поколений, и разные культуры осуществляют это различными способами².

4. *Историческое сознание – форма культурной идентичности социальной общности.* Память о прошлом есть условие организации и трансляции культурной идентичности, самосознания. Как и предыдущая, эта позиция тесно связана с проблемой отношения *социальной памяти* и *исторического сознания*.

5. *Историческое сознание есть определенный срез общественного сознания.* Историческое сознание понимается как отражение практической деятельности субъекта, вовлеченного в коллективный процесс познания и социального преобразования.

6. *Историческое сознание – это многообразие способов говорить об истории*³. Анализ способов высказываний об истории есть понимание того, как мы представляем себе этот мир, своего рода дескриптивная гносеология, утверждающая, что язык довлеет над сознанием.

7. *Историческое сознание – это идеологическое заострение политического сознания.* Общественное измерение сознания отражает опыт коллективной практики, нацеленной, кроме прочего, на организацию и изменение общества (опыт политической деятельности). В соединении с сознанием фактора времени и знаниями о прошлом это рождает историческое сознание, которое есть не что иное, как экстраполяция информации о прошлом в желаемое будущее через осуществляемую в настоящем материальную и интеллектуальную практику⁴.

² Ассман Я. Культурная память. М., 2004. С. 17.

³ Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2002.

⁴ Иващенко Г.В. Науменко Т.В. К вопросу об историческом сознании // Теоретический философский журнал «Credo» №1. (Эл. вариант).

Таким образом, проблема исторического сознания вращается вокруг двух аспектов: объективных источников его проявления и развития его субъективных форм. Указанные позиции отражают внутреннюю противоречивость исторического сознания, захваченного процессами в современной культуре. Историзм мышления и самосознания сегодня ставит вопрос о своем отношении к традиции, идеологии, политике, науке.

Устоявшиеся представления об историческом сознании чаще всего сформированы осевшими образами линейно-прогрессистских идей Просвещения и реляционных культурно-исторических концепций начала XX века. Попытка синтеза этих сторон обычно выражается в представлении о культуре как источнике социального притяжения, размывающего формационные тенденции исторического развития и выстраивающего экспозицию социальных целостностей как возможных точек социального роста. В связи с этим рефлексии подвергаются основные культурные регулятивы социального действия: функции исторического сознания, источники культурной идентичности и факторы их разрушения, акты культурного взаимодействия и диалога. Однако, общая релятивистская позиция культурно-исторического подхода и дифференцированность гуманитарного знания отражается на общетеоретическом уровне, выражаясь в отказе от построения общей теории исторического сознания. Вероятно, одним из условий преодоления указанного релятивизма могла бы стать опора на общую теорию культуры. *Практическая связь исторического сознания и культуры* ставит вопрос о нахождении теоретического единства этих сторон. Попытаемся показать, как различная методология культурологического поиска обнажает многогранность исторического сознания.

В *деятельностном подходе* связь культуры и исторического сознания мыслится через понимание историчности как атрибута материальной и духовной практики человека. История здесь разворачивается как результат диалектического отношения субъективного и объективного моментов деятельности, где историческое сознание оказывается отражением

историчности самого общества, формой познания и самосознания⁵. *Методология функционализма* подчеркивала структурное и органическое единство культуры. Имея тенденцию к антиисторизму, этот подход, однако, обращал внимание на внутреннюю форму культурного самосознания, единство ее различных духовных компонентов. Историческое сознание здесь выявилось как смысловое и категориальное ядро культурной идентичности. Определенной формой синтеза указанных двух подходов можно считать *семиотическую методологию культуры*, из всего богатства которой мы выделим, прежде всего, понимание культуры как сверхбиологической формы наследования, социальной преемственности⁶. Историческое сознание здесь оказывается объективным культурным механизмом накопления, усвоения и трансляции информации об истоках и развитии общества. Этот подход во многом оказывается валидным при анализе конкретных обществ и его подсистем, связи между историческим сознанием и такими культурными явлениями как традиция, миф, религия. Интерес к культуре смещается от описания ее системообразующих функциональных схем к процессуальным механизмам воспроизводства общества посредством культурных каналов.

Деятельностный подход подчеркивает производность культурного историзма, мысля культуру как необходимое следствие развития материальной практики. Необходимость культуры в том, что само это развитие протекает в меру и посредством усвоения каждым индивидом культурного содержания. Культура как интеллектуальное достояние живого мышления оказывается носителем отметок истории. Существование функциональных механизмов здесь предполагается *субстанциональной ролью общения* в материальной практике, при этом многие его *идеальные* компоненты, обнаруживаемые в культуре оказываются унаследованными от прошлого, имеют историческое происхождение.

⁵ Давидович В. Е. Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов-н/Д, 1979. Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. Межуев В. М. Культура и история. М., 1977. Межуев В. М. Культура как философская проблема // Вопросы философии. 1982, №10.

⁶ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. Петров М. К. Язык. Знак. Культура. М., 2004.

