

## Онтология и методология исследования культурной травмы в социально-философском дискурсе

*Г.Л. Костров*

*Московский государственный областной университет, г. Мытищи, Россия*

*shmc26@gmail.com*

Раскрывается сущность умеренного конструктивистского подхода к исследованию культурной травмы как социального явления, его отличие от традиционного объективистского подхода. Рассматриваются онто-гносеологические основания исследования феномена культурной травмы, характерные для «сильной программы» культурной социологии. Отмечается, что культурная социология изучает семиотические коды, лежащие в основе конструирования феномена культурной травмы. Концепция культурной травмы проясняет роль травмы в формировании коллективных идентичностей современных обществ. Теоретико-методологический анализ феномена культурной травмы как конструкта социальной памяти и забвения опирается на междисциплинарность философской проблемы.

**Ключевые слова:** культурная травма, натуралистический эссенциализм, социальный конструктивизм, идентичность, память, забвение, нарративный фетишизм, постпамять, контрпамять.

## Ontology and Methodology of studying cultural trauma in social-philosophical discourse

*G.L. Kostrov*

*Moscow Region State University, Mytishi, Russia*

*shmc26@gmail.com*

The article describes the essence of the moderate constructivist approach to the study of cultural trauma, its difference from the traditional objectivist approach. The onto-gnoseological foundations of the study of the phenomenon of cultural trauma, characteristic of the «strong program» of cultural sociology, are considered. Instead of analyzing social conditions and situations, cultural sociology examines the semiotic codes that underlie the construction of cultural trauma.

**Keywords:** collective trauma, cultural trauma, naturalistic essentialism, social constructivism, radical constructivism.

Теория травмы — один из самых динамичных разделов гуманитарных наук в последнее десятилетие XX — первые десятилетия XXI века. В современных гуманитарных исследованиях проблематика культурной травмы, идентичности, памяти, забвения все чаще выступает господствующей парадигмой, а период 1990—2010-х гг. называют временем «мемориального бума». Парадигма травмы в социологии ориентирована на анализ социокультурной сферы, разрывов в культурной ткани общества. По-видимому, сама эта проблематика связана именно с эпохой постмодерна, с состоянием неустойчивости, зыбкости, тревожности; в таких условиях появляется новая этика, новая чувствительность (С. Зонтаг), новая ответственность. Глобализация привела к фрагментации общества, к стиранию привычных границ между этносами, нациями, государствами, социальными группами, религиозными конфессиями, культурными общностями. Возникла острая необходимость в самоопределении, идентификации. Кто я? Откуда я? С кем могу себя отождествлять?

Дискурс культурной травмы в социальной философии, социологии, культурологии начал формироваться примерно со второй половины 90-х годов XX века. Авторами этой концепции являются Джеффри Александер и Рональд Айерман, содиректора Йельского центра культурсоциологии. Именно в их работах «культурная травма» стала из метафоры превращаться в концепт, который сейчас активно используется, хотя и не приобрел еще достаточной четкости и определенности. Использование термина «травма» для характеристики событий и процессов, затрагивающих не отдельных индивидов, а сообщества, по сути, является метафорой. Назначение метафоры состоит прежде всего в том, чтобы указать путь продуктивного анализа той или иной темы. В социальной философии, социологии, культурологии метафоры и концепты играют важную роль: именно они создают реальность, которую мы благодаря его

творческой сути можем понять, впитать, жить в ней. Используя подобные метафоры и концепты, мы постигаем то, что вне, без, помимо них было бы нам никогда недоступно. Именно таким концептом и является «культурная травма».

Важной составляющей современной актуализации памяти, интереса к истории, к прошлому стало внимание к трудным и трагическим аспектам прошлого, которые оказываются вытеснены за рамки осознанной памяти, но в значительной степени определяют фон и содержание актуальных культурных практик. Признание травмирующих разрывов оказывается критически важной частью нашего восприятия прошлого и функционирования публичной сферы. Взаимосвязь памяти, травмы, забвения прослеживается на множестве сюжетов. Однако общей теоретической модели ее анализа в социальной философии и социологии до сих пор не сложилось [19, 20, 21].

