

Н.А. АРТЁМЕНКО

Кандидат философских наук, доцент

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии

ВРЕМЯ, ПАМЯТЬ, ТРАВМА: МЕЖДУ БЫТИЕМ И НЕБЫТИЕМ

Есть такие понятия и термины, приверженность эпохи к которым работает как диагностика этой эпохи, признак времени. Для нашего времени такими понятиями, безусловно, оказываются понятия «память» и «травма». Эти два понятия прочно соединились в сознании не только исследователей истории, но и в повседневном сознании современного человека, что позволяет говорить о «буме» памяти, провоцирующем пристальное внимание к прошлому, к нарративам о прошлом, к способам их складывания, проживания, седиментирования. Но память и практики памятования тесно связаны с забвением, которое в свою очередь указывает на потребность устранения той информации, которая обладает деструктивным воздействием на психику человека и структуры общественного сознания. Забвение можно было бы назвать «травмой памяти», понимая под этим те события, которые имеют деструктивное значение как для личной, так и социальной (в том числе и национальной) идентичности. Так память начинает связываться с понятием травмы. И мы уже видим, как наряду с типологией памяти (коллективная, культурная, историческая) возникает типология травмы (коллективная травма, культурная травма, историческая травма). Последнее понятие – понятие травмы – получило настолько большое распространение, перейдя из языка ученых в язык газетчиков, что заставляет нас присмотреться внимательнее к связи памяти и травмирующего события.

Ключевые слова: травма, память, темпоральный режим, Модерн, нарратив, забвение, история

Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00570 А «Теория культурной травмы: индивидуальный травматический опыт и опыт исторических катастроф».

N.A. ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Associate Professor

St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

TIME, MEMORY, TRAUMA: BETWEEN BEING AND NON-BEING

There are such concepts and terms, adherence of the epoch to which works as diagnostics of this epoch, a sign of the epoch. For our time such concepts of course are the concepts of «memory» and «trauma». These two concepts are firmly connected in the minds of not only researchers of history, but also in the everyday consciousness of modern man, which makes it possible to speak of a «boom» of memory, provoking close attention to the past, to narratives about the past, to ways of their folding, living, sedimentation. But memory and memory practices are closely related to oblivion, which in turn indicates the need to eliminate information that has a destructive effect on the human psyche and the structure of social consciousness. Oblivion could be called a «memory trauma», meaning by this those events that have a destructive meaning for both personal and social (including national) identity. So memory begins to be associated with the concept of trauma. And we already see how along with the typology of memory (collective, cultural, historical) there is a typology of trauma (collective trauma, cultural trauma, historical trauma). The last concept, the concept of trauma, has become so widespread, moving from the language of scientists to the language of newsmen, which makes us look more closely at the connection between memory and a traumatic event.

Keywords: trauma, memory, temporal mode, Modern, narrative, oblivion, history

The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 18-011-00570 A «Theory of cultural injury: individual traumatic experience and experience of historical catastrophes».

Есть такие понятия и термины, приверженность эпохи к которым работает как диагностика этой эпохи, признак времени. Для нашего времени, которое примеряет для себя и конец эпохи, т.е. XX века, и начало века нового, такими понятиями, безусловно, оказываются понятия «память» и «травма». Эти два понятия прочно соединились в сознании не только исследователей истории, но и в повседневном сознании современного человека, что позволяет говорить о «буме» памяти, провоцирующем пристальное внимание к прошлому, к нарративам о прошлом, к способам их складывания, проживания, седиментирования. Но память и практики памятьствования тесно связаны с забвением, которое в свою очередь указывает на потребность устранения той информации, которая обладает деструктивным воздействием на психику человека и структуры общественного сознания. Пол Коннертон, известный английский исследователь памяти, строит целую типологию забвения, а Поль Рикер впи-