Парадокс функционализма в том, что, с одной стороны, он отрицает историзм в познании обществ, особенно дописьменных, считая исторические данные не более чем шаткой гипотетической основой культурологической дедукции⁷, с другой – оказывается перед фундаментальной ролью социального прошлого для самосознания и общения носителей самой культуры. Как пишет один автор, у этой теории нет большого будущего, «однако, я верю, что она поднимает интересные вопросы до тех пор, пока она трактуется не как теория истории или времени, но только как теория того, как некоторое “прошедшее” преобразуется для “сейчас”»⁸. Деятельностный подход, указывая на материальную практику как на способ социального воспроизводства, оказывается поэтому неизбежной методологической опорой в понимании функциональных механизмов культуры. В этом отношении будущее отведено не «физиологии», а «онтогенезу и филогенезу» общества и культуры. Это смещает методологические вопросы в призму универсальности и специфики законов социального развития, выразившихся в реабилитации эволюционизма⁹, с одной стороны, и возрождении историзма, с другой (поздний Фуко, Г. Люббэ, Й. Рюзен). Эволюционизм считает возможным обосновать существование универсальных закономерностей природного и социального развития. Новый историзм пытается реабилитировать идею истории, требуя, соответственно, автономной методологии изучения исторического сознания. Здесь анализируется не столько сама история, сколько историческое измерение внутри культуры.

Можно, поэтому, согласиться с И. С. Дудником, выделившим два классических значения термина «историческое сознание»: 1) это сознание *опосредствованное*, восприятие наличного осуществляется им через историческое знание и наследие; 2) сознание само исторично и соответствует

⁷ Радклиф-Браун А. Р. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 634.

⁸ Fardon R. Tiger in an African Palace // The Qualities of Time: Anthropological Approaches. By W. James, D. Mills. Berg Publishers, 2005. P. 75.

⁹ Regimes of Memory. By K. Hodgkin, S. Radstone; Routledge, 2003. P. 23-26; 40-54. Runciman W. G. Culture does evolve // History & Theory. 44, 2005.

определенной эпохе¹⁰. Также можно принять выделенные Репиной три аспекта в понимании сущности исторического сознания самим историзмом: 1) признание различий между современной эпохой и всеми предыдущими; 2) контекст как условие погружения познания в историю; 3) понимание истории как процесса¹¹. О наличии исторического сознания в культуре можно говорить в той мере, в какой в нем проявлен необходимый категориальный аппарат мышления, проанализированный Лосевым: становление, движение, развитие, общественное развитие, историко-культурный процесс¹². Эта последовательность логически отражает историзм, развитие самого исторического сознания. Именно в контексте процессов культурного взаимодействия, внутренних трансформаций обществ, формирования глобальных информационных, экономических и политических систем следует говорить об элементах исторического сознания в традиции, о единстве и противоположности этих явлений.

Шпенглер связал историзм сознания с культурными схемами переживания времени. Речь, однако, должна идти о практическом освоении времени, о его усвоении культурой. Лосев показал, как прогресс социальной автономии индивида от коллективизма архаического общества отражается в концептуальном понимании времени¹³. Идею историчности в античности следует понимать через сознание противоположности временности человеческого мира, индивидуальной жизни и всеобщности бытия, вечности. Особенно остро эта противоположность проявляется в эпоху эллинизма и возникновения крупных социальных образований (держава А. Македонского и Римская империя). Не случайно Полибий подчеркивал повсеместный интерес обывателя к истории. Благодаря его трудам возникает историческая телеология – движение исторически независимых процессов по единому необходимому

¹⁰ Дудник С.И. История и историческое сознание // Я (А.Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слина. СПб., 2002.

¹¹ Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М., 2003. С. 30-31.

¹² Лосев А. Ф. Античная философия истории. СПб., 2000.

¹³ Лосев А. Ф. Античная философия истории. СПб., 2000.

плану. Эту идею развили стоики, она же была унаследована христианским *линейным эсхатологизмом*.

В христианстве наиболее рельефно проявилась санкционирующая и культурная функция истории и исторического сознания. Выступив как религиозно-идеологическое осмысление социальной реальности поздней античности, христианство утвердило себя как мировоззрение, центрирующее прошлое и будущее, как идеальная связь времен. *Секуляризация линейного времени* в историческом сознании связана с разложением феодализма и зарождением капиталистических отношений. Линейная картина исторического мира, сменившая в телеологической форме синкретизм мифологического сознания, в свою очередь оказалась объектом научного построения и критического мышления. Антропологический, экономический, лингвистический и философский материал заложили основу представления об истории через *категорию общественного прогресса*. Просветители не только подготовили секулярность исторического сознания, но и стали предтечами революционного утверждения легитимности социального изменения, свершаемого силами самого человека. В творчестве Гегеля историзм сознания впервые сам выступает как историческая форма духа, возвышающаяся до понятийного самосознания¹⁴. Классическое представление об истории подвергается критике марксизмом, с одной стороны, и критическим историзмом, с другой (неокантианство, В. Дильтей, О. Шпенглер, Г. Зиммель и др.).

Картина развития историзма показывает – историческое сознание и другие формы общественного сознания скорее диалектически связаны, нежели взаимно исключаемы. Прошлое всегда воспринималось как прошлое, хотя не всегда в понятийной форме. В примитивных обществах это, скорее, практическое отношение, практическая реакция на объективность времени.

Современный теоретик исторического сознания Й. Рюзен, выделив четыре позиции относительно прошлого как средства моральной ориентации в

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 57-62.