*Онтологические подходы и методология изучения культурной травмы.* Ныне в социальной философии выделяются два основных онто-гносеологических подхода: натуралистический и конструктивистский. Термин «травма» был привлечен в гуманитарные исследования из психоаналитического и медицинского дискурса и неизбежно оставил след в социально-философском понимании культурной травмы. В медицине «травма» обозначает «неожиданное воздействие на организм и его отношения с окружением при длительных деструктивных влияниях» [14, с. 7]. Такое воздействие испытывают, например, беженцы, жертвы пыток, ветераны войны, люди, пережившие единичное травматическое событие — сексуальное насилие, террористический акт, дорожно-транспортное происшествие или стихийное бедствие, тяжелые личные утраты, домашнее насилие, пытки, жестокое обращение в детском возрасте и пр.

Социолог Дж. Александер показывает, что доминирующие трактовки травмы, как

правило, тяготеют к натурализму, базирующемуся на субстанционализме, реализме и эссенциализме. Такая социология рассматривает общество в качестве метафизической реальности, господствующей над людьми. Человек оказывается полностью включенным в систему социальных координат, выступает совокупностью общественных отношений, прав и обязанностей, ролей и функций. Он сводится к функциям, ролям, знакам социальности [22, 23, 24].

Натуралистический дискурс культурной травмы неразрывно связан с осмыслением коллективной памяти. Эти понятия были проанализированы Морисом Хальбваксом, который показал, что память — это не только индивидуальный, но и социальный феномен [10]. Представители «просветительской версии» развили этот дискурс, сделав акцент на рациональном переживании травмы. В XX в. этот дискурс плодотворно разрабатывался авторами натуралистического направления, так называемой «популярной теории травмы», согласно которой травмирующее событие — то, что ставит под угрозу удовлетворение потребностей в безопасности и стабильности.

Две версии натуралистического подхода к культурной травме, которые прослеживает Дж. Александер, это — *просветительская и психоаналитическая* [3]. Трактровка травмы с позиции Просвещения предполагает, что травма — это род рациональной реакции на резкую перемену. Объекты или события, которые запускают травму, четко воспринимаются субъектами; их реакции ясны, а последствия этих реакций направлены на решение проблемы и на развитие. Реакции на травмы в попытках изменить те обстоятельства, которые к ним привели. Создаются программы действий, восстанавливается привычное окружение отдельных лиц и сообществ, и постепенно ощущение травмы утихает [25, 26, 27].

Разновидностью натурализма являются *психологические концепции травмы*. По З. Фрейду, подлинным источником травмы

оказывается не само событие, а воспоминание о нем. Травма в психологическом смысле имеет две отличительные черты. Во-первых, это опыт, столь болезненный, что мы не в состоянии его усвоить, воспринять, пережить — и поэтому он вытесняется в бессознательное. Реакция на травматический опыт отсрочена, она запаздывает по сравнению с моментом воздействия. Во-вторых, травма изживает себя впоследствии какими-то действиями или состояниями, которые напрямую никак не связаны с историческим или бытовым контекстом, в котором они развертываются. Это неадекватная, часто бессмысленно-монотонная реакция на изначальный, забытый травматический опыт. Фрейд исследовал индивидуальную психологическую травму, но не коллективную, не социальную [16, 17, 18].

Следует заметить, что именно благодаря подходу с позиции философии Просвещения и психоаналитическому подходу «травма» превратилась из метафоры повседневного языка в концепт, вошедший в научные языки разнообразных дисциплин. Однако обеим этим точкам зрения свойственна «ошибка натурализма», популярного понимания травмы, из которого они выросли.

*Конструктивистские концепции культурной травмы*. В конце XX века в социальной философии произошел антиэссенциалистский поворот. На смену натурализму и эссенциализму пришел умеренный социальный конструктивизм. В основе этого подхода лежит убеждение, что свойства социальных объектов можно представить как изменяемые, конструируемые и переконструируемые человеком и обществом. Подчеркивая, что реальные события имеют большое значение, он выстраивает альтернативу натуралистическому подходу [6]. Мир, в котором мы живем, не есть данность, он — результат человеческой практики, жизненный мир. Практики, которые якобы уходят своими корнями в глубины веков, на самом деле сконструированы. И культурная травма всегда воображаема.

Суть конструктивистских теорий попытался сформулировать Филипп Коркюф. Он полагает, что в центре конструктивистских подходов, которые бросили вызов традиционным взглядам, смещение самого предмета социологии: «это и не общество и не индивиды, представленные как отдельные целостности, но отношения между индивидами (в широком смысле, а не только взаимодействия «лицом-к-лицу»), а также объективированные миры, которые индивиды производят и которые служат им основаниями, являясь конституирующими одновременно и для индивидов, и для социальных явлений [8, с. 22].

Радикальный конструктивизм исходит из того, что реальность представляет собой набор мыслительных конструкций, она в конечном счете есть текст. Усиливая трактовку реальности как системы значений, представители этого течения подчеркивают аспект сконструированности, созданности реальности. Что представляет собой реальное, реальность? Мы видим, что жизнь создается воображением; все реальное, что нас окружает, сначала было в воображении — от пуговицы и домашних тапочек до компьютера и космических ракет. Мир находится в постоянном изменении благодаря человеческому творчеству. Такая позиция абсолютизации аспекта «сделанности» реальности характерна, например, для Х. фон Фёрстера [12].

Для «сильной программы» культурной социологии характерен умеренный конструктивизм (Дж. Александер, П. Штомпка, Р. Айерман). Когда Александер вводит понятие культурной социологии, он сознательно противопоставляет его понятию социологии культуры. Его основная идея состоит в том, что культура пронизывает собой все сферы общества, является его каркасом и опорой. Социология культуры «объясняет» культуру. При этом социальная структура воспринимается как определяющее, базис, а культура — как определяемое, надстройка. Культурная социология, напротив, понимает культуру как важнейший фактор формиро-

вания социальной жизни. Александер и называет это «сильной программой». По его мнению, до этого уже существовали так называемые «слабые культурные программы» (идеи Бирмингемской школы, Мишеля Фуко, Клиффорда Гирца).

Культурная социология ставит перед собой цель исследования культурных структур, под которыми Дж. Александер понимает систему интерсубъективных смыслов [4, с. 44]. Культура играет главную роль при определении параметров социальной жизни; она формирует индивидуальное, групповое или институциональное действие, и воздействует также, как и организационные, политические или экономические структуры. Культура — это сложный текст, и задачей культурной социологии является анализ семиотических кодов в культуре. Посредством семиотических кодов, смыслов организуется знаковое многообразие культуры.

*Динамика и структура травмы.* Как же конструируется культурная травма? По Александеру, события сами по себе не создают коллективную травму. Чтобы сформировалась такая травма, нужно запустить механизм травматизации, репрезентировать травму [3]. Неотъемлемое свойство процесса репрезентации — воображение. Только в репрезентации, основанной на воображении, субъекты испытывают ощущение переживаемого события на собственном опыте. Событие становится травмой, если происходит резкое смещение привычных смыслов, если возникает угроза коллективной идентичности. Именно смыслы обеспечивают чувство шока и страха, а не события сами по себе.

Как полагает П. Штомпка, каждое травмирующее событие имеет признаки: 1) неожиданность и быстрота происходящих изменений; 2) тотальность и кардинальный характер изменений; 3) восприятие произошедшего события как не зависящего от воли и желания самого индивида; 4) негативный характер события. Под такой набор признаков подпадают не только войны, но и политические перевороты,

распады государств, резкие изменения в социальной и экономической жизни. Неспособность человека абстрагироваться от собственного прошлого становится естественной реакцией на трансформацию социальной среды [13, с. 6].

*Репрезентация. Акторы.* Культурная травма нуждается в артикуляции, репрезентации, принятии, признании. Важно создать травматический дискурс, который должен объяснить природу боли, ущерб, который событие причиняет сообществу. Должен быть сформирован образ жертвы, потерпевшего, свидетеля, палача (виновника, того, кто причинил ущерб, и кто несет ответственность за страдания) [1]. Итогом «процесса травмы» является формирование новых культурных норм, ценностей, принципов, установок.

Доказательство Н. Смелзера, что травма создается, конструируется, но не формируется естественным образом, конструктивно. Ничто само по себе, каким бы оно ни было сильным или болезненным, не является травматическим. Интерпретация и признание — это культурные процессы, которые основаны на коммуникации и деятельности коммуникаторов, «переносчиков» (carrier groups). Именно эти группы, акторы трансформируют коллективную травму в культурную форму [15]. Травма нуждается в репрезентации, то есть таком способе рассказа или показа чего-то, что символически оформляет произошедшее событие. Культурное конструирование травмы начинается с заявления о некоем глубочайшем увечье. Это может быть книга, фильм, музыкальное произведение, выставка, спектакль. Через репрезентации можно понять, какой опыт и какие переживания есть в ментальном состоянии человека: что он думает, как мыслит, что переживал тогда и что переживает сейчас. Идентичности коллектива опосредуются коллективными репрезентациями.

Общество может переживать масштабные нарушения и катаклизмы, но эти проблемы, даже очень острые и существенные,

далеко не всегда являются травмирующими. Чтобы возникла травма, социальные кризисы должны стать культурными кризисами. Репрезентация — это процесс использования системы знаков, языка для производства значений и смыслов. Нужно представить социальную боль как основную угрозу утраты своей идентичности. Неспособность осмысления и выражения травмы не позволяет сделать ее культурным событием, механизмом изменения общества и формирования новой идентичности. «Чтобы травма возникла на уровне сообщества, социальные кризисы должны стать культурными кризисами. События — это одно дело, а репрезентация этих событий — совсем другое. Травма не является результатом того, что некая группа людей испытывает боль. Она есть результат острого дискомфорта, проникающего в самую сердцевину ощущения сообществом собственной идентичности. Коллективные акторы «решают» представить социальную боль как основную угрозу их пониманию того, кто они, откуда они и куда хотят идти» [1].

Чтобы разрушить молчание, нужно выстроить дискурс, создать нарративы, определить ценности, найти смыслы. Иначе говоря, травму необходимо репрезентировать. Этим занимается культурная элита, «группы переносчиков», интеллигенция, интеллектуалы — художники, журналисты, писатели, социологи, политологи, историки, аналитики, блогеры, преподаватели, ученые и др. Именно они выступают в качестве творцов нарративов, репрезентантов, выражающих культурную память. Это своеобразный культурный авангард, носители нового сознания, новой культуры, новых смыслов. ««Интеллектуал» в данном случае — социально сконструированная и исторически обусловленная роль... Это понятие, хоть и связано с отдельными людьми, отсылает скорее к тому, что они делают, а не к тому, кем они являются» [1]. Группы-носители, репрезентанты не только выражают, но и формируют культурную память, конструируют ее. Если

у них есть доступ к влиятельным медиаторам, в особенности к СМИ, то их интерпретации будут приняты обществом и в результате будет создана культурная травма. Такие дискурсы, как Холокост, ГУЛАГ, депортации, геноцид, массовые изнасилования, осознание коллективной вины в послевоенной Германии способствуют сплочению сообщества, меняют его идентичность. [4]. Александер убежден, что и дискурс глобализации является своеобразным ответом на травматический опыт холодной войны [14].

То, как человек воспринимает событие, во многом зависит от его мировоззренческих ориентаций, ценностных предпочтений, личной истории. Но для переживания травмы также важны более широкие культурные контексты, то, как она «управляется» институциональными силами, включая государство и СМИ. Для объединения индивидуального и коллективного опыта часто используются художественные, литературные, кинематографические формы, способные формировать ответственное или безответственное отношение к травматическому событию, укреплять память или стремиться к забвению. Долговременная память строится на основе устной передачи, медиатехнологий, институциональных рамок. Средства массовой информации используют письмо, образы, телесные практики, памятные места, монументы, юбилеи, праздники. Существует тесная связь между культурной памятью и искусством.

Конструируя культурные травмы, социальные группы, национальные сообщества и цивилизации не только устанавливают наличие и источник человеческих страданий, но и принимают на себя существенную ответственность за них. Отрицая реальность страданий других, такие группы часто перекладывают ответственность за свои собственные страдания на других. Эрик Сантнер говорит о том, что вообще любые показания и мнемотехники, которые люди используют для того, чтобы свой прошлый болезненный опыт как-то описать, можно разделить на две

большие части — работа скорби и нарративный фетишизм. Работа скорби в его понимании позволяет сформировать культурную память, трансформировать коллективную травму в культурную травму. Именно работа скорби ведет жесткую борьбу против нарративного фетишизма, негативной идентичности, переводит работу с травмой на конструктивные рельсы.

Нарративный фетишизм — это ситуация создