

Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма¹

Алексей Васильев

Кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора Русской антропологической школы
Российского государственного гуманитарного университета
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: vasal2006@yandex.ru

В истории memory studies присутствуют две фигуры бесспорных «основоположников» — французский социолог Морис Хальбвакс и немецкий историк искусства Аби Варбург. Оба создали свои концепции в 1920-е гг. Первый ввел в оборот понятие коллективной памяти, а второй — памяти социальной. В их работах присутствует основной набор вопросов, вокруг которых сегодня сформировалось интеллектуальное поле memory studies. Для понимания истории проблемного поля анализа внеиндивидуальных аспектов памяти очень важно изучить интеллектуальные истоки формирования концепций этих авторов. Это позволит реконструировать их систему представлений о коллективной (социальной) памяти и увидеть как бы «memory studies до memory studies». В статье предпринимается попытка реконструкции взглядов на коллективную память Эмиля Дюркгейма — непосредственного интеллектуального предшественника и вдохновителя М. Хальбвакса. Целью статьи является реконструкция представлений Дюркгейма о коллективной памяти, выявление их связей с взглядами Хальбвакса, а также анализ преломления идей великого французского социолога в современных дискуссиях о формах и функциях прошлого в современной жизни общества. Особое внимание обращается на важность для дальнейшего развития memory studies понимания Дюркгеймом времени как социального конструкта, разработки концепции коллективной памяти, которая не является механической суммой индивидуальных воспоминаний, а также выявления ее сакрального, отделенного от повседневности, характера. Делается вывод о том, что Дюркгейм оставил своим продолжателям представление о коллективной памяти как о социально сконструированном пространстве прошлого, наполненном коллективными воспоминаниями, носящими внеиндивидуальный сакральный характер.

Ключевые слова: коллективная память, Дюркгейм, социальная солидарность, идентичность, сакральное, коммеморативный ритуал, memory studies

© Васильев А. Г., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Статья написана в рамках исследовательского проекта «Социокультурные системы и процессы в перспективе исследований памяти: новые объекты и ракурсы интерпретации», грант РГНФ №12-03-00236.

«...c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement».

Durkheim Émile. «Les Formes élémentaires de la vie religieuse»

Memory studies в поисках памяти: идентичность научного сообщества и история дисциплины

Одной из ведущих тенденций развития науки на протяжении последних десятилетий стала ломка традиционных границ созданных преимущественно в XIX в. научных дисциплин. С какого-то момента термин «междисциплинарность», создающий иллюзию устойчивого существования наук в определенных границах, стабильность которых лишь подтверждается отдельными примерами «междисциплинарных» исследований, перестал адекватно описывать ситуацию. Чаще стали говорить о трансдисциплинарном характере современного научного знания, в котором проблемы ставятся и решаются «поверх» традиционных дисциплинарных границ. Примером одной из таких трансдисциплинарных областей научного знания, получившей бурное развитие на протяжении последних трех десятилетий, являются исследования социальной (культурной) памяти — *memory studies* (в немецкоязычном контексте утвердился термин *Gedächtnisforschung*, общепринятого русского эквивалента понятию пока не существует).

Интерес к изучению внеиндивидуальных аспектов памяти развивался на протяжении всего XX в. Однако только начиная с последней четверти столетия началось оформление особого поля изучения разнообразных форм присутствия и функционирования прошлого в настоящем. Этот процесс вошел в резонанс со всплеском широкого общественного интереса к прошлому и памяти, охватившего в это время самые разные общества и получившего название «мемориального бума».

В 2000-е гг. появились образовательные программы по *memory studies*, вышли первые учебные пособия, с 2008 г. издательство SAGE стало выпускать одноименный журнал, призванный объединить формирующееся научное сообщество исследователей памяти. Начались дискуссии относительно степени зрелости данной дисциплины, возможности говорить о *memory studies* как о новой парадигме социально-гуманитарного знания. В англоязычных текстах эта дискуссия даже получила грамматическое измерение. «*Social memory studies is or social memory studies are?*» — задаётся вопросом один из авторитетных исследователей социальной памяти Дж. Олик (Olick, 2008: 25). Так же и в русскоязычных текстах: написав «*memory studies*», часто задумываешься о числе глагола-сказуемого.

В опубликованной в 1992 г. книге «Культурная память: письменность, воспоминание и политическая идентичность в ранних цивилизациях» ведущий современный теоретик и историк культурной памяти Ян Ассман писал: «Всё говорит о том,

что вокруг понятия воспоминания выстраивается новая парадигма наук о культуре, что различные явления и сферы культуры — искусство и литература, политика и общество, религия и право — могут быть рассмотрены в новой связи» (Assman, 1992: 11). Через несколько лет, в 1998 г., как бы в ответ на мнение немецкого ученого появилась статья Дж. Олика и Дж. Роббинса «Исследования социальной памяти: от „коллективной памяти“ к исторической социологии мнемонических практик» (Olick, Robbins, 1998). В ней авторы определили данное направление исследований как «непарадигмальное, междисциплинарное, децентрированное предприятие» (Olick, Robbins, 1998: 105).

Немецкие исследователи Г. Ехтерхофф и М. Саар заняли более мягкую позицию. Во Введении к коллективной монографии «Контексты и культуры воспоминаний. Морис Хальбвакс и парадигма коллективной памяти» они писали так: «Когда мы... говорим о «парадигме» коллективной памяти, то это не следует понимать в том «сильном» смысле, который изначально был придан этому понятию Томасом Куном в его исторической социологии науки. Введение понятия коллективной памяти очевидно не означает теоретической революции в том смысле, что старые проблемы оказались разрешены в рамках новой теории, или же вообще потеряли смысл... Напротив, парадигматическим (в «слабом» смысле) введение этого нового понятия или концепции является потому, что оно по-новому открывает целую область явлений и представляет в новом свете те феномены, которые до сих пор понимались совершенно иначе» (Echterhoff, Saar, 2002). В первом номере журнала *Memory Studies* была опубликована новая статья Дж. Олика о состоянии данного проблемного поля. От предыдущей, написанной совместно с Дж. Роббинсом статьи на эту же тему ее отделяло десятилетие (Olick, 2008). Поставленный ими тогда диагноз он оставил в силе. Данное «предприятие» и сейчас, по его мнению, остаётся «непарадигмальным, междисциплинарным, децентрированным».

Одним из главных способов преодоления этой ситуации и придания *memory studies* большей «парадигматичности», интеллектуальной организованности и институционализации американский социолог называет выработку собственно-канонического свода классических текстов *memory studies*. Действительно, уже сама практика написания учебных пособий по *memory studies* требует от авторов выстраивания некоторой «родословной дисциплины», создания очерка истории данной области знания. История научного знания является формой коллективной памяти данного сообщества интеллектуалов. И здесь *memory studies* становится интересным объектом самонаблюдения и авторефлексии с позиций собственных методологических оснований. Ключевым положением исследований социальной (культурной) памяти является принцип взаимной зависимости памяти сообщества и его идентичности. Формирование идентичности обязательно сопровождается манипуляциями с образами «нашего» прошлого, а сформированный мемориальный канон сам начинает активно поддерживать идентичность и препятствовать ее произвольному изменению. Поиск и выделения учеными «основоположников и классиков» своей области знания является, с точки зрения *memory studies*, типич-

ной практикой выработки сообществом нарратива о своем прошлом, призванным сформировать ту или иную идентичность. Здесь могут разворачиваться различные конфликты и столкновения между группами, имеющими разные проекты самоидентификации науки и, соответственно, разные образы ее прошлого. Наличие же «общего фонда» всеми признаваемых имен, напротив, будет стабилизировать научное сообщество и противодействовать попыткам радикально переформатировать образ данной области знания.

Формирование образа прошлого дисциплины, как правило, происходит в границах, очерчиваемых двумя противоположными позициями. Сторонники «широкого понимания» стараются показать, что в той или иной форме и «другими словами» об этом говорили почти всегда и везде, что позволяет распространить историю дисциплины далеко вглубь прошлого и широко представить ее географически. Сторонники противоположной точки зрения, «пуристы», напротив, стремятся максимально сузить и ограничить рамки истории науки до возникновения «подлинно научных» форм рефлексии на ту или иную тему. Понятно, что за обеими позициями стоит разное понимание границ самой дисциплины: расширительное, признающее многообразие форм существования определенного знания и признающего всех их равно «научными», в первом случае, и более строгое, сводящее историю дисциплины к истории какой-то одной определенной ее формы, признаваемой «истинно научной» — во втором. Аргументы сторонников и противников обоих подходов в свое время были достаточно четко сформулированы в ходе дискуссии о границах истории социологии между Ю. Н. Давыдовым, Ж. Т. Тощенко и А. Б. Гофманом². Поэтому мы не будем здесь на них подробно останавливаться. Для нас в данном случае важно, что на практике история дисциплины, особенно если речи идет о дисциплине *in statu nascendi*, формируется «ретроспективно», с точки зрения того, что признается (более или менее единодушно) в данном сообществе актуальными проблемами данной науки. Относительно этих современных проблем и выстраивается историческая генеалогия их обсуждения. Разумеется, степень монолитности такого нарратива и вообще само количество таких нарративов зависит от уровня достигнутого в сообществе консенсуса относительно объекта, предмета, целей, задач и методов своей области знания.