настоящем¹⁵, определил историческое сознание в *традиции* через функцию поддержания системы моральных обязательств, воспроизводимых во времени. Конкретные антропологические исследования показывают – в примитивных обществах существует большое разнообразие *практического* отношения к материальным элементам прошлого, нагруженного смысловыми и ценностными аспектами деятельности. П. Лэйн утверждает возможность даже говорить об *историографических* способах реконструкции прошлого примитивных обществ, альтернативных западному «дисциплинарно-археологическому» способу¹⁶. Наблюдение за актами утилизации или разрушения материального наследия прошлого позволяет выявлять элементы *сознательного* отношения к прошлому, комплексное очертание способов использования древних останков как средств конструирования прошлого, формы и процессы их наследования поколениями¹⁷. Например, в племени Догон (Мали) постоянно восстанавливается и ремонтируется место обитания основоположника родословной, репрезентирующего сознанию начало родства. Являясь центральным пространством прочих видов коллективной деятельности, эта территория оказывается осязаемым символом длительности родословной во времени, историографическим «археологическим следом»¹⁸. Существуют также племена, сознательно уничтожающие имущество умершего с целью его исключения из социальной циркуляции и возможности «отчуждения».

Можно ли утверждать, что в обществе с развитым мифологическим мировоззрением (Египет, Греция, Рим) идея вечного возвращения является

¹⁵ Ruesen J. (2001). What is Historical Consciousness? - A Theoretical Approach to Empirical Evidence // Canadian Historical Consciousness in an International Context: Theoretical Frameworks, University of British Columbia, Vancouver, BC. См. также Seixas P. Historical Consciousness: The Progress of Knowledge in a Postprogressive Age // Narration, Identity, and Historical Consciousness. By J. Straub. Berghahn Books, 2005. P. 142-149; Theorizing Historical Consciousness. By P. C. Seixas. 2004. University of Toronto Press. P. 22; Lee P. 'Walking backwards into tomorrow'. Historical consciousness and understanding history // International Journal of Historical Learning, Teaching and Research. Vol. 4, №1. January 2004.

¹⁶ Lane P. The Material Culture of Memory // The Qualities of Time: Anthropological Approaches. By W. James, D. Mills. Berg Publishers, 2005.

¹⁷ Ibid. P. 21.

¹⁸ Ibid. P. 24.

доминантой повседневного опыта? Не кажется ли более вероятным здесь господство нарративной модели золотого века, регулирующей социальное восприятие¹⁹. Отсутствие теоретической и историографической форм мышления, интегрированных в систему социального наследования, какие мы обнаруживаем в более поздних образованиях (например, *анналистике* и *летописи*), само по себе не дает оснований для утверждения аисторичности конкретной культуры. Мифологические сюжеты, отсылающие нас к генезису, не есть форма исторического сознания и, тем более, мышления, однако, они образуют пространство исторического, слепок, который станет толчком к логическому освоению. Миф останавливает время для сознания, отражая уже происходящее освоение времени деятельностью человека. Мифологическое прошлое – это уже не астрономическое время. Через отношение с ним и возникнет историческое сознание как отражение процесса взаимодействия поколений. Уже устная традиция заключает в себе такой источник, связывая опыт поколений с универсальными версиями культурных представлений о генезисе и становлении. В таком взаимодействии прошлого и настоящего возникает структурная лакуна исторического сознания, описанная Я. Вансиной и Я. Ассманом²⁰.

¹⁹ См., например, *Zerubavel E. Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past. 2003, University of Chicago Press. P. 18.*

²⁰ *Vansina J. Oral Tradition As History. 1985, James Currey Publishers. P. 23. Ассман Я. Культурная память. М., 2004. С. 61.* Устная традиция функционирует так, что в ней возникает эффект перманентного стирания определенного содержания, воспроизводится лишь наиболее значимое с точки зрения поддержания идентичности содержание. Поэтому в движении поколений, общающихся в реальном времени, возникает лакуна: мы обнаруживаем много информации относительно настоящего той или иной культуры, и по продвижению вглубь прошлого в традиции мы встречаем все меньше сведений, вплоть до истока, когда опять возникает некоторый объем информации, но уже мифологизированной. Ассман показывает, как моисеевское различие культур, связанное с традицией понимания мифа об Исходе, скрыло сложность исторических взаимоотношений между Израилем и Египтом, сохранив в памяти образ их антагонистичности (*Assmann J. Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. 1997. Harvard University Press. P. 6-7*), утвердив «неисторичность» мифомышления и обнажив противоположность мифа и истории. Здесь следует также обратить внимание на некоторые внутренние механизмы устной традиции, например, кристаллизующую функцию слухов. Слухи, разговоры выполняют функцию медиатора между непосредственным переживанием и рассудочным содержанием картины мира, мировоззрения. Обговаривание события упорядочивает новый опыт, интегрирует его в сознание и... делает возможным его забвение (*Pennebaker J. Banasik B.L. On the Creation and*

Культура как единство традиции и передаваемых из поколения в поколение ценностей, познавательных и практических установок той или иной социальной общности всегда содержит внерациональный компонент. Поэтому традиционализм как основной механизм социальной преемственности предполагает переориентацию исторического сознания с логико-понятийных категориальных схем на интуитивно-образные. Историческое сознание в таком случае оказывается более подвержено воздействию художественных, стилистических схем, нежели аналитических и синтетических принципов логического мышления²¹. «Слепым пятном» такого исторического самосознания является вопрос о власти, осуществляемой через использование культурных механизмов с целью добиться легитимности и гегемонии. Субъекты политической динамики всегда сталкиваются с проблемой налаживания механизмов взаимодействия между наследием культуры и социальным изменением. Не случайно современный кризис рациональности актуализировал идею *исторического сознания как идеальной формы, соответствующей культурному измерению политической власти*.