сывает забвение в свою триаду «память – история – забвение». Забвение можно было бы назвать «травмой памяти», понимая под этим те события, которые имеют деструктивное значение как для личной, так и социальной (в том числе и национальной) идентичности. Память выражается, оседает, в нарративах, в которых наиболее травматические события могут вытесняться. Так память начинает связываться с понятием травмы. И мы уже видим, как наряду с типологией памяти (коллективная, культурная, историческая) возникает типология травмы (коллективная травма, культурная травма, историческая травма). Последнее понятие – понятие травмы – получило настолько большое распространение, перейдя из языка ученых в язык газетчиков, что заставляет нас присмотреться внимательнее к связи памяти и травмирующего события или травмирующего воспоминания, к темпоральному режиму травмы. Память уже не обходится без травм. Более того, сама организация памяти имеет в своем основании травму. Парадокс при этом заключается в том, как отмечает В. Мазин, что травма не вписывается в память или, говоря словами Лакана, не перестает не вписываться.

Американский историк и культуролог Кэти Карут считает, что травма не может быть отнесена в чистом виде ни к прошлому, ни к настоящему, она представляет собой способ связи, посредством которого прошлое продолжает существовать. «Бум» памяти и темпоральный режим травмы – внимание к этим понятиям свидетельствует о том, что стерлись прежние границы между прошлым, настоящим и будущим. Исследователь исторической памяти и мемориальной культуры Алейда Ассман отмечает, что темпоральный режим Модерна претерпел серьезные изменения. Причем она предлагает это рассматривать не как катастрофу или кризис, а как «частичный возврат к нормальности» [9; С. 224]. Структура темпорального режима Модерна требовала строгого разделения прошлого, настоящего и будущего и осуществляла такое разделение. Смена этого режима обусловлена появлением новых форм обращения к прошлому. Надежды на будущее стали скромнее, пишет Ассман. Будущее утратило притягательную силу, оно перестало быть той «точкой», в которую устремлены наши чаяния и надежды. Переизбыток насилия в истории XX века определил растущее внимание к прошлому. Ассман пишет о «невиданных масштабах возвращения прошлого», которое настаивает все более и более на ответственном отношении к нему, на *памятствовании*. «XX век закончился между 1973 и 1984 годами», - цитирует Ассман американского историка Ч.С. Майера, и добавляет, что вернее было бы сказать, что в 80-е годы закончился не только XX век, но и господство темпоральной структуры Модерна. Вместе с темпоральным режимом Модерна с его четким разделением прошлого, настоящего и будущего,

мы лишаемся фундаментальных основ. «Распалась связь времен», констатирует Ассман, вынося эту метафору распада в название своей книги. Что это означает для нас, живущих «после» крушения режима времени Модерна? Это в первую очередь означает, что ныне отсутствует ясность по отношению к взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, к их пересечениям и разделением. «Значимость и упорядоченность этих временных фаз уже не представляются нам естественными и очевидными» [9; С. 213]. «Прошлое и будущее утратили присущие им свойства сакрально чтимой объективной аутентичности, чего-то ожидаемого и нам неподвластного; вместо этого прошлое и будущее есть ныне нечто, фабрикуемое в настоящем и на потребу настоящего» [9; С. 215]. Ассман видит в кризисе темпорального режима Модерна возможность для самокритичной рефлексии, теоретического обновления, поскольку главным является то обстоятельство, что настоящее остается тем местом, где человек творит собственную современность, собственное будущее и прошлое. Теория культурной памяти, которая вырастает из этого разрыва темпоральности, исходит из неразрывной взаимосвязи всех трех временных фаз: прошлого, настоящего и будущего. Взаимосвязь этих трех фаз времени и их присутствие в настоящем очень точно описаны русскими семиотиками Юрием Лотманом и Борисом Успенским. Еще в конце 70-х гг. они указывали на тесную связь категорий время, культура и память: «Культура, соединенная с прошлым памятью, порождает не только свое будущее, но и свое прошлое, в этом смысле представляет механизм противодействия естественному времени» [9; С. 220]. Не существует, таким образом, никакого «прошлого в себе», прошлое возникает лишь в той мере, в какой оно снова и снова фокусируется, тематизируется, конструируется и перестраивается настоящим, которое является той фазой времени, в которой происходит человеческое восприятие, оценка, осмысление. Таким образом, встроенные в темпоральный режим Модерна отказ от прошлого и заикленность на будущем сменились новыми формами реактуализации прошлого. Новый темпоральный режим увеличивает многообразие обращений к прошлому. Становится все более очевидным, замечает Ассман, что прошлое служит не только предметом исторической науки, но и важным фактором для жизни общества в политической и приватной среде. Новый интерес к прошлому перестает быть только прерогативой исторической науки, допускается правомерность всех прочих индивидуальных или общественных интересов по отношению к прошлому. Все очевиднее становится переоценка прошлого в свете актуального состояния наших знаний и с учетом насущных требований. При этом все более важную роль начинают играть интересы, обусловленные историческими событиями и травматическим опытом.

Ассман говорит в своей книге о трех новых категориях: культура, идентичность и память, обращая внимание на то, что задача культуры отныне состоит в том, чтобы «создать временные рамки, внутри которых настоящее воздействует на будущее и сохраняет прошлое в настоящем или возвращает его в настоящее. Речь идет о способности культуры помнить...» [9; С. 232]. Ссылаясь на Лотмана и Успенского, Ассман еще раз подчеркивает, что концепция «культура как память» должна исходить из двух положений: 1. Прошлое не исчезает автоматически 2. Будущее и прошлое конструируются в настоящем. Память культуры строится как механизм порождения и механизм воспроизводства самой культуры. Конструкция культурных рамок времени отчетливо контрастирует с физическим временем, она же противодействует индивидуальной забывчивости. Спонтанное индивидуальное воспоминание не может служить основой культурного наследия. Так формируется «коллективная идентичность»: такое представление о себе, которое «конструируется», говорит Ассман, малыми или большими социальными группами вплоть до наций и государств. Создается некий коллективный автопортрет на основе коллективного нарратива, событиях ключевого характера, культурных артефактов, значимых местах. В результате так понята культура, понимание которой сложилось во многом в результате изменения темпорального режима Модерна, а так же появления понятия «коллективная идентичность», которое отсутствовало в лексиконе теории модернизации, понятие памяти так же начинает приобретать совершенно новое значение в культурологической парадигме. Это понятие входит в состав таких терминов, как «культурная память», «коллективная память», «историческая память», «мемориальная культура», и уже отсылает не к психологическим процессам внутри индивидуума, но к широкому спектру культурных практик сохранения следов прошлого, архивирования, коллекционирования. При этом речь идет не столько о «культуре сохранения», сколько о разных формах общественного обращения к прошлому. Культурная память не является пассивной «накопительной» памятью, она включает в себя практики реактивации прошлого, возможность осуществления как индивидуального, так и коллективного освоения истории. Здесь прошлое служит не сколько архивом, но параметром человеческого опыта, воспоминаний, вопросов идентичности. Ассман цитирует Я.Ф. Реемтсма: «...мы хотим узнать из истории, кто мы такие и на что мы можем надеяться» [9; С. 237]. Таким образом, прошлое больше не является местом, где автоматически нейтрализуются эмоции и стирается опыт, напротив, прошлое невозможно более отделить от человеческих переживаний и поступков, от индивидуальных и коллективных страданий, в том числе, а, возможно, и в первую очередь тех, которые не оформлены соот-

ветствующим культурным нарративом. Исторические события, которые долгое время игнорировались, и которые недавно только начали привлекать к себе внимание, можно назвать «историческими травмами», которые Д.Чакрабартти понимает как «сочетание истории и памяти» [9; С. 238]. Примечательным при этом является то, что концепция исторических травм возникла не в рамках исторической науки, а под влиянием мультикультурной практики признания, отмечает Ассман. Таким образом, мы видим, как новое освоение прошлого, ставшее возможным благодаря изменениям темпорального режима нашей культуры, привело к новым мемориальным практикам, а те, в свою очередь, открыли возможность для «соединения» истории и памяти, возможность осмысления прошлого в терминах травмы или травматического прошлого.

Однако далеко не сразу память и история стали соседствовать друг с другом в рамках одного дискурса. В девяностые годы сформировался дискурс, в котором «память» и «история» противопоставлялись как непримиримо противоположные. Примечательно высказывание французского историка Пьера Нора: «Память и история не только не являются синонимами, но обозначают во многих отношениях противоположные явления. <...> Память порождается группой, которую эта память сплачивает. Поэтому, как заметил Хальбвакс, число памятей равно числу групп. Память отличает одну группу от другой. История, напротив, принадлежит всем, она не является ничьей собственностью и потому имеет универсальный характер» [23; С. 3]. Но ныне, и это так же отмечает Ассман, в результате деятельности активистов мемориальной культуры, становится все более очевидной важность стыковки презентаций прошлого и конструкций памяти с результатами научных исследований. Понятно, что мемориальная культура пользуется иными средствами и методами актуализации прошлого, нежели историческая наука, и Ассман предлагает такую формулу: «Мемориальная культура слепа без исторической науки, а историческая наука пуста без взаимодействия с памятью» [10; С. 246].

Своеобразный «бум» памяти, охвативший XX век, заставляет П. Нора сказать: «Мы живем в эпоху всемирного торжества памяти. В последние двадцать или двадцать пять лет все страны, все социальные, этнические и семейные группы пережили глубокое изменение традиционного отношения к прошлому. Формы этого изменения многообразны: критика официальных версий истории и возвращение на поверхность вытесненных составляющих исторического процесса; восстановление следов уничтоженного или отнятого прошлого; культ корней (*roots*) и развитие генеалогических изысканий; бурное развитие всяческих мемориальных мероприятий; юридическое сведение счетов с прошлым; рост числа разнообразнейших музеев; повышенная чувствительность к сбору архивов и

к открытию доступа к ним; возобновившаяся привязанность к «наследию» - тому, что в англоязычном мире называется «heritage», а во Франции - «patrimoine». В каком бы сочетании ни выступали эти элементы, мир затопила нахлынувшая волна воспоминания, прочно соединив верность прошлому – действительному или воображаемому – с чувством принадлежности, с коллективным сознанием и индивидуальным самосознанием, с памятью и идентичностью....«Мемориальная эпоха» - так я предложил назвать это движение памяти, настолько общее, глубокое и мощное, что стоит, вероятно, задаться вопросом о его причинах, даже если мы сумеем назвать лишь самые общие и очевидные» [14].

На этот вопрос Пьера Нора о причинах Елена Трубина в своей статье «Учась вспоминать: векторы исследований памяти» отвечает: «Одна из причин устойчивого исследовательского интереса к памяти – тесная, парадоксальная переплетенность в этом феномене познавательного и нормативного измерений. Вопрос о том, что именно в огромном и противоречивом прошлом нашего общего мира нельзя забыть, связан, с одной стороны, с рациональным стремлением извлекать уроки из опыта. С другой стороны, в нем, конечно же, присутствует и *«это не должно быть забыто»*: призыв историков, литераторов, публицистов, политиков, художников, преподавателей к публике, к той или другой общности. <...> Рассмотрение многочисленных манипуляций, которым подвергается память в политических интересах, и масштаба, в каком замалчиваются альтернативные версии прошлого, составляет одно из серьезных достижений работы в этом поле» [16; С. 25].

В связи с трансформацией темпорального режима Модерна изменилось не только отношение к прошлому, но и к тому, что прошлое от нас требует: к памятованию. Историческая память, коллективная память, культурная память – все это понятия, с помощью которых историки, социологи, культурологи, философы пытаются объяснить те новые режимы памятования, которые стали складываться в новых пост-модерных темпоральных координатах. Ассман при этом замечает, что культурная память «перестала быть личным делом каждого народа» [7]. Современная теория памяти пытается разобраться в том, что же делает работу памяти более чем индивидуальным актом.

Исследования в разных странах складывались по разным линиям осмысления памяти. Культурная память обсуждается в основном немецкими историками Яном и Алейдой Ассман, социальная и коллективная память – по преимуществу французскими философами и социологами Морисом Хальбваксом, Полем Рикером, Рене Жиаром, а также историками во главе с уже упоминавшимся Пьером Нора.

Немецкий историк Я. Ассман вводит различие между двумя основными типами коллективной памяти: коммуникативной и культурной. Коммуникативная память – память очевидцев, того поколения, которое непосредственно принимало участие или являлось свидетелем определенных исторических событий. Такой тип является достаточно подробным и эмоционально насыщенным, поскольку воссоздаваемое в устных или письменных воспоминаниях прошлое еще не является отстраненным предметом исторической науки, а предстает в качестве неотъемлемого элемента индивидуальной биографии. Это фаза так называемой «живой памяти», когда повествования свидетелей еще могут соревноваться между собой и когда еще не ясно, что именно седиментируется и составит основные темы описания того или иного исторического этапа. После «живой памяти» наступает фаза культурной памяти, которая уже формализована, объективирована, производится и воспроизводится специалистами посредством воплощающих и передающих опыт текстов и артефактов. «Назвав культурную память «органом неповседневного воспоминания», он, по сути, отказывает повседневному модусу людского существования в способности удерживать значимые воспоминания, наделяя этой способностью культурные институты и культурные репрезентации», – замечает Е. Трубина [16; С. 33]. Индивидуальные и коллективные воспоминания становятся все менее сакральными, все более опознаются как социальные и культурные конструкты, обретающие собственную историю. Рубежным представляется немецкому исследователю срок в 40 лет, поскольку именно в этот момент происходит окончательная смена социально активных поколений, в силу чего представители поколения, уходящего «на покой», начинают формулировать тот набор воспоминаний, который становится необходимым для передачи последующим поколениям. В этот момент из коллективной памяти устраниваются индивидуализирующие и эмоциональные воспоминания, в результате чего коммуникативная память становится культурной памятью, переходя в сферу ведения профессионального исторического сообщества или других социальных групп, берущих на себя роль хранения исторического наследия и поддержания исторической преемственности. Но следует отметить, что социальные институты обработки и актуализации культурной памяти имеют дело уже не с отдельными воспоминаниями, а с абстрактными фактами, эмоциональная окраска которых производится уже *post factum*. Иначе говоря, «травматический» характер подобных воспоминаний, в отношении которых уже «истек срок давности», является не личностным переживанием исторических перипетий, а сознательно конструируемым в новом социальном или политическом контексте образом.

Коллективная память, как она представлена в концепции М. Хальбвакса, это память надиндивидуальная, индивидуальная же память связана с группой, с ее географическими, локальными, идеологическими, политическими и поколенческими характеристиками. По классическому определению Хальбвакса, память всегда групповая – и потому, что индивид всегда произведен от какого-либо коллектива, семьи и сообщества, и потому, что сама группа затвердевает и начинает осознавать себя, постоянно представляя себе и воссоздавая особую общую память. Р. Айерман отмечает: «Эта коллективная память задает индивиду когнитивную сетку координат, которая определяет его текущее поведение. В этой перспективе коллективная память социально необходима; ни индивид, ни общество не могут жить без нее. Как показывает Бернхард Гизен <...>, коллективная память обеспечивает индивида и общество временными ориентирами, унифицируя нацию или сообщество сквозь время и пространство. Она устанавливает временные параметры прошлого и будущего: откуда мы пришли, куда идем, почему мы сейчас находимся здесь. Она создает исторический нарратив, согласно которому индивидуальные идентичности приобретают форму эмпирических схем, порожденных рассказами о прошлом, настоящем и будущем и встроенных в них же» [3].

При этом нет прямого пути от индивидуального опыта и индивидуальных воспоминаний к коллективной памяти. Это не совокупность отдельных воспоминаний, а историческая реконструкция, задающая рамки для индивидуальных воспоминаний, благодаря чему то, что пережито индивидуально, узнается субъектом в исторической реконструкции, или же субъект приписывает реконструированную историю собственному воспоминанию. «Коллективная память позволяет членам сообщества, преодолевая пространственные и временные дистанции, сохранять ценностные ориентиры и системы координат», замечает А. Ассман [8; С. 16].

Пьер Нора отмечает в связи с появлением термина «коллективная память»: «История, ставшая научной дисциплиной, строилась хотя и *исходя из* памяти, но *против* памяти, которая считалась индивидуальной, психологической, обманчивой, не более чем свидетельством, нуждающимся в интерпретации. История была областью коллективного, память же – индивидуального. История была едина, а память, по определению, множественна – потому что индивидуальна по сути. Идея коллективной памяти, эмансипирующей и сакрализованной, перевернула это соотношение с ног на голову. Раньше индивиды имели память, а сообщества – историю. Идея, что памятью обладают именно сообщества, предполагает глубокое изменение места индивидов в обществе и их отношения к коллективу: здесь секрет загадочного, зывающего к объяснению успеха еще одной идеи, а именно идеи *идентичности*. <...> Слово «идентичность» претер-

пело смысловую инверсию, аналогичную и параллельную тому, что произошло со словом «история». Из индивидуального понятия она стала коллективным, а из субъективного – как бы логическим и объективным. Традиционно идентичность характеризует индивида в его уникальности, так что даже приобретает в основном административное и полицейское значение. <...> Теперь это слово стало категорией группы, формой определения человека «извне» [14].

Если мы вернемся к Хальбваксу, то социальность, коллективность памяти – это следствие того, что люди социальные, говорящие существа. Коллективная память позволяет избежать неопределенности повседневного существования, структурируя прошлое рядом простых дихотомий. Хальбвакс призывает отказаться от мысли, что прошлое сохраняется неизменным в памяти индивидов, а так же обращает внимание на то, что именно речь позволяет нам реконструировать наше прошлое, т.е. содержания индивидуальной памяти дискурсивно опосредованы всегда, и это опосредование невозможно без социальных конвенций. Таким образом, утверждается связь памяти и ее «проговаривания», «объясняющий, почему индивидуальная память может претендовать на реальность только в качестве части коллективной памяти (для ее выражения просто нет частного языка)» [16; С. 32].

Стало быть, индивидуальная или коллективная память, культурная память и историческая наука являются различными и самостоятельными подходами к прошлому, которые несводимы друг к другу. Отсюда вытекает плюрализм памяти. Параллельное существование различных видов памяти не стоит считать «постмодернистским релятивизмом», замечает Ассман [8; С. 22]. Скорее, имеет место система взаимодополнений и обоюдного контроля и противовеса. При этом границы между различными сферами памяти отнюдь не непроницаемы и зачастую обнаруживают многообразные пересечения.

При этом любая память небеспристрастна и определяется тем, что в нее отбирается, и что из нее исключается. Это отбираемое или исключаемое может быть как активностью со стороны того или тех, кто отбирает или исключает, или пассивностью, т.е. вытесненностью, не осознаваемой теми, кто в этом отборе участвует. В последнем случае все чаще говорят о травме памяти, о различных травмах, так или иначе связанных с разными подходами к прошлому и разными практиками памятования: коллективная травма, культурная травма, историческая травма.

Основные аспекты парадигмы культурной травмы разработаны представителями современной западной социологической теории. Дж. Александер, Ф. Смит, Р. Айерман, П. Штомпка, Н. Смелзер, Б. Гизен проанализировали причины возникновения культурной травмы, способы

фиксации ее существования в обществе, способы преодоления негативных последствий травмирующих событий. Культурная травма, по определению Н. Смелзера, представляет собой захватывающее и подавляющее событие, которое подрывает или подавляет один или несколько ключевых элементов культуры или культуру в целом [12]. Айерман напрямую связывает культурную травму с коллективной памятью: «...отличие травмы как культурного процесса от той травмы, которая поражает отдельных людей. Травма как культурный процесс объединяет различные виды представлений и связана с изменением коллективной идентичности и переработкой коллективной памяти.... культурная травма означает драматичную утрату идентичности и смысла, прореху в ткани общества, которая воздействует на группу людей, достигших определенной степени сплоченности. В этом смысле не обязательно, чтобы травму ощущали все члены сообщества или непосредственно пережил бы хоть кто-то из них. Однако необходимо некое событие, которое бы стало значимой «причиной», и его травматический смысл должен быть утвержден и воспринят; этот процесс занимает время и требует опосредования и репрезентации» [3].