Если говорить о мемориальных нарративах *memory studies*, то вне зависимости от разнообразия подходов авторов в них присутствуют две фигуры бесспорных «основоположников» — французский социолог Морис Хальбвакс и немецкий историк искусства Аби Варбург³. Оба создали свои концепции в 1920-е гг. Первый ввел в оборот понятие коллективной памяти, а второй — памяти социальной. В их работах так или иначе присутствует основной набор вопросов, вокруг которых сегодня формируется (или уже сформировалось) интеллектуальное поле *memory studies* (Васильев, 2008). Здесь необходимо отметить, что для понимания истории

2. См.: Шамшурин, 1996.

3. Опыт исследования интеллектуальных истоков теории социальной памяти А. Варбурга уже предпринимался автором (Васильев, 2009).

формирования проблемного поля анализа внеиндивидуальных аспектов памяти очень важно изучить интеллектуальные истоки формирования концепций этих двух авторов. Это позволит нам ретроспективно, с точки зрения того понимания данной проблематики, которое сформировалось уже после них, реконструировать их систему представлений о коллективной (социальной) памяти и увидеть как бы «memory studies до memory studies».

В данной статье такая попытка предпринимается применительно к Эмилию Дюркгейму — непосредственному интеллектуальному предшественнику и идейному вдохновителю Хальбвакса, выдающегося представителя его школы и автора работы «Социальные рамки памяти» (Хальбвакс, 2007). Итак, целью статьи является реконструкция представлений Дюркгейма о коллективной памяти, выявление их связей с взглядами Хальбвакса, а также анализ преломления идей великого французского социолога в современных дискуссиях о формах и функциях прошлого в современной жизни общества.

Коллективная память в социологическом проекте Дюркгейма

На первый взгляд коллективная память не входила в число приоритетных объектов исследования Дюркгейма. В самом деле, эту тему вряд ли можно поставить в один ряд с такими «знаковыми» сюжетами его социологии, как социальная солидарность и разделение общественного труда, аномия и самоубийство, методология социологии как науки и социальная сущность религии. Тем не менее все эти исследовательские устремления выдающегося французского социолога были пронизаны несколькими взаимосвязанными проблемами, образующими в своей совокупности определённый идейно-теоретический комплекс с необходимостью предполагающий обращение к теме коллективной памяти как в имплицитной, так и в эксплицитной форме.

Говоря о существовании базового для социологии Дюркгейма идейно-теоретического комплекса, мы имеем в виду проблематику устойчивости и равновесия социальных систем, которая рассматривается сквозь призму социальной солидарности, с одной стороны, и факторов поддержания у членов общества чувства исторического континуитета — с другой. Причём оба эти аспекта взаимосвязаны у Дюркгейма. Ощущение общего прошлого играет, по его мнению, сущностно важную роль в создании и поддержании социальной солидарности. Таким образом, хотя Дюркгейм и обращается к памяти непосредственно только при обсуждении коммеморативных ритуалов в конце своей последней, вышедшей в 1912 г. книги «Элементарные формы религиозной жизни», можно сказать, что мемориальной проблематикой, выраженной более или менее отчётливо, пронизано всё его творчество.

Поскольку общество понимается Дюркгеймом в первую очередь как комплекс идей и чувств, его стабильность зависит в первую очередь от степени подчинённости индивидуальных представлений его членов представлениям коллективным

(социальным). «Давление, оказываемое социальной группой на каждого из её членов, не позволяет индивидам свободно судить о понятиях, которые общество само выработало и в которые оно вложило нечто от своей индивидуальности. Подобные построения священны для частных лиц» (Дюркгейм, Мосс, 1996: 72).

Другими словами, социология Дюркгейма, рассмотренная под углом зрения мемориальной проблематики, с необходимостью приводит к выводу о том, что для поддержания стабильности общества, для того чтобы его члены ощущали солидарность и историческую преемственность существования своей группы, они должны помнить определённые вещи определённым образом, а некоторые вещи организовано забывать. Общее положение дюркгеймовской социологии о том, что общество нуждается в определённой степени интеллектуального, морального и эмоционального конформизма своих членов, с необходимостью приводит к более частному выводу о социальной необходимости «конформизма мемориального».

Характерное для классической социологии противопоставление традиционного и современного типов социальности принимает форму оппозиции архаических («сегментарных») обществ и развитых («организованных») социальных систем. Тот и другой типы основаны на социальной солидарности, поскольку, как точно замечает А. Б. Гофман, «...*солидарность для него — синоним общественного существования*» (Гофман, 2003: 213). И в том и в другом случае общество может существовать, только порождая у своих членов чувство священного, воздействуя на них своей высшей по отношению к любому индивиду сверхличной силой. Оно поддерживает у людей ощущение солидарности и общей идентичности при помощи периодически повторяющихся специальных ритуалов, воссоздающих совместное сакральное прошлое. «В центре того, что данное сообщество считает сакральным, располагается коллективно воображаемое прошлое, или же — групповое мифическое прошлое...» (Misztal, 2003: 125).

«Элементарные формы религиозной жизни»: от маргиналии к мейнстриму

В наиболее чистом виде это, по мнению Дюркгейма, можно проследить на материале архаических обществ, так как именно там сакральная природа социальной связи как таковой представлена в «наиболее простой первобытной форме». Характерной чертой эволюционизма, оказавшей влияние и на концепцию Дюркгейма, был генетизм, т. е. сведение сущности явления к его происхождению. Генетизм предполагал, что обращение к «примитивным» («элементарным») ⁴ истокам

4. В лексиконе классического эволюционизма второй половины XIX — начала XX в. понятие «примитивный» («элементарный», «первобытный») не несло никакой уничижительной окраски. Оно было синонимом таких понятий, как «фундаментальный», «основополагающий». Характеризуя фазу развития любого явления как «примитивную», авторы того времени просто указывали, что все другие его формы являются производными от этой и никакой более ранней формы, от которой происходила бы выявленная «элементарная» форма, выявить не удастся. Поэтому Дюркгейм подчеркивает, что в

любого социального явления должно позволить увидеть не только отправную точку в его развитии, но и самую его глубинную сущность, архетипическую модель, которая сохраняется в неизменном виде при всех модернизационных трансформациях. «Примитивные цивилизации, — отмечает Дюркгейм, — являются привилегированными случаями, потому что они — простые» (Durkheim, 2010: 5). Примитивизм любого явления создает, по Дюркгейму, уникальные условия для изучения, поскольку позволяет в наиболее чистом и ясном виде наблюдать элементы, из которых состоит тот или иной интересующий ученого феномен, и выявлять взаимосвязи между ними. Поэтому закономерным является тот факт, что, ставя перед собой задачу понять суть религии, социолог обращается к религиозной системе того общества, которое в эволюционистской этнологии своего времени считалось примером одной из самых ранних ступеней социальной эволюции.

Приведенные соображения позволяют ясно увидеть, что в логике исследовательской программы Дюркгейма «Элементарные формы» занимают совершенно особое место. Ни разбираемый этнографический материал, ни даже проблематика социологии религии как таковой не являются здесь самоудовлетворяющимися. Эта книга — путь к построению общей культурологической теории социального, построенной на основе категории сакрального. Общество в этой теории предстало, по словам Дж. Александера, как «иерархия институтов, состоящих из кристаллизованных эмоций, а не из материальных форм» (Aleksander, 2010: 87). Собственно именно в этой работе начали находить свое воплощение все основополагающие интенции автора, заложенные в его более ранних работах. Это, по словам Р. Арона, «самая глубокая, самая оригинальная» его книга, в которой «наиболее чётко отражено вдохновение автора» (Арон, 1993: 343).

Однако долгое время в истории социологии это сочинение Дюркгейма, напротив, рассматривалось как менее значимое, практически маргинальное, написанное на вторичном этнографическом материале. Лишь недавно, в контексте общего культурологического и антропологического поворотов современной социологии, «поздний Дюркгейм» был заново прочитан⁵. С конца 1980-х годов в мировой социально-гуманитарной мысли формируется новая волна интереса к Дюркгейму⁶. Происходит открытие «второго», «позднего», Дюркгейма, автора «Элементарных

его задачи не входит выяснение происхождения религии как таковой. Об австралийском тотемизме как об «элементарной», «первоначальной» форме религии он говорит не в абсолютном, а лишь в относительном смысле. Имея в виду, что это самая простая форма религии, «из всех известных сегодня социальных ее форм, за пределы которой сейчас нам не удастся заглянуть» (Durkheim, 2010: 7). При подготовке статьи автор пользовался двумя, французским и польским, изданиями книги Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни». В каждом случае ссылка делается на используемое издание.

5. Дж. Александер отмечает, что творчество Дюркгейма нельзя рассматривать как непрерывную реализацию одной целостной исследовательской программы. Он отмечает, что в развитии его научных взглядов отчетливо просматривается цезура 1895–1897 гг. Это своеобразный «символический перелом», вызванный его встречей с проблематикой сакрального. С этого момента он начинает создавать «символическую концепцию социальной структуры» (Aleksander, 2010: 87–89).

6. Начало этого поворота связано с выходом следующей работы: Alexander, 1988.

форм» и последующих работ, которые, по мысли сторонников этой точки зрения, лишь по причине преждевременной кончины автора не успели сложиться в новую, культурологическую по своей сути, теорию общества. Сдвиг интересов научного сообщества в отношении Дюркгейма и выдвижение на первый план его последней книги является, как отмечает французский социолог Франсуа Шазель, отражением «парадигматической переориентации 1980-х годов» (Chazel, 1999: 85), связанной с общей «культурологизацией» социологии, выдвижением на первый план знаково-символических аспектов социальной реальности и интерпретативно-коммуникативных подходов к ее изучению.

В этой перспективе «Элементарные формы» можно рассматривать как попытку дать интерпретацию социального процесса в культурно-символической парадигме. Один из ведущих современных социологов, неофункционалист и главный инициатор нового обращения к дюркгеймианству, Дж. Александер пишет о позднем периоде творчества выдающегося французского социолога так: «...Дюркгейм развивал теорию секулярного общества, которая подчёркивала самостоятельное обуславливающее значение символической классификации, основополагающую роль символического разделения между сакральным и профанным, социальное значение ритуального поведения и тесную взаимосвязь между символической классификацией, ритуальными процессами и формированием социальной солидарности. К несчастью, случилось так, что опубликованная работа, в которой Дюркгейм анонсировал и систематически развил эту новую теорию, названную им „религиозной социологией“, была посвящена архаической религии, тому, что сегодня рассматривается как предмет лишь антропологического интереса» (Alexander, 1988: 2)⁷.

Солидарность—идентичность—память у «позднего Дюркгейма»

Переломным моментом в развитии своей теории сам Дюркгейм считал курс, посвященный теории религии, прочитанный им в Бордо в 1894–1895 гг. Именно тогда, как позднее, в 1907 году, вспоминал французский социолог, он достиг ясного понимания той сущностной роли, которую религия играет в общественной жизни, и важности именно социологического подхода к изучению религии. «Этот курс 1895 года обозначил разделительную линию в развитии моей мысли, линию настолько значительную, что все мои предшествующие исследования должны были быть обновлены, с тем чтобы гармонизировать их с этим моим новым воззрением» (Durkheim, Deploige, 1913: 326).

Фундаментальным для понимания сущности религии и общества как такового в социологии «позднего Дюркгейма» является оппозиция «сакрального» и «профанного». Религиозное чувство является чувством *sui generis* постольку, поскольку его объект также уникален. Это — «сакральное». Дюркгейм очень четко обозна-

7. Спустя десятилетие после выхода этой книги уже состоялся большой международный конгресс, специально посвященный «Элементарным формам» (Allen, Pickering, Miller, 1998).

чает глубинный онтологический статус категорий «сакрального» и «профанного», а также их полную противоположность и взаимоисключающий характер. Подобно всем фундаментальным философским категориям, они могут быть определены только взаимно, одно через другое, так как поместить их в более широкий контекст и дать определение по классическим канонам формальной логики нельзя. Он пишет так: «...эта гетерогенность (сакрального и профанного. — А. В.)... очень специфична, она абсолютна (выделено Дюркгеймом. — А. В.). В истории человеческой мысли не существует другого примера таких двух категорий вещей, столь же глубоко различных, так же радикально противопоставленных друг другу» (Durkheim, 2010: 31–32)⁸.

В основании любой формы религии лежат, таким образом, запреты, очерчивающие мир сакрального и защищающие его от осквернения со стороны мира профанного. Таким образом, центральной категорией становится здесь табу, система запретов. В религии, как и в системе социальной регуляции в целом, Дюркгейм первоначально видит преимущественно систему правил, ограничений и санкций. Такое понимание тотемизма было заимствовано им в первую очередь из работ Дж. Фрезера, который полагал, что в основе всех религий лежит идея табу. Однако постепенно взгляд Дюркгейма на религию трансформировался. От акцентирования «негативных» моментов религиозного культа, связанных с запретами и ограничениями, он начал переходить к более «позитивному» пониманию религии. Теперь уже религия выступала в первую очередь как сила, объединяющая людей вместе и возвышающая их над уровнем повседневности. Окончательно эта смена акцентов завершилась к 1906–1907 гг., когда Дюркгейм приступил к чтению своего второго курса по социологии религии, на этот раз уже в Сорбонне. «На протяжении этих лет, — пишет американский религиовед Роберт Джонс, — представления Дюркгейма о религии изменились самым решительным образом, от акцентирования обязательств и ограничений к фокусу на ее „динамогенном качестве“ (dinamogenic quality) и на „двойственности человеческой природы“» (Jones, 2005: 84–85).

Для Дюркгейма каждое общество порождает религию и может существовать до тех пор, пока вызывает у своих членов чувство религиозного поклонения и восторга. В свою очередь, сущностной характеристикой религиозного феномена как такового является деление универсума на сферы сакрального и профанного. Священные вещи изолируются и специально оберегаются системой норм и запретов от профанации путем соприкосновения с вещами, лишенными сакрального статуса. Высшая реальность этих религий может называться и выглядеть по-разному, образы божеств — необычайно причудливы и разнообразны, этих образов может и вовсе не быть как в случае государственных идеологий более абстрактного характера. Однако неизменным остается необходимость для существования соци-

8. «По сути, единственное, что можно с уверенностью сказать о сакральном, — вторит ему Р. Кайуа, — это то, что оно противоречит профанному. При попытке уточнить природу и модальности этой оппозиции встают серьезнейшие препятствия. Эти два мира... могут быть определены лишь один через другой. Они взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга» (Кайуа, 2003: 148, 151).

альной солидарности коллективного переживания присутствия высшего священного начала в мире. Отсюда то самое общее определение религии, которое дает Дюркгейм и которое описывает самые основы жизни общества. «Религиозные верования — представления, выражающие природу священных вещей, а также их взаимные отношения и отношения с вещами светскими. Обряды же представляют собой правила поведения, определяющие поведение человека в отношении священных вещей» (Durkheim, 2010: 33).

Для того чтобы чувство присутствия высшей реальности у человека не ослабело, а общество не впало в состояние аномии, это чувство необходимо периодически подпитывать и возобновлять. Для этого индивидов следует регулярно «подключать» к социальным «генераторам», продуцирующим энергию «священного».

Собственно именно в этом и заключается для Дюркгейма важнейший социальный смысл ритуала. Ритуал — «машина, творящая богов» и поддерживающая ощущения социальной сплоченности. Наиболее очевидным действие этого механизма, конечно, предстает в случае «примитивных» обществ. Однако и в высокоразвитых сложных социальных системах суть его действия и значение принципиально не меняются. «Вот перед нами целая совокупность церемоний, исключительной задачей которых является пробуждение определенных идей и чувств, связывание настоящего с прошлым, индивида с коллективом. Они не только не могут служить иным целям, сами их участники не требуют от них ничего иного», — пишет Дюркгейм о совершаемых австралийскими аборигенами обрядах коммеморации значимых событий мифологической истории своих кланов (Durkheim, 1990: 541).

Позитивный культ и коммеморативные ритуалы

Культ, основу которого и составляют ритуалы, делится Дюркгеймом на две составляющих — культ негативный и культ позитивный. Эта оппозиция связана с рассмотренной выше оппозицией, и даже антагонизмом, сакрального и профанного. Священные вещи прежде всего должны быть защищены от осквернения. Для этого необходима система запретов, которая гарантировала бы соблюдение дистанции между этими двумя замкнутыми и противоположными мирами⁹. Однако негативный культ сам по себе не имеет смысла. Это только введение в религиозный мир. Негативный культ, подобно догматам веры, только очерчивает

9. В написанной задолго до выхода книги Дюркгейма работе «Опыт о природе и функции жертвоприношения» (1899) ученики и последователи Дюркгейма А. Юбер и М. Мосс отмечали, что сакральная сфера резко отделена от обычной человеческой жизни. Она вообще для такой жизни не предназначена. Сфера сакрального служит только для осуществления ритуала. Входить в эту сферу и выходить из нее может только специально посвященный жрец, да и то с особыми предосторожностями. Однако именно Дюркгейм придал проблеме сакрального предельно широкое теоретическое звучание. Прав С. Н. Зенкин, отмечая, что «Дюркгейм первым выдвинул проблему сакрального и профанного в самый центр исследований религии и первобытного сознания» (Зенкин, 2012: 34). Однако можно сказать и больше. Категория сакрального у Дюркгейма положена в основу теории человеческого общества вообще.

пространство религиозной жизни, пространство, пределы которого данная религия признает «своим», но совершенно не исчерпывает содержания религиозно-общественной жизни. Поэтому негативный культ должен быть неразрывно связан с культом позитивным. Религиозные обязанности человека по отношению к сакральному миру никогда и нигде не могли предполагать обязанности полного разрыва всяких контактов со сферой священного. Всегда и везде существовали совокупности практик обращения со священными вещами по определенным правилам и под руководством специалистов. Эта система обрядов, представляющих собой санкционированные формы общения с миром священного, и составляет содержание позитивного культа. Дюркгейм обращает внимание на свидетельства антропологов, которые, спрашивая туземцев о причинах соблюдения ими тех или иных ритуалов, получали следующий ответ: «Это предки всё так установили. Вот почему мы действуем так и никак иначе». Таким образом, считает Дюркгейм, это означает, что в основе ритуала лежит традиция. «Говорить о том, что обряд соблюдается по причине того, что он связан с предками, означает тем самым признавать то, что его авторитет основан на авторитете традиции, факта в высшей степени социального» (Durkheim, 1990: 530). «Праздник празднуется, потому что его праздновали предки, потому что с ними людей связывает высоко почитаемая традиция и потому что это им дает хорошее моральное самочувствие» (Durkheim, 1990: 540–541). Поэтому конечной целью и главным социальным смыслом позитивного культа является поддержание социальной солидарности при помощи коммеморативных (или репрезентативных) ритуалов (*les rites représentatifs ou commémoratifs*).

Для характеристики позитивного тотемистического культа Дюркгейм обращается к данным современных ему этнографов, и в первую очередь к работам Б. Спенсера (Baldwin Spenser) и Ф. Геллена (Francis James Gillen) о племенах Центральной Австралии, опубликованным в конце XIX — начале XX века. Ими был описан праздник *Intichiuma* (*intijuma*)¹⁰, направленный на повышение рождающих сил природы. Именно на обряды, связанные с этим праздником, направлено основное внимание автора «Элементарных форм». Сущность этого праздника, подчеркивает Дюркгейм, «прежде всего моральная и социальная» (Durkheim, 1990: 529). Всякая практическая интерпретация значения совершаемых в его ходе ритуалов, подчеркивающая физическое воздействие обрядов на реальные вещи, лишь маскирует их подлинный смысл. В действительности «они служат моральному обновлению индивидов и групп». Даже если обряд имеет какую-то «практическую» цель типа обеспечения плодовитости тотемных животных и растений, их успешного размножения, то эту цель Дюркгейм однозначно признает вторичной и производной от главной и единственно важной цели коммеморативных ритуалов — поддержания морального единства и солидарности социальной общности. В наиболее ясной форме сущность позитивного культа выражают обряды, которые не могут иметь никакого практического смысла и никакой иной цели, кроме пробуждения

10. В современных исследованиях он относится к числу «обрядов продуцирования» (Белков, 2004: 110).

воспоминаний о прошлом (Durkheim, 1990: 542). Поэтому его особое внимание привлекают те обряды, которые, повторяя элементы «ритуалов продуцирования», не могут, однако, иметь подобной цели постольку, поскольку совершаются в честь уникальных мифологических персонажей, не представляющих какого-то вида живых существ. К числу таких относится огромный мифический змей Воллунка, о культе которого подробно говорит Дюркгейм, в доказательство своего тезиса об исключительно социальной сущности ритуалов. «Обряд отправляется для того, чтобы остаться верными прошлому, чтобы коллектив смог сохранить свою нравственную физиономию, а не по причине тех материальных эффектов, которые он может произвести» (Durkheim, 1990: 530).

Коммеморативный ритуал — церемония, имеющая своей целью репрезентацию мифической истории предка (Durkheim, 1990: 531). «Сущность ритуала, — замечает Дюркгейм, — заключается исключительно в том, чтобы воззвать к прошлому и в некотором роде вновь вернуть его в настоящее средствами истинно драматического представления»¹¹. Коммеморативный ритуал при этом принимает форму паломничества по памятным местам. Это Дюркгейм называет «имплицитной коммеморацией» (Durkheim, 1990: 534). Она заключается в том, что церемонии обязательно проходят в местах, осененных славой предков, дороги, которыми проходят участники обряда в ходе своих «благочестивых паломничеств», те самые, которыми проходили мифические герои, участники церемоний останавливаются для отправления обрядов в тех местах, где останавливались когда-то их предки, где они сошли под землю и т. д. Поскольку первыми объектами поклонения и периодического воспоминания были предки, то первыми коммеморативными ритуалами оказываются поминальные обряды, а первыми «местами памяти» — могилы.

Среди этих ритуально вспоминаемых событий особенно выделяются сюжеты, связанные с происхождением. Именно регулярное ритуальное воссоздание событий, конституирующих общее происхождение группы, является наиболее значительным способом поддержания её единства.

Особенно важно при этом, что ритуал вызывает специфическое переживание связи с миром сакрального и заставляет группу вновь пережить события священного прошлого на высоком эмоциональном подъеме. Именно эмоции, подчёркивает Дюркгейм, играют принципиально важную роль в любом воспоминании, поскольку порождают более интенсивную и продолжительную социальную связь¹². Ритуал связывает людей с чем-то их превосходящим, выходящим за пределы кру-

11. Дюркгейм отмечает разную степень отождествления исполнителя церемонии со своим мифологическим персонажем. Описывая одни разновидности коммеморативных ритуалов, он подчеркивает, что перед нами именно актер. Он исполняет роль и никоим образом не претендует на то, чтобы быть реальным воплощением предка (Durkheim, 1990: 531). В другом месте Дюркгейм замечает, что исполняющий ритуал не играет предка так, как актёр играет свой персонаж. Строго говоря, «он сам и есть этот персонаж» (Durkheim, 1990: 535). Во всяком случае, для некоторых случаев Дюркгейм прямо говорит о драматическом представлении «в точном смысле слова».

12. «Существование общества зависит от периодически вызываемой ритуалами экзальтации», — подчеркивает мысль Дюркгейма современный исследователь (Rivière, 1999: 144).

га их индивидуальных интересов, которые не имеют моральной, а значит, и социальной ценности.

Все происходящее оказывается, таким образом, нацелено на то, чтобы обратиться память участников обрядов к духам предков и их деяниям. «Все в ходе этих представлений (*les représentations*) происходит так, чтобы послужить мысленному приближению к мифическому прошлому клана. Но ведь мифология какой-либо группы представляет собой ансамбль верований, общих для этой группы. То, что выражают сохраняемые памятью традиции, есть не что иное, как тот способ, которым общество представляет себе человека и мир. Это в равной степени и мораль, и космология, так же как и история. Обряд служит, и не может служить ни для чего иного, как только для сохранения живого характера этих верований. Он призван сделать невозможным стирание их из памяти. В общем, он должен, так сказать, оживлять вновь и вновь самые существенные элементы коллективного сознания. При помощи обряда группа периодически обновляет чувство самоидентичности¹³ и своего единства. Одновременно происходит постоянное переутверждение социальной природы человеческих существ. Оживающие у них на глазах славные воспоминания, с которыми они чувствуют себя связанными, производят на них впечатление силы и доверия. Вера становится более прочной, когда мы видим, с каким глубоким прошлым она связана и какие великие деяния были ею вдохновлены. Именно на этом основывается воспитательный смысл церемонии. Она направлена на то, чтобы воздействовать на сознание людей и только на это» (Durkheim, 1990: 536–537). В ритуалах социальные общности прославляют символы собственной идентичности. Ритуалы, таким образом, выполняют функцию носителей социальной памяти как основополагающего условия мемориальной социализации членов общества, сохранения коллективной идентичности и поддержания существования социального организма как такового.

С другой стороны, и сами коммеморативные ритуалы черпают силу своего воздействия из энергии коллективного переживания священного характера происходящего. Коммеморативный ритуал сохраняет свою сакральную сущность, а значит, и социальную роль, в той мере, в какой наблюдающие его люди переживают происходящее как имеющее отношение к реальности. Дюркгейм отмечает, что в случае ослабления связи между считающимися реальными событиями из истории племени и их ритуальной репрезентацией исполнителями обрядов, персонажами социально-космологической драмы, происходит постепенное превращение коммеморативного ритуала в обычное общественное развлечение. «Возможно, — говорит он, — что даже некоторые представления, которые сегодня имеют своей целью исключительно увеселение, являются изменившими свой характер древними ритуалами. На самом деле граница, разделяющая эти два вида церемоний столь

13. Слово «идентичность» в то время еще не употреблялось в социальных и гуманитарных науках в современном смысле. Поэтому наш перевод носит характер определенной (хотя и оправданной, по нашему мнению) модернизации. Сам же Дюркгейм пишет так: «*le groupe ranime périodiquement le sentiment qu'il a de lui-même...*» (Durkheim, 1990: 536).

подвижна, что невозможно в ряде случаев точно сказать, к какому именно виду принадлежит данное событие» (Durkheim, 1990: 544).

Таким образом, между коммеморативными ритуалами и обществами устанавливаются своеобразные отношения реципрокного обмена, непрерывной взаимной циркуляции энергии сакрального и взаимной поддержки. Благодаря циклически воспроизводимым ритуалам группе удаётся поддерживать ощущение самоидентичности на протяжении длительного времени, несмотря на происходящие с ней более или менее радикальные перемены. Существование же пронизанной сакральной энергией ритуальной коммеморации группы легитимизирует ритуал, не давая ему стать простым театральным представлением.

«Воплощенная» память и «воображаемые сообщества»

Социально значимая информация, коллективная память общества, кодируется ритуалом в виде фиксированных жестов, поз, движений и передаётся в ходе основанного на подражании обучения. Можно сказать, что, в соответствии с концепцией Дюркгейма, для традиционных обществ с преобладанием устной и жестовой коммуникации основным хранилищем памяти о социально значимом прошлом и средством ее трансляции являются религиозные ритуалы. Тесная связь между религией, религиозными ритуалами, коллективной памятью и идентичностью характерна не только для племенных сообществ, но и для традиционных обществ вообще. Поэтому концепция Дюркгейма также эвристична для анализа средневековой европейской, традиционной иудейской и многих других культур такого типа. Ярким примером выполненного в традициях Дюркгейма исследования связи культа и коллективной идентичности является работа польского социолога С. Чарновского «Культ героев и его социальные основания», посвященная культу святого Патрика в Ирландии (Czarnowski, 1956).

Современная историческая антропология показывает, что дистанция между «традиционными» обществами и обществами «историческими» (в том числе и «современными») была сильно преувеличена. Многие традиционные, «племенные» практики, в том числе и коммеморативные, отнюдь не чужды модернизированным западным обществам. Плодотворность анализа телесных практик коммеморации далеко за пределами племенных сообществ наглядно демонстрируют сегодня, например, работы английского антрополога Пола Коннертона (Connerton, 1989).

Можно сказать, что Дюркгейм задал парадигму исследования телесно-ритуальных практик коммеморации для обществ любого типа и любой исторической эпохи. Суть этой парадигмы сформулирована самим основоположником французской социологической школы так: «Существенно важно то, чтобы люди были вместе, чтобы они чувствовали что-то вместе и выражали это в общих действиях. Что же касается конкретного характера этих чувств и действий, то это второстепенный вопрос, имеющий относительно небольшое значение. Для того чтобы приобрести самосознание, группе не нужно совершать именно такие, а не другие

действия. Нужно только, чтобы их объединяла одна мысль и одно действие, конкретные же воплощения этого единения не имеют большого значения» (Durkheim, 1990: 553).

Вместе с тем следует иметь в виду, что Дюркгейм, ориентированный на изучение племенных сообществ, в которых основной формой взаимодействия является общение «лицом к лицу», а основным средством коммуникации — тело, постоянно подчеркивал необходимость периодического физического контакта членов общества. Люди для поддержания социальной солидарности должны, по Дюркгейму, регулярно собираться вместе и коллективно испытывать общие чувства, переживая священные воспоминания. «Для того чтобы общество могло приобрести и поддерживать самосознание на необходимом уровне интенсивности, необходима концентрация собранных вместе людей. Ибо именно эта концентрация создает нужное оживление моральной жизни, которое проявляется в ансамбле идеальных концепций...» (Durkheim, 1990: 603), «не может существовать общество, которое не чувствовало бы потребности регулярной поддержки и усиления тех коллективных чувств и идей, которые создают его единство и неповторимость¹⁴. Такого морального обновления можно достичь только благодаря встречам, собраниям, объединениям, в ходе которых индивиды, находящиеся в непосредственной близости друг от друга, сообщая утверждают свои общие чувства. Отсюда и церемонии, которые с точки зрения своей цели, достигаемых результатов, используемых средств не отличаются от религиозных в точном значении этого слова» (Durkheim, 1990: 610).

Что же будет происходить, если выйти за рамки архаичных племен, такие встречи и собрания являются повседневной практикой жизни? Дюркгейм отдавал себе отчет в том, что описанные им механизмы поддержания коллективной памяти и солидарности не могут быть непосредственно перенесены на сложные современные общества. В модернизированном обществе традиционные верования и религиозные ритуалы теряют былую власть над умами и чувствами. Они не могут более выполнять основополагающую роль в хранении, трансляции и периодическом оживлении коллективной памяти. Коллективное сознание в обществе, основанном на прогрессирующем «органическом» разделении труда, ослабляется. Масштаб его действия, интенсивность и влияние снижаются. Нарастают тенденции к фрагментации общества, коллективного сознания и памяти¹⁵. Всё большее влияние приобретают универсальные общечеловеческие наднациональные ценности, распространяется культ индивидуализма, фрагментация социальных

14. Ср. «Причастность в бесписьменных культурах возможна только через личное присутствие. Для этого присутствия требуются специальные поводы: праздники. Праздники и обряды в регулярности своего повторения обеспечивают передачу и распространение знания, закрепляющего идентичность...» (Ассман, 2004: 60).

15. Дюркгейм немного не дожид до триумфа тоталитарных режимов XX в., которые как раз поставили перед собой задачу переломить описанную им тенденцию к плюрализации и индивидуализации, насильственно вернув эпоху массовых ритуалов, вызывающих коллективные экзальтированные переживания.

связей, плюрализация нравственных норм. «Поскольку каждый из великих европейских народов занимает огромную площадь, поскольку каждый из них формируется из самых различных рас, поскольку труд здесь разделён до бесконечности, составляющие народ индивиды настолько отличаются друг от друга, что между ними нет почти ничего общего, за исключением их качества человека вообще. Они могут, стало быть, сохранить однородность, необходимую для какого-либо социального консенсуса, только при условии, что они будут насколько возможно сходны между собой единственной стороной, которой они все похожи друг на друга, т. е. тем, что все они — человеческие существа» (Дюркгейм, 1995: 252).

Поэтому Дюркгейм ищет новые основания социальной регуляции и поддержания солидарности для этого нового общества. Особую роль теперь приобретают для него социальные группы (особенно Дюркгейм обращает внимание на профессиональные сообщества), через которые теперь только и может осуществляться связь индивида с социальным организмом как целостностью.

Эту сторону его наследия разовьет позднее М. Хальбвакс, который поставит под сомнение дихотомическую схему «индивид-общество», присущую Дюркгейму, и будет подчеркивать, что между индивидом и обществом стоят социальные группы. Именно М. Хальбвакс проанализирует специфику формирования коллективной памяти разных социальных групп и условия их интеграции в общество как целостность.

Что же должно объединять людей, принадлежащих к различным социальным общностям, в одно сложное плюралистическое целое? На этот вопрос Дюркгейм отвечает в духе этического рационализма. Именно понимание глубокого разнообразия общества должно, по его мнению, приводить членов модернизированных, основанных на органической солидарности обществ к ощущению взаимозависимости и солидарности. Основным механизмом укрепления солидарности такого типа становится закон. Именно он в современном обществе, основанном на солидарности органического типа, берёт на себя ту основную роль в поддержании солидарности, которую в традиционных обществах механической солидарности выполняла религия¹⁶. Точнее следовало бы сказать, что закон и должен стать религией современных обществ. Закон, так же как и все религии, должен поддерживать ощущение исторического континуитета, снабжать социальную общность набором значимых ценностей и чувств. Функционирование правовой системы должно обеспечивать общество необходимыми ему коммеморативными ритуалами. Периодически происходящие юридические процессы, призванные покарать преступника или восстановить нарушенное право, а значит, и сами правонарушения,

16. Английский социолог Барбара Миштал в статье о проблеме коллективной памяти в социологии Дюркгейма пишет о том, что закон в обществах органической солидарности принимает на себя ту роль, которую выполняла религия в обществах, основанных на солидарности механической (Misztal, 2003: 132). Однако важно подчеркнуть, что религия понимается Дюркгеймом чрезвычайно широко и универсально, как свойство и необходимое условие существования любых обществ. Поэтому точнее, как мне кажется, говорить о том, что закон в данном случае — форма проявления религиозного начала современных обществ, а юридические процедуры — особая форма религиозных ритуалов.

оказываются, по Дюркгейму, функционально полезны. Они, так же как и коммеморативные ритуалы австралийских аборигенов, регулярно должны напоминать обществу о его основополагающих ценностях и истоках, вновь и вновь оживлять коллективные чувства солидарности, сплачивать группу общим неприятием нарушения права.

Конечно, Дюркгейм обозначил важную тему современных исследований коллективной памяти — изучение законодательства и правовой практики в качестве носителей и механизмов памяти обществ. Однако механизмы мемориальной интеграции таких обществ, как мне представляется, не были им показаны. Как мы помним, Дюркгейм настаивал на том, что для любых обществ необходимо проведение регулярных ритуалов, которые позволяют людям собраться вместе и вступить в контакт друг с другом. Где и как будут собираться вместе для оживления своих коллективных чувств солидарности и общей памяти представители плюралистических обществ, основанных на «органической» солидарности? В залах суда? На профсоюзных собраниях глобального масштаба? Думается, что в этом есть элемент определенного утопизма.

Ясно, что для Дюркгейма, создавшего свою концепцию на материале локальных племен, камнем преткновения стали «воображаемые сообщества» (в том смысле, в каком это понятие использует Б. Андерсон), т. е. общности людей такого масштаба, который в принципе исключает возможность создания периодического физического контакта между всеми членами сообщества. О природе социальной связи подобных сообществ задумывался уже современник (и оппонент) Дюркгейма — французский социолог Г. Тард. Именно он обратил внимание на роль медиа в формировании публички, члены которой, в отличие от членов толпы, лишены физического контакта и объединены лишь общностью взглядов, почерпнутой из общего источника информации (газет). М. Хальбвакс также по-своему подходил к этой проблеме, говоря о том, что общество объединено тогда, когда представители всех социальных групп, из которых оно состоит, разделяют общий социальный идеал и имеют возможность его достичь. Такая постановка вопроса также имплицитно содержит в себе необходимость участия средств массовой информации и коммуникации в этом процессе.

Дальнейшее развитие *memory studies* показало принципиальную важность и плодотворность взаимодействия этой области знания с *media studies*. Именно современные электронные медиа дали возможность собирать одновременно у экранов и синхронизировать переживания, чувства и воспоминания огромных масс людей. Это позволило сегодня говорить о феномене глобальной (космополитической) памяти.

Дюркгейм ясно видел, что носители образов прошлого окружают человека повсюду. «Мы говорим на языке, который не мы создали, мы используем инструменты, которые не мы изобрели, мы обращаемся к правам, которые не мы обожновали...» — пишет Дюркгейм. «Начиная жить, мы обнаруживаем вокруг себя уже существующим комплекс идей, верований и моделей поведения, которые дру-

гие признавали и практиковали до нас. Это наследие наших предков не претерпит существенных изменений на протяжении нашей жизни» (Durkheim, 1961: 246). В качестве одного из важнейших институтов поддержания коллективной памяти Дюркгейм называет язык. Язык рассматривается им как универсальный хранитель и проводник памяти, основное средство, обеспечивающее воздействие прошлого на современность. Однако является ли все это одновременно коллективной памятью общества? Дюркгейм не рассматривает этот вопрос. Он вообще уделяет сравнительно меньшее внимание неритуализированным способам формирования и поддержания памяти обществ и производства социальной солидарности. В принципе у Дюркгейма отсутствует ответ на вопрос о способах поддержания коллективной идентичности и социальной солидарности вне пространства коммеморативных ритуалов, в условиях повседневных рутинных взаимодействий, в периоды между праздничными церемониями. Именно эту «пустоту», как подчеркивает английский социолог У. Миллер (Miller, 2000: 14), было суждено заполнить «коллективной памяти», теорию которой разработал М. Хальбвакс.

Если соединить идею Дюркгейма о повсеместном присутствии носителей коллективной памяти с проведенным им анализом коммеморативных ритуалов как механизмов целенаправленного регулярного оживления значимых для сообщества воспоминаний, то можно прийти к выводу о различении «памяти-в-себе» и «памяти-для-себя». В той или иной форме общество хранит всю информацию о своем прошлом. Однако определенная ее часть хранится в архивированном, невостребованном до поры состоянии и не осознается как значимая коллективная память, а другая, напротив, активно востребуется и актуализируется. Эти размышления найдут свое продолжение в концепциях культурной (социальной) памяти Ю. М. Лотмана и А. Ассман через много лет после смерти автора «Элементарных форм».

Социология Дюркгейма и современные *memory studies*

Следует признать, что Дюркгейм не создал законченной теории коллективной памяти, его основное внимание было сосредоточено на конкретной ее форме — коммеморативном ритуале. Однако в его социологии уже были заложены все теоретико-методологические основания для того, чтобы эту теорию впоследствии могли разработать его ученики и последователи.

В первую очередь таким основанием была *концепция времени* Дюркгейма. Дюркгейм исходил из понимания пространства и времени как социальных конструкций, производимых обществом и поддерживающих ритмы общественной жизни. Еще в написанной совместно с М. Моссом статье «О некоторых первобытных формах классификации» авторы подчеркивали, что понятия пространства и времени вовсе не являются отвлеченными идеями, кантовскими трансцендентальными категориями, а находятся в точной взаимосвязи с определенными социальными общностями, в пределах которых они функционируют. Такой взгляд

на время позднее Дюркгейм развил в «Элементарных формах» и ввел понятие «социального времени». «Дюркгейм первым указал, — пишет польский социолог Э. Тарковска, — на социальный, т. е. коллективный, а не индивидуальный аспект проблематики времени, открывая тем самым совершенно новую исследовательскую перспективу», первым «поднял проблему *социального* релятивизма времени» (Tarkowska, 2010: XXXV).

Именно это позволило позднее поставить задачу выявления взаимосвязи между социальными способами переживания прошлого и социальными общностями. Эта задача станет центральной в исследованиях ученика Дюркгейма — М. Хальбвакса и выведет его на проблематику коллективной памяти.

В рамках современных *memory studies* проблематика социальной организации времени разрабатывается в первую очередь когнитивной социологией культуры. Это направление социокультурного анализа учит, что человеческое восприятие мира социально опосредовано, что наше ментальное восприятие мира в значительной степени является процессом, происходящим в тех «сообществах видения» («optical communities»), к которым мы принадлежим, и результатом той «социализации видения» («optical socialization»), которую мы получили в этих сообществах. Это относится как к пространству, так и ко времени. В случае времени это означает, что наше восприятие времени, наше видение прошлого является не столько нашим индивидуальным, сколько нашим социальным опытом. «Разные общества по-разному видят начальные и конечные точки исторически значимых событий; «мнемонически социализируют» своих членов, с тем чтобы они определённым образом рассматривали определённые начальные и конечные точки, определённые континуальности и разрывы во времени, а также вписывали своё понимание прошлого в специфические сюжетные фабулы» (Brekhus, 2007: 453).

Другим таким основанием стали понятие коллективного сознания и основанный на нем *концепт коллективной памяти*. Тезис о коллективном характере памяти является центральным для *memory studies*. Именно он позволил впоследствии ввести и развить такие понятия, как «социальная память», «публичная память» и «культурная память». Однако этот же тезис и породил самую принципиальную философско-методологическую дискуссию в рамках *memory studies*. Она касается онтологического статуса коллективной памяти. В каком смысле можно говорить о ее существовании? Существует ли такой объект реально, или это только метафора для обозначения феномена влияния социального контекста на индивидуальные воспоминания? Вопрос, таким образом, выходит на классическую социологически-культурологическую дилемму реализма/номинализма. В каком смысле мы говорим о существовании общества (или культуры) и обозначаем их в качестве объектов социологии и культурологии соответственно. Стоят ли за этими понятиями реальные объекты реального мира, или же это только названия для обозначения совокупного взаимодействия индивидов? *Collected versus collective memory* — так обозначил эту проблему современный американский социолог Дж. Олик (Olick, 1999: 337–343). Может ли коллективная память быть сведена к совокупности инди-

видуальных воспоминаний, или ее следует рассматривать как надындивидуальную сущность?

Следует отметить, что социология Дюркгейма создавалась в теоретическом контексте противостояния индивидуалистских и холистских подходов в социальной теории. Современная социологическая теория исходит из того, что противопоставление социального (коллективного) и индивидуального непродуктивно. Социальное создается в индивидуальных действиях, а сами эти действия, в свою очередь, испытывают влияние социальной обусловленности. Таким образом, и коллективная память рассматривается сегодня не в «сильной версии» (Дж. Верч), предполагающей наличие некоего параллельного индивидуальному коллективному сознанию (что было бы ближе к логике мышления Дюркгейма), а в медийно-коммуникативном аспекте понимания феномена коллективной памяти. Коллективной память становится в таком случае в результате пронизывающих общность актов коммуникации по поводу прошлого, в ходе которых используются средства создания, хранения и передачи информации, носящие внеиндивидуальный характер (в первую очередь — язык). Именно в этом направлении пролегает сегодня магистральная линия *memory studies*. Так, В. Канштайнер пишет: «Коллективные воспоминания возникают из общих коммуникаций, касающихся значения прошлого, укоренённого в жизненных мирах индивидов, принимающих участие в совместной жизни соответствующих коллективов» (Kansteiner, 2002: 188). В работе Дж. Фентресса и К. Уайкема «Социальная память» (Fentress, Wickham, 1992) также особое внимание обращается на процесс социальной коммуникации. Совместные рассказы о прошлом превращают индивидуальные воспоминания в социальные. О коллективной памяти как форме «опосредованного» (в том смысле, который вкладывается в это понятие школой культурно-исторической психологии Выготского) действия пишет и Дж. Верч (Wertsch, 2002).

В случае Дюркгейма при широком семиотическом понимании языка следовало бы говорить о ритуале как основном медиуме коллективной памяти изучаемых им племен. Конечно, собственные методологические позиции французского социолога были однозначно связаны с социологическим реализмом, предполагающим онтологизацию общества, коллективного сознания и коллективной памяти как его составляющей. Такая трактовка коллективной памяти сегодня мало кем разделяется. Однако раскрытие Дюркгеймом социальной стороны памяти, решительное (хотя и односторонне гипертрофированное) утверждение им необходимости изучения внеиндивидуальных механизмов коллективного воспоминания и роли коллективной памяти в жизни социальной общности являются принципиальной методологической основой для *memory studies* по сей день.

И, наконец, нельзя не отметить важность для *memory studies* разработанной Дюркгеймом *категории священного*. Коллективная память принадлежит, по Дюркгейму, к сфере коллективного сакрального. Она отделена от профанного мира индивидуальной повседневности и господствует над ним. Современные исследователи, так же как и Дюркгейм, склонны понимать сакральное чрезвычайно

широко, без привязки к определенным историческим религиям (Hervieu-Léger, 1993: 68)¹⁷. Связь коллективной памяти и сакрального отмечается в ряде недавних работ¹⁸. Именно дюркгеймовский концепт сакрального является важнейшей теоретической предпосылкой теории культурной памяти Я. Ассмана. Культурная память, отмечает Ассман, имеет сакральную окраску, ей присуща приподнятость над уровнем повседневности. Поэтому культурная память может быть определена как орган ритуально оформленного неповседневного воспоминания. Обращение к ней и общение с ней требует, как и в случае с религией, посредничества лица, обладающего особой квалификацией и полномочиями¹⁹. Если Ассман подчеркивает неповседневность образов культурной памяти, то польский социолог Б. Шацка отмечает внеисторичность коллективной памяти. Герои и события, составляющие коллективную память социальной общности, представляют собой мифологизированные образы добра и зла, изъятые из конкретно-исторического контекста, лишённые всяких полутонов, резистентные к исторической критике²⁰. Коллективная память очерчивает границы социальной общности и создает ее идентичность, предписывая долго помнить определенные вещи определенным образом и табуируя сомнения в канонической версии и возможность иных интерпретаций. В соответствии с наблюдениями, высказанными Дж. Оликом и Д. Леви, табу и предписания коллективной памяти находятся именно в мифической модальности (Olick, Levy, 1997: 923–925). Ее требования абсолютны и исходят не из целевой рациональности и интересов, а из моральных принципов и требований.

Таким образом, одним из важнейших положений, унаследованных современными теоретиками у Дюркгейма и разработанных ими, является понимание сакрально-мифологической природы коллективной памяти. К коллективной памяти вполне применимы поэтому характеристики мифа А. Ф. Лосева²¹, который отмечал, что миф — это неопровержимый факт бытия. Пространство мифа закрыто, завершено. Миф — абсолютная истина и как таковая не подлежит критике и обсуждению.

Однако представляется, что эти свойства коллективной памяти должным образом не осознаются и не учитываются при обсуждении вопросов политики памяти, мемориальных аспектов урегулирования конфликтов. В этой сфере зачастую господствует довольно наивное убеждение, что проблемы, связанные с коллективной памятью, можно разрешить при помощи дискуссий профессиональных

17. У Дюркгейма подобная универсализация сакрального достигалась противоположным образом, за счет универсализации религиозного феномена.

18. См., например: Misztal, 2004.

19. «Различие между коммуникативной и культурной памятью связано с различием между повседневностью и праздником, между профанным и сакральным...» (Ассман, 2004: 61).

20. «В коллективной памяти личности и события не имеют нейтрального характера. Они однозначно моральны и могут быть либо хорошими, либо плохими...» (Szacka, 2006: 49).

21. «<Если> мы хотим вскрыть не что-нибудь иное, а самый миф, самое существо мифического сознания, и — тогда миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли — полная и абсолютная необходимость, нефантастичность, нефиктивность» (Лосев, 1991: 25).

историков, призванных выяснить «историческую правду» и разоблачить «фальсификации». Все это, как правило, не дает никаких результатов. Это связано с тем, что с образами коллективной памяти пытаются работать в поле рациональной дискуссии и научной критики, т. е. в том пространстве, к которому эти образы не имеют никакого отношения. Коллективная память, коллективные представления о прошлом, — отмечает немецкий исследователь Вернер Гэфарт, — находятся в самом центре того, что общество считает сакральным, и в этом качестве «не являются предметом дискуссии. Их реальность не может быть оспорена, они, так сказать, неязвимы» (Gephart, 1998: 131).

Думается, что один из важнейших (и далеко не в полной мере усвоенных) уроков Дюркгейма для современных теоретиков и практиков политики памяти заключается в том, что с образами коллективной памяти следует обращаться не как с научными концепциями и точками зрения, подлежащими дискуссии. Это «священные вещи», абсолютная истинность и значимость которых установлена для данного сообщества раз и навсегда и не может обсуждаться. По отношению к ним уместна логика межконфессионального диалога. Он ставит своей целью понять то, что «священные вещи» можно видеть по-разному, что набор этих «священных вещей» у Другого может выглядеть иначе, чем у тебя, и что следует раскрыть основания того, как, исходя из какой картины мира, можно видеть их так или иначе. Тем самым становится возможным перестать считать иное видение «кощунством», «святоотатством», «фальсификацией» и принять его возможность наряду со своим собственным.

* * *

Итак, обобщая, можно сказать, что Дюркгейм оставил своим продолжателям следующее представление о коллективной памяти: это социально сконструированное пространство прошлого, наполненное коллективными воспоминаниями, носящими внеиндивидуальный сакральный характер.

Литература

- Андерсон Б. (2001). Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Арон Р. (1993). Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс.
- Ассман Я. (2004). Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры.
- Белков П. Л. (2004). Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН.
- Васильев А. Г. (2008). Современные memory studies и трансформация классического наследия // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л. П. Репиной. М.: Кругъ. С. 19–49.

- Васильев А. Г. (2009). Теория социальной памяти Аби Варбурга: между философией культуры и историей искусства // Искусствознание. № 1–2. С. 16–39.
- Гофман А. Б. (2003). Семь лекций по истории социологии // Гофман А. Б. Классическое и современное: этюды по истории и теории социологии. М.: Наука.
- Дюркгейм Э. (1995). Педагогика и социология // Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 244–264.
- Дюркгейм Э., Мосс М. (1996). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература. С. 6–73.
- Зенкин С. Н. (2012). Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М.: Российский государственный гуманитарный университет.
- Кайуа Р. (2003). Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ. С. 141–294.
- Лосев А. Ф. (1991). Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат. С. 21–186.
- Хальбвакс М. (2007). Социальные рамки памяти / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое издательство.
- Шамиурин В. И. (Ред.) (1996). История социологии и история социальной мысли: общее и особенное (круглый стол) // Социологические исследования. 1996. № 10. С. 77–88; № 11. С. 59–66.
- Allen N. J., Pickering W. S. F., Miller W. W. (Eds.). (1998). On Durkheim's *Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- Aleksander J. C. (2010). *Znaczenia społeczne: studia z socjologii kulturowej*. Kraków. NOMOS.
- Alexander J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. J. C. Alexander. Cambridge, Cambridge University Press. P. 1–21.
- Assmann J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Brekhus W. (2007). The Rutgers School: a Zerubavelian culturalist cognitive sociology // *European Journal of Social Theory*. Vol. 10. № 3. P. 448–464.
- Chazel F. (1999). Durkheim est-il encore notre contemporain? // *L'Année sociologique*. Vol. 49. № 1. P. 83–107.
- Connerton P. (1989). *How societies remember*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Czarnowski S. (1956). Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii // Czarnowski S. *Dzieła*. Tom IV. Warszawa: PWN.
- Durkheim E. (1913). *Le conflit de la morale et de la sociologie* by Simon Deploige // *L'Année sociologique*. Vol. 12. P. 326–328.
- Durkheim E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN.
- Durkheim E. (1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Durkheim E. (1961). *Moral education*. New York: Free Press.