Связь исторического сознания с политической реальностью обнаружилась давно. В Месопотамии составлялись годовые списки важнейших событий, строительной деятельности царей. В хеттской литературе известны царские «автобиографии», в которых описываются и оцениваются определенные события²². В Древнем Египте в определении сущности Рамсеса II дана характеристика: «Тот, кто делает непокорные страны несуществующими»²³. Ситуация в Среднем Египте 21—20 веках до н. э. отразилась в создании жанра реалистической автобиографии номархов,

Maintenance of Collective Memories: History as Social Psychology // Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives. By J. Pennebaker, D. Paez, B. Rime. Lawrence Erlbaum Associates. 1997. P. 8).

²¹ См. Кассирер Э. Естественнонаучные понятия и понятия культуры // Вопросы философии. 1995. № 7.

²² Редер Д. Г. Черкасова Е. А. История древнего мира. Часть 1. М., 1979. Часть 2. М., 1982. СС. 142, 190.

²³ Илиева Л.П., Илиев С.Д. Феноменология времени в древнеегипетской мифологии // http://www.imbm.bas.bg/imbm/LFHH/stani/library/time_egypt_2.htm

противостоящем идеализированным образам фараонов²⁴. *Греческая номотетика* – наиболее показательное явление в области ранних метаморфоз исторического сознания. Разрушение царских форм власти в Греции складывает новую форму государственности как дела исполнительной власти, реализующей нормы гражданского установления (номос). Законы записывались на стене, что требовало практики исторического и теоретического сжатия и обобщения накапливающейся информации²⁵. Именно политическая реальность демонстрирует, что историческое сознание зарождается гораздо раньше, чем традиционно принято считать. Наиболее последовательно эта мысль развита у нас И.П. Вейнбергом²⁶, на Западе – Я. Ассманом²⁷.

Современный капитализм, в своей сущности ориентированный на изменение, вовлекая в свою орбиту прочие типы обществ, выступает экраном, на котором проявляется и историчность самой традиции, и историчность всех других обществ, и, соответственно, историческое содержание всего их культурного объема. Показательные исследования исторического сознания североамериканских индейских племен²⁸ обнаружили, что, не обладая эмпирическим материалом и материальными свидетельствами, культурная память этих племен хранит большое количество информации об эпидемиях, жестокостях, войнах, геноциде и прочих событиях, имевших место за 500 лет колонизации Америки. Взаимоотношение с капитализмом любой другой культуры ставит перед ней вопрос о собственной историчности.

Объективность исторического проявляется в сознании двояко – как социальная среда, кристаллизованная идеальная и материальная форма, подчиняющая себе субъекта, и как форма трансляции социального опыта и культурного содержания. Поэтому методологически оправдано

²⁴ Матье М.Э. Искусство Древнего Египта. М., 1958. С. 82-83.

²⁵ Петров М. К. Язык. Знак. Культура. М., 2004. С. 169-180.

²⁶ Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993.

²⁷ Ассман Я. Культурная память. М., 2004.

²⁸ Lori L. Jervis, Janette Beals, Calvin D. Croy, Suzell A. Klein, Spero M. Manson and AI-SUPERPFP Team. Historical Consciousness Among Two American Indian Tribes // *American Behavioral Scientist* Vol. 50. №4. 2006.

последовательное изучение, с одной стороны, связи исторического сознания и социальной структуры, с одной стороны, и культурных функций текста, письма и устной традиции, с другой.

Передача культурного наследия и традиции тесно упирается в границы, задаваемые рамками социальной дифференциации, классовому или стратификационному членению общества. Историческое сознание, фундируя культурную идентичность, само неизбежно дифференцируется вслед за социальным расслоением. Эта дифференциация сознания оборачивается объективацией прошлого, его кодированием. Ярko это проявляется в структурах родства примитивных обществ, в наследовании династий и профессий. На этой основе формируется сословная и статусная дифференциация²⁹. Одновременно историзм сознания закреплен в иных социальных проекциях – в контрвластных движениях, утопии, в науке. Классовое общество порождает расслоение на всех уровнях, производящее взаимно отражающие эффекты. Здесь классическим является анализ смеховой культуры средневековья М. Бахтина³⁰.

Разделение внутри социальной стратификации не только определяет форму сознания, но и ограничивает коммуникативные возможности между группами и поколениями³¹. Социальная структура сама является объективным наследием, которое поколения застают в качестве условий своей жизнедеятельности. Эти условия объективируются в сознании опять-таки в рамках социально-групповой принадлежности. «Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мыслей и мировоззрений. <...> Отдельный индивид, которому эти чувства и взгляды

²⁹ Савельева И. М., Полетаев А. В. Социальная память о прошлом: типы и механизмы формирования. М., 2004. С. 14. Томпсон П. Устная история. Голос прошлого. М., 2003. С. 36-37. Vansina J. Oral Tradition As History. 1985, James Currey Publishers. Vansina J. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. 2006. Transaction Publishers.

³⁰ Бахтин М. К. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

³¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 296.

передаются по традиции и в результате воспитания, может вообразить, что они-то и образуют действительные мотивы и исходную точку его деятельности»³².

Однако дифференцированные каналы никогда не остаются абсолютно автономными друг от друга. Это создает напряжение между наследованием традиции и объективными условиями самосознания в той мере, в какой разворачиваются процессы взаимодействия внутри культуры. Историческое сознание само в себе противоречиво, ибо, с одной стороны, выступает в форме социальной памяти, а с другой – как санкционирующая сила традиции, заключая в себе возможность идеологии и социального контроля. Исследования, например, африканских племен показывает, что отношение к этому вопросу здесь более рационально, чем можно было бы ожидать. У них существуют не только определенные школы для обучения необходимым навыкам точной передачи устной традиции, но и определенная форма разделения труда в этом деле, а также система социальных санкций поддержания традиции на нужном уровне³³.

Механизмы устной традиции могут быть противопоставлены письму лишь относительно. Тело индивида, его живая память и речь становятся не просто материальным носителем информации. Процесс устной трансляции закреплен использованием прочих материальных средств. Опыт Геродота, Манетона и др. историков древнего мира демонстрируют, насколько устная традиция усваивается письмом. Однако и сегодня можно обнаружить в научной литературе упрощенное понимание устной традиции как предельно аисторической позиции. На основе формулы «мы знаем прошлое, потому, что нам рассказали», делается вывод не только об отсутствии критического измерения традиции, что в целом верно, но и об отсутствии возможности признания и регулирования «конфликтующих исторических утверждений,

³² Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Т. 8. М., 1957. С. 145.

³³ Vansina J. Oral Tradition As History. 1985, James Currey Publishers. P. 41-42. Vansina J. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. 2006. Transaction Publishers. P. 31-39.

столкнувшихся между двумя рассмотрением прошлого»³⁴, что в целом неверно. Вансина показал, что поскольку история любого племени переживает определенные изменения, например, переселение на новые земли, возможно возникновение компромиссных устных традиций в условиях диспута по поводу видения того или иного события³⁵.

С другой стороны исследования часто прямо связывают историю с мифом как основанием единства коллективного действия. Долгий процесс обнажения политики как сферы рационального проявился только в универсальной форме капитализма. До этого отношения власти были растворены внутри общества, что создавало разрозненные каналы культурных традиций. Возникновение индустриального общества сопровождается институционализацией исторического знания. В социуме выделяются структуры обеспечения *всеобщего* приобщения индивидов к истории на основе образованности. Взаимоотношение групповой и «официальной» памяти предполагает встраивание информации, осевшей в обоих каналах, в унифицирующую объяснительную схему понимания исторического бытия. «Специфические нарративы» (линии изложения, зафиксированные в образовательной среде) приходят на смену прежним в результате смены режимов, требующих исторической санкции³⁶. Однако, такие нарративы всегда возникают вокруг событий, имеющих для культуры онтологическое значение (революции, войны), объективная логика которых перекрывает специфическую нарративизацию и образует уникальную для культуры схематическую нарративную модель (более широкий механизм, регулирующий специфические нарративы)³⁷. В соотношении с властью историческое сознание становится формой обращения с социальным изменением. *Во-первых*, власть нуждается в происхождении³⁸. Это ее

³⁴ Seixas P. Historical Consciousness: The Progress of Knowledge in a Postprogressive Age // Narration, Identity, and Historical Consciousness. By J. Straub. Berghahn Books, 2005. P. 145.

³⁵ Vansina J. Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. 2006. Transaction Publishers. P. 29.

³⁶ Theorizing Historical Consciousness. By P. C. Seixas. 2004. University of Toronto Press. P. 22.

³⁷ Ibid. P. 51.

³⁸ Ассман Я. Культурная память. М., 2004. С. 75.

ретроспективная функция. *Во-вторых*, власть имеет ресурсы контроля над особенно значимым прошлым. *В-третьих*, политическая власть стремится овладеть будущим. В своей проспективной функции она осуществляет практику символического принуждения (расставляя вневременные знаки легитимности). В настоящем же власть предполагает институты организации сознания – образование и идеологию, включающие в свое содержание историческое измерение.

Согласно М. К. Петрову *теоретическое мышление и история* есть два неизбежных следствия культуры, ориентированной на изменение и новое знание. Они являются механизмами обобщения и сжатия накапливающегося знания в целях его социальной трансляции³⁹. По-иному эта трансляция протекает в традиционных обществах, которые основаны на *традиции как способе легитимации социальной структуры*. Здесь можно было бы найти опору в различении двух типов культурной коммуникации, выделенных Лотманом: гетеро- и автокоммуникацию⁴⁰. В первом случае речь идет об ориентированности культуры на получение информации извне. Во втором, – на обращение к себе. Историческое сознание должно соединить в себе оба этих компонента коммуникации, т. е. выступить синтетической фигурой мнемонической автокоммуникации (обращением к себе через призму иного – прошлого или будущего, т. е. изменчивость).

Только после уяснения системы реальных связей культуры и исторического сознания можно говорить о целесообразности анализа форм и средств социальной трансляции исторического содержания, т. е. рассмотреть источник и развитие исторического сознания со стороны *практики мнемотехники* – фиксации настоящего для будущего.

История, как было показано, канализируется различными способами. Проблема культурного канализирования исторической информации содержит моменты того, кто и как канализирует. Кто ответственен за признание

³⁹ Петров М. К. Язык. Знак. Культура. М., 2004.

⁴⁰ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001.

прошлого и его сохранение, каковы стоящие за этим интересы, каковы последствия практики и даже политики памяти для будущего? Г. Люббэ сформулировал *проблему исторической селекции*: объем производимой в настоящем информации требует отбора того, что будет сохранено для потомков и что определит их видение собственного прошлого⁴¹. Архивирование становится «запоминанием будущего»⁴², поскольку именно архивисты решают вопросы не только о том, что достойно сохранения, но и что достойно уничтожения. Передача исторической информации поколениям все меньше становится стихийным процессом. Встают вопросы о мере субъективной компетенции ответственных за эту практику людей, о мере научной институционализации проблемы, о мере достаточности доступа историков к архивам во временном лаге «сохранение—уничтожение» для концептуализации перманентно утрачиваемой информации. Все это в совокупности образует теоретический интерес к «политике памяти», распадающейся на «политику запоминания» и «политику забвения»⁴³. Эта политика может осуществляться в отношении содержания (что сохраняется или забывается) и формы (как запоминается и как забывается).

Историческое сознание – это всегда идеальное снятие временного разрыва, поскольку объект истории принадлежит прошлому, однако живет в коллективной деятельности и определен духовной реальностью субъектов. Как отмечает М. К. Петров, это создает опасности двух типов: *угрозу модернизации прошлого*, «перевода» прошлого на язык современности и *эффекты интериоризации* – «слепоту» к значимости привычных и освоенных реалий⁴⁴.

Считается, что каждое поколение переписывает историю. Изменение условий жизни людей меняет способ отношения людей к прошлому. Вместе с

⁴¹ Люббэ Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. 1994. №4.

⁴² Cook T. Remembering the Future // Archives, Documentation, and Institutions of Social Memory. By W. G. Rosenberg. University of Michigan Press. 2007.

⁴³ Савельева И. М., Полетаев А. В. Социальная память о прошлом: типы и механизмы формирования. М., 2004. С. 45.

⁴⁴ Петров М. К. Историко-философские исследования. М., 1996. С. 312. См. также Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001 С. 347-351.

тем, принципы «переписывания» вовсе не достигли методологически последовательного понимания. Далеко не выяснены реальные причины, мотивы и механизмы подобного отношения к истории. Рикер отмечает, что переписывание истории совершается не *столько в связи со сменой поколений, сколько в силу природы самого способа исторической репрезентации*. Переводя историю в литературную форму, историк создает новый текст, который становится документом в мире читателя, «тем самым историческое познание вовлекается в непрерывный процесс пересмотра»⁴⁵. Если устная традиция, как было показано выше, содержит в себе источники канонизации, то письменная традиция в силу отчуждаемости текста, движется к противоположному полюсу. Устная традиция скрывает свои передачи знаний, ее содержание незаметно трансформируется, приспособляясь к современности. В тексте же действительность раздваивается, находя свое основание в фиксированной форме. Текст создает разрыв между историческим изменением и самим собой как следом прошлого.

Как таковое историческое сознание активно, что не позволяет отождествить его с социальной памятью. Является ли историческое сознание формой социальной и культурной памяти, или благодаря историческому сознанию социальная память приобретает свою функциональную субстанцию? Иначе говоря, возможна ли внеисторическая социальная память?

О связи истории и памяти говорили еще древние. Геродот и Фукидид понимали смысл исторических повествований как рассказы о «достопамятных» событиях, имеющих познавательное и нравственное значение. Древнеегипетские пророческие тексты с выраженным политическим смыслом, вроде «Пророчества Неферти», папирусы, посвященные роли писцов⁴⁶, демонстрируют отчетливое представление образованных людей о культурной роли письменности. Летописи, анналы, хроники всегда понимались как мнемонические средства.

⁴⁵ Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 329.

⁴⁶ Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза. М., 1978. с. 241-248.

Разведение и противопоставление памяти и истории произошло не раньше XIX–XX века в результате формирования научного историзма и исторического мышления в его общекультурном измерении. Общий социальный и познавательный контекст указанной ситуации обрисовал К. Кляйн⁴⁷. Он пришел к выводу: обращение к памяти имеет два источника – социальный и гносеологический. В первом случае речь идет о реакции субъективности на процесс современного размывания традиционных средств идентичности, закрепляемого дискурсом историзма и космополитизма. Во втором – о реакции на постмодернистское отрицание субъективности вообще.

Социальный источник противопоставления истории и памяти впервые определил М. Хальбвакс. Он выделил две дихотомии: между коллективной и индивидуальной памятью и между коллективной и исторической памятью⁴⁸. В рамках социологизма он предлагает изучать память как социальное явление *sui generis*. Память формируется в индивидуе через его вовлечение в социальную группу и, таким образом, в социальную систему. Коллективных памятей много, история же стремится к единой картине, объединяя народы и личности. Как память история невозможна. Ближе к современности, в призме осмысления послевоенной истории Франции, эту ситуацию охарактеризовал П. Нора. Он указал не только на разрушение традиционных социальных форм, вызванное процессом урбанизации, но и общий идеологический и политический кризис второй половины XX века. Память стала, с одной стороны, предметом ностальгии, с другой – идеологическим источником новых форм групповой идентичности и либерализации культурных каналов. В целом, однако, П. Нора склонен видеть историю и память не в разрыве, а во взаимной связи⁴⁹. Г. Шпигель отмечает процесс восстановления институтов литургической памяти в

⁴⁷ Klein K.L. On the Emergence of Memory in Historical Discourse // *Representations*, No. 69, Special Issue: Grounds for Remembering. 2000.

⁴⁸ Halbwachs M. On Collective Memory. University of Chicago Press. 1992.

⁴⁹ Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. Nora P. General Introduction to Rethinking France: Les Lieux de Mémoire. By P. Nora. University of Chicago Press. 2001. Weissberg L. Introduction to Cultural Memory and the Construction of Identity. 1999, Wayne State University Press. P. 18.

связи с событиями Холокоста и противопоставляет литургическое время историческому (линейному) времени⁵⁰. Общую классификацию полярностей памяти и истории наиболее полно представил Д. Вертш⁵¹.

С гносеологической стороны указанное противопоставление обосновывается через различие идеальных компонентов: коллективная память сохраняет и *воспроизводит прошлое*, в том числе средствами повседневного мышления, а историческое сознание *акцентирует историчность* события, действует культурными средствами профессионального мышления⁵². Память процессуальна, ее нельзя, в отличие от истории, отложить в архив на сохранение, она нуждается в «данности индивида или общества внутри настоящего»⁵³. Память направлена на «непреходимость» прошлого, история же рассматривает его противоречие, с разных точек зрения, историзирует его⁵⁴. Историческое сознание – это продукт понятийного отношения к прошлому, имевшего место в эпоху торжества Просвещения, гегелевской философии и позитивистского идеала институционализации социальных наук. В контексте постмодернистской критики истины исследования памяти, «временной, субъективной, связанной с репрезентацией и настоящим более, чем с фактами и прошлым»⁵⁵, рассматриваются как путь из гносеологического тупика модерна. *Постмодернизм* утверждает идеологизм исторических нарративов и, как следствие, видит в истории компенсаторную культурную функцию.

Таким образом, память становится на место гегелевского исторического мышления, в котором дух через историю обнаруживает свое разумное содержание и достигает понятийного определения. Этому понятийному вектору самосознания память противопоставляется как этико-эстетическая форма

⁵⁰ Spiegel G. M. Memory and History: Liturgical Time and Historical Time // History & Theory. 41, 2002.

⁵¹ Wertsch, J. V. Voices of Collective Remembering. 2002. Cambridge University Press. P. 44.

⁵² Theorizing Historical Consciousness. By P. C. Seixas. 2004. University of Toronto Press. P. 9.

⁵³ Assmann J. Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. 1997. Harvard University Press. P. 14.

⁵⁴ Theorizing Historical Consciousness. By P. C. Seixas. 2004. University of Toronto Press. P. 90-91.

⁵⁵ Contested Pasts: The Politics of Memory. By K. Hodgkin, S. Radstone; Routledge, 2003. P. 2.

культурной трансляции. Как попытка разрешить эту оппозицию Ассманом выдвинута и сформирована концепция *мнемоистории*, которая имеет дело не с прошлым как таковым, а с прошлым, которое запомнено. Ее целью является «не установление возможной истины традиции, как, например, традиций о Моисее, но исследование этих традиций как феномена коллективной памяти»⁵⁶. Ассман подчеркивает важное обстоятельство: действительная история может одновременно жить и функционировать в культуре и как миф, и как научное знание, при этом разоблачение мифологической оболочки само по себе не увеличивает уровень знаний о предмете.

Столкновение социальных и гносеологических истоков, питающих дискурс памяти, проявляется в противоречии между живой и официальной памятью, получающей институциональное закрепление. Наиболее значимы здесь столкновения официальных версий важных событий с живой памятью их участников, противоречие между памятью участников событий и памятью, осевшей в сознании их потомков через семейные или официальные каналы⁵⁷, противоречие между объективностью и «официозом» прошлого и субъективностью травматической памяти. Например, для итальянской идентичности важен вопрос о роли коммунистов в сопротивлении диктатуре Муссолини и ее свержении, замалчиваемый долгое время в условиях холодной войны. Похожая ситуация обнаруживается в России в отношении победы в Великой Отечественной войне через дезавуацию роли Коммунистической партии и И. Сталина. По мере ухода из жизни поколений, обладающих живой памятью, в обществе вырабатывается абстрактная, обезличенная форма признания прошлого. Гражданская война, например, становится трагедией, безотносительно идеологическим спорам о ее оправданности. С одной стороны, такая «неукорененная память»⁵⁸ потомков есть источник переписывания истории, с другой – источник выработки национальной идеологии. «Парадоксы

⁵⁶ Assmann J. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. 1997. Harvard University Press. P. 9.

⁵⁷ Hirsch M. Spitzer L. 'We would never have come without you': generation of nostalgia // *Contested Pasts: The Politics of Memory*. By K. Hodgkin, S. Radstone; Routledge, 2003.

⁵⁸ Ibid.

травматической памяти»⁵⁹ рассматриваются как превращенные формы сознания, специфические способы проникновения в прошлое, также как и телесная «аффективная память», которая хранит прошлый опыт и имеет эстетическую форму выражения (фото, кино)⁶⁰.

Противоречия и проблемы дискурса памяти можно рассматривать долго. Все это симптом идеологического кризиса, возникшего в историческом переломе между культурно санкционированным и «осевшим» в сознании прошлым периода после Второй Мировой войны и стремительно формирующимся новым, «постмодерновым» современным миром. Вместе с тем, исследования памяти имеют очевидное положительное значение. Предположив, что общая теория социальной памяти – сама по себе эвристически позитивная – дело будущего, ситуация в обществе благоприятна для эмпирических исследований, в первую очередь по причине своей динамической подвижности и обнаженной противоречивости.

Содержание социальной памяти шире содержания исторической памяти, включает язык, обряды, привычки и пр. Смысловое же содержание памяти ориентировано на взаимосвязь культурных элементов и распределяется на хронологическом векторе социального времени, выступая предпосылкой исторического сознания, акцентирующего движение, изменение, развитие. Социальная память с этой стороны выступает как рассудочная форма, проекция которой на вектор времени выявляется как хронология, хроника, летопись. Однако в чистом виде такая память не существует, ибо линии, проводимые рассудочной деятельностью, с одной стороны, селективны, с другой стороны – центрированы общекультурным, всеобщим основанием, с третьей, конфигурированы пространством социального восприятия.

Отношение между культурой и историческим сознанием, как и предполагалось, оказывается двояким. С одной стороны, мы должны

⁵⁹ *Contested Pasts: The Politics of Memory*. By K. Hodgkin, S. Radstone; Routledge, 2003. P. 100-107.

⁶⁰ *Bennet J. The Aesthetics of Sense-Memory // Regimes of Memory*. By K. Hodgkin, S. Radstone; Routledge, 2003.

рассматривать историческое сознание изнутри культурного содержания, как источник духовной преемственности и регулятив самосознания. С другой стороны, сущность исторического сознания не может быть понята вне объективного процесса социального развития. В единстве этой противоположности историческое сознание оказывается многогранным явлением, рельефно отражающим материальную и идеальную структурность общества.

Культура переводит информацию о прошлом вообще в информацию о прошлом «в-себе-и-для-себя». Анализ развития историзма выявляет именно эту, характерную для европейской культуры форму самоорганизации. Историческое сознание, поставленное в отношении к истине познания, требует соответствующих культурных каналов, накапливающих, перерабатывающих и транслирующих знание и осмысливающих процессы модификации субъективности. Теоретическая и практическая организация исторического сознания есть многомерный предмет. Во-первых, это вопрос сущности и истоков культурной традиции. Во-вторых, это вопрос о ресурсах подобной организации, т. е. власти. Если любая культура кодирует время и его восприятие как моменты идентичности, то следует поставить вопрос о традиции как способе общения поколений, безразлично содержанию. С темой культурной трансляции связаны проблемы двух родов: *что есть культура как общение* и *что есть культура воспроизводства самих средств общения*. История как рефлексивный канал культуры развивается и функционирует внутри определенных объективных границ. Историк как субъект познания, вовсе не является единственным источником исторической информации. Последняя накапливается автономно, как естественный продукт деятельности людей, отчуждаясь в опредмеченных формах культуры. *Исторически значимая информация производится на основе естественной формы кодирования*. Задача историка – выработка рациональной формы мнемонической техники. Ориентация культуры на будущее, на изменение делают рациональность

мышления наиболее адекватной формой, а теоретическую историю и науку – неизбежными институтами социального воспроизводства.

Процесс социальной дифференциации есть первичная основа и форма, задающая культуре каналы трансляции исторической информации и, соответственно, выстраивающая социальные рамки исторического сознания. История как время дана исключительно в пространстве социального восприятия. Дифференцированные формы социальной деятельности питаются образами социальной памяти и поддерживают ее в форме исторического сознания. Дискурс памяти освещает историю и историческое сознание со стороны их культурной опосредованности. Объективность этих связей является источником критики постмодернистского релятивизма. Историческая эпистемология освещает историю и историческое познание со стороны их рационального отношения к собственному объекту. В границах этих полюсов, видимо и следует выстраивать методологию изучения исторического сознания. В совокупности это образует педагогическое измерение проблемы, ибо специфика исторического сознания и его уровень органически связаны с общеобразовательным уровнем человека, с уровнем его социальной и духовной компетенции. Вместе с тем, сегодня можно говорить о тенденции к восстановлению внерациональных механизмов памяти при подспудном утверждении об идеологически ложном характере рациональных форм исторического сознания.

Отделение памяти от истории на уровне практики общения и культурной трансляции крайне нежелательно. Во-первых, для истории как теоретической формы сознания не существует противоположности «сохранение-забвение». Строго говоря, для нее есть незнание, лакуна, пробел как противоположность знанию. Во-вторых, история как наука – это понятийная форма мысли, характеризующаяся противоположностью истины и заблуждения. В-третьих, в качестве интеллектуального наследия *историческое сознание шире коллективной памяти*, ибо перекрывает поколенческие и культурные различия. Нужно поставить важный методологический вопрос: каков механизм влияния

исторического знания на коллективную память, учитывая, что само историческое знание формируется двумя онтологическими обстоятельствами: исследовательской деятельностью историка и объективным развертыванием исторической реальности? Для этого необходимо различать *культурное значение прошлого* и *познавательное значение прошлого*.