Наиболее близкой к исторической проблематике оказалась теория культурной травмы, разработанная П. Штомпкой [18]. Исследователь считает, что культурная травма – это рана, нанесенная самой культурной тканью и интерпретированная культурой как таковая. П. Штомпка пришел к выводу, что культурная травма – это динамично развивающийся процесс, который подразделяется на несколько стадий: структурное и культурное прошлое; травматические ситуации; особые способы определения, интерпретации или толкования травматических событий посредством фонда унаследованных культурных ресурсов; травматические симптомы, то есть определенные схемы поведения и представлений; посттравматическая адаптация; преодоление травмы [12]. Из данной периодизации очевидно, что основную часть процесса травматизации составляет формирование, а затем распространение определенного дискурса, позволяющего не просто проинформировать о наличии травматического события, но и выявить непосредственную взаимосвязь между ним и коллективной идентичностью.

Подводя итог, можно сказать, что коллективная травма – это комплекс ощущений, возникающий у очевидцев определенного трагического события и являющийся общим, но при этом в полной мере не передаваемым опытом не просто выживания, но и последующего переживания данной ситуации. Тогда как культурная травма – это нарратив, вписывающий произошедшее событие в совокупность образов, значимых для коллективной идентичности определенного сообщества. Культурная травма

возникает не в результате личного участия, а посредством включенности в социальные практики передачи сакрализованного канона культурной памяти. В этом смысле она более формализована, способна к передаче последующим поколениям, а также предполагает определенный диапазон интерпретаций [4; С. 80].

Таким образом, обобщая исследования последних десятилетий, отметим еще раз тесную связь исследований практик памятования с теориями травмы и размышлениями о том, к каким темпоральным сдвигам это приводит, в какое «время» мы сейчас живем и какое «время» мы проживаем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 1. С. 121-138.
2. Айерман Р. Культурная травма и коллективная память // Новое литературное обозрение. 2016. № 5. С. 42-54.
3. Александер Дж. Смыслы социальной жизни. Культуросоциология. – М.: Практик. – 2013. – с. 640.
4. Аникин Д.А., Головашина О.В. Травмы культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 425. С. 78–84.
5. Аникин Д. Борьба за воспоминания: «критическая теория» коллективной памяти // Современные исследования социальных проблем. 2016. № 4. С. 5–8.
6. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. – М.: Новое литературное обозрение. – 2014. – с. 328.
7. Ассман А. Память славы передним краем в политической игре. Интервью 27 января 2011 URL: http://www.gazeta.ru/culture/2011/01/27/a_3506234.html (дата обращения: 15.08.2018)
8. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. – М.: Новое литературное обозрение. – 2016. – с. 232.
9. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. – М.: Новое литературное обозрение. – 2017. – с. 272.
10. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры. – 2004. – с. 368.
11. Власть времени: социальные границы памяти. Под редакцией В.Н. Ярской и Е.Р. Ярской-Смирновой. – М: Вариант, ЦСПГИ. – 2011. – с. 224.
12. Кучева А.В. Концепция культурной травмы и возможность ее применения к интерпретации исторических событий. URL: www.gramota.net/materials/3/2016/8/32.html (дата обращения: 15.09.18)
13. Мороз О., Суверина Е. Trauma studies: история, репрезентация, свидетель // Новое литературное обозрение. 2014. № 1. С. 54-70.
14. Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. №2-3.
15. Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Канон. – 2005. – с. 510.
16. Трубина Е. Учась вспоминать: векторы исследований памяти // Власть времени: социальные границы памяти. Под редакцией В.Н. Ярской и Е.Р. Ярской-Смирновой. – М: Вариант, ЦСПГИ. – 2011. – С. 25-44.
17. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М.: Новое издательство. – 2007. – с. 348.
18. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.
19. Эпвайд А. Кривоногоре. Память о непогребенных – М.: Новое литературное обозрение. – 2016. – с. 328.
20. Assmann J. Collective Memory and Cultural Identity // New German Critique, 1995. № 65. P. 125-33.
21. Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History. Baltimore, 1996. P. 154.