- Echterhoff G., Saar M.* (Hg.). (2002). Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Konstanz: UVK.
- Fentress J., Wickham C.* (1992). Social memory. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gephart W.* (1998). Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* / Eds. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. W. Miller. London: Routledge. P. 127–136.
- Hervieu-Léger D.* (1993). La religion pour mémoire. Paris: Le Cerf.
- Jones R. A.* (2005). Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* // The Cambridge companion to Durkheim / Ed. J. C. Alexander, Ph. Smith. New York: Cambridge University Press. P. 80–100.
- Kansteiner W.* (2002). Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies // *History and Memory*. Vol. 41. № 2. P. 179–197.
- Miller W. W.* (2000). Durkheimian time // *Time & Society*. Vol. 9. № 1. P. 5–20.
- Misztal B. A.* (2003). Durkheim on collective memory // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 3. № 2. P. 123–143.
- Misztal B. A.* (2004). The sacralization of memory // *European Journal of Social Theory*. Vol. 7. № 1. P. 67–84.
- Olick J. K.* (1999). Collective memory: the two cultures // *Sociological Theory*. Vol. 17. № 3. P. 333–348.
- Olick J. K.* (2008). «Collective memory»: memoir and prospect // *Memory Studies*. Vol. 1. № 1. P. 23–29.
- Olick J. K., Levy D.* (1997). Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in German politics // *American Sociological Review*. Vol. 62. № 6. P. 921–936.
- Olick J. K., Robbins J.* (1998). Social memory studies: from «collective memory» to the historical sociology of mnemonic practices // *Annual Review of Sociology*. Vol. 24. P. 105–140.
- Pickering W. S. F.* (2002). Durkheim today. New York: Berghahn Books.
- Rivière C.* (1999). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: une mise en question* // *L'Année sociologique*. Vol. 49. № 1. P. 131–148.
- Szacka B.* (2006). Czas przeszły, pamięć, mit. Warszawa: Scholar.
- Tarkowska E.* (2010). Wstęp do wydania polskiego // *Durkheim É. Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN. P. XIII–XL.
- Wertsch J. V.* (2002). Voices of collective remembering. New York: Cambridge University Press.

Embodied Memory: Commemorative Ritual in Sociology of Émile Durkheim

Alexey Vasilyev

Associate Professor, Russian State University for the Humanities

Address: 6 Miuskaya sq., GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: vasal2006@yandex.ru

Reconstruction of Émile Durkheim's views on collective memory is the focus of the article. Durkheim had not created the completed concept of collective memory and his main attention was concentrated on its concrete form, that is to say the *commemorative ritual*. Thereby he laid the methodological foundations for further development of the concept of collective memory and influenced on later *memory studies*. Durkheim's sociology leads with the necessity for a conclusion that for the support of stability of a community, its members have to remember certain things in a certain way and to forget, in an orderly way, other things. The general theme of Durkheim's sociology is that a community needs a certain degree of intellectual, moral and emotional conformism of its members. This provision results in a more particular conclusion about the social necessity of the "memorial conformism". The paper explores Durkheim's work *The Elementary Forms of Religious Life* which takes a special position in the logic of Durkheim's research program. This book demonstrates the way to development of the general cultural theory of social, constructed on the basis of the category of sacred. However, for a long time this work, on the contrary, has been considered as less significant, almost marginal, written on a secondary ethnographic material. Only recently, in the context of the general cultural and anthropological movement in modern sociology, the "later Durkheim" was read anew.

Keywords: collective memory, Durkheim, social solidarity, identity, sacred, commemorative ritual, memory studies

References

- Allen N. J., Pickering W. S. F., Miller W. W. (eds.) (1998) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London: Routledge.
- Aleksander J. C. (2010) *Znaczenia społeczne: studia z socjologii kulturowej*, Kraków: Nomow.
- Alexander J. C. (1988) Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ed. J. C. Alexander), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–21.
- Anderson B. (2001) *Voobrazaemye soobshhestva: razmyshlenija ob istokah i rasprostranении nacionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Aron R. (1993) *Jetapy razvitija sociologicheskoy mysli* [Main Currents in Sociological Thought], Moscow: Progress.
- Assmann J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck.
- Assmann J. (2004) *Kul'turnaja pamjat': pis'mo, pamjat' o proshlom i politicheskaja identichnost' v vysokih kul'turah drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Remembrance and Political Identity in Ancient High Cultures], Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Belkov P. (2004) *Mif i totem v tradicennom obshhestve aborigenov Avstralii* [Myth and Totem in Traditional Australian Society], Saint-Petersburg: MAE RAN.
- Brekhus W. (2007) The Rutgers School: a Zerubavelian culturalist cognitive sociology. *European Journal of Social Theory*, vol. 10, no 3, pp. 448–464.
- Caillois R. (2003) Chelovek i sakral'noe [Man and the Sacred]. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and the Man. Man and the Sacred], Moscow: OGI pp. 141–294.
- Chazel F. (1999) Durkheim est-il encore notre contemporain? *L'Année sociologique*, vol. 49, no 1, pp. 83–107.

- Connerton P. (1989) *How Societies Remember*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Czarnowski S. (1956) Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Świąty Patryk bohater narodowy Irlandii. *Dzieła. Tom IV*, Warszawa: PWN.
- Durkheim E. (1913) Le conflit de la morale et de la sociologie by Simon Deploige. *L'Année sociologique*, vol. 12, pp. 326–328.
- Durkheim E. (1961) *Moral Education*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1990) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- Durkheim E. (1995) Pedagogika i sociologija [Pedagogics and Sociology]. *Sociologija: ejo predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its Subject, Method, Destination], Moscow: Kanon, pp. 244–264.
- Durkheim E. (2010) Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii. Warszawa: PWN.
- Durkheim E., Mauss M. (1996) O nekotoryh pervobytnyh formah klassifikacii. K issledovaniju kollektivnyh predstavlenij [On Some Primitive Forms of Classification]. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 6–73.
- Echterhoff G., Saar M. (Hg.) (2002) *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz: UVK.
- Fentress J., Wickham C. (1992) *Social Memory*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gephart W. (1998) Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms*. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (eds. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. W. Miller), London: Routledge, pp. 127–136.
- Gofman A. (2003) Sem' lekcij po istorii sociologii [Seven Lectures on the History of Sociology]. *Klassicheskoe i sovremennoe: jetjudy po istorii i teorii sociologii* [Classic and Modern: Essays on the History and Theory of Sociology], Moscow: Nauka.
- Halbwachs M. (2007) *Social'nye ramki pamjati* [The Social Frames of Memory], Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Hervieu-Léger D. (1993) *La religion pour mémoire*, Paris: Le Cerf.
- Jones R. A. (2005) Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. *The Cambridge Companion to Durkheim* (eds. J. C. Alexander, Ph. Smith), New York: Cambridge University Press, pp. 80–100.
- Kansteiner W. (2002) Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies. *History and Memory*, vol. 41, no 2, pp. 179–197.
- Losev A. (1991) Dialektika mifa [The Dialectics of Myth]. *Filosofija. Mifologija. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture], Moscow: Politizdat, pp. 21–186.
- Miller W. W. (2000) Durkheimian time. *Time & Society*, vol. 9, no 1, pp. 5–20.
- Misztal B. A. (2003) Durkheim on collective memory. *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, no 2, pp. 123–143.
- Misztal B. A. (2004) The sacralization of memory. *European Journal of Social Theory*, vol. 7, no 1, pp. 67–84.
- Olick J. K. (1999) Collective memory: the two cultures. *Sociological Theory*, vol. 17, no 3, pp. 333–348.
- Olick J. K. (2008) "Collective memory": memoir and prospect. *Memory Studies*, vol. 1, no 1, pp. 23–29.
- Olick J. K., Levy D. (1997) Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in German politics. *American Sociological Review*, vol. 62, no 6, pp. 921–936.
- Olick J. K., Robbins J. (1998) Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 105–140.
- Pickering W. S. F. (2002) *Durkheim Today*, New York: Berghahn Books.
- Rivière C. (1999) Les formes élémentaires de la vie religieuse: une mise en question. *L'Année sociologique*, vol. 49, no 1, pp. 131–148.
- Shamshurin V. (ed.) (1996) Istorija sociologii i istorija social'noj mysli: obshhee i osobennoe (kruglyj stol) [The History of Sociology and the History of Social Thought: General and Particular (Round Table)]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 10, pp. 77–88, no 11, pp. 59–66.
- Szacka B. (2006) *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa: Scholar.

- Tarkowska E. (2010) Wstęp do wydania polskiego. Durkheim É. *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN, pp. XIII–XL.
- Vasilyev A. (2008) Sovremennye memory studies i transformacija klassicheskogo nasledija [Contemporary Memory Studies and the Transformation of Classical Heritage]. *Dialogi so vremenem: pamjat' o proshlom v kontekste istorii* [Dialogues with Time: Memory of the Past in Historical Context] (ed. L. Repina), Moscow: Krug, pp. 19-49.
- Vasilyev A. (2009) Teorija social'noj pamjati Aby Warburga: mezhdu filosofiej kul'tury i istoriej iskusstva [Aby Warburg's Theory of Social Memory: Between Philosophical Culture and Art History]. *Iskusstvoznanie*, no 1-2, pp. 16–39.
- Wertsch J. V. (2002) *Voices of Collective Remembering*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zenkin S. (2012) Nebozhestvennoe sakral'noe: teorija i hudozhestvennaja praktika [The Non-Divine Sacred: Theory and Art Practice], Moscow: RGGU.