22. LaCapra D. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Cornell University Press, 1996. P. 248.
23. Nora, P. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Volume 1: *Conflicts and Divisions*, transl. Arthur Goldhammer. New York, Chichester, West Surrey: Columbia University Press, 1996. P. 642.

TRANSLIT

1. Aieman R. Sotsial'naya teoriya i travma // *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 2013. T. 12. № 1. S. 121-138.
2. Aieman R. Kulturnaya travma i kollektivnaya pamyat' // *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2016. № 5. S. 42–54.
3. Aleksander Dzh. Smysly sotsial'noi zhizni. *Kultursotsiologiya* – M.: Praksis. – 2013. – s. 640.
4. Anikin D. A., Golovashina O. V. Travmy kul'turnoj pamyati: konceptual'nyj analiz i metodologicheskie osnovaniya issledovaniya // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2017. № 425. S. 78–84.
5. Anikin D. Bor'ba za vospominaniya: «kriticheskaya teoriya» kollektivnoi pamyati // *Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem*. 2016. № 4. S. 5–8.
6. Assman A. Dlinnaya ten' proshlogo. Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie. – 2014. – s. 328.
7. Assman A. Pamyat' stala perednim kraem v politicheskoi igre. Intervyu 27 yanvarya 2011 URL: http://www.gazeta.ru/culture/2011/01/27/a_3506234.html (data obrashcheniya: 15.08.2018)
8. Assman A. Novoe nedovol'stvo memorial'noi kulturoi. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie. – 2016. – s. 232.
9. Assman A. Raspalas' svyaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie. – 2017. – s. 272.
10. Assman Ya. Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti. – M.: Yazyki slavyanskoi kul'tury. – 2004. – s. 368.
11. Vlast' vremeni: sotsial'nye granitsy pamyati. Pod redaktsiei V.N. Yarskoi i E.R. Yarskoi-Smirnovoi. – M.: Variant, TsSPGI. – 2011. – s. 224.
12. Kucheva A. V. Konceptsiya kul'turnoj travmy i vozmozhnost' ee primeneniya k interpretacii istoricheskikh sobytij. URL: www.gramota.net/materials/3/2016/8/32.html (data obrashcheniya: 15.09.18)
13. Moroz O., Suverina E. Trauma studies: istoriya, reprezentatsiya, svidetel' // *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2014. № 1. S. 54-70.
14. Nora P. Vsemirnoe torzhestvo pamyati // *Neprikosnovennyi zapas*. 2005. № 2-3.
15. Riker P. Pamyat', istoriya, zabvenie. – M.: Kanon. – 2005. – s. 510.
16. Trubina E. Uchas' vspominat': vektory issledovaniya pamyati // *Vlast' vremeni: sotsial'nye granitsy pamyati*. Pod redaktsiei V.N. Yarskoi i E.R. Yarskoi-Smirnovoi. – M.: Variant, TsSPGI. – 2011. – S. 25-44.
17. Khal'bvaks M. Sotsial'nye ramki pamyati. – M.: Novoe izdatel'stvo. – 2007. – s. 348.
18. Shtompka P. Sotsial'noe izmenenie kak travma // *Sotsiologicheskie issledovaniya*. 2001. № 1. S. 6-16.
19. Etkind A. Krivoe gore. Pamyat' o nepogrebennykh. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie. – 2016. – s. 328.
20. Assmann J. Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique*, 1995. № 65. P. 125-33.
21. Caruth C. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore, 1996. P. 154.
22. LaCapra D. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Cornell University Press, 1996. P. 248.
23. Nora, P. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Volume 1: *Conflicts and Divisions*, transl. Arthur Goldhammer. New York, Chichester, West Surrey: Columbia University Press, 1996. P. 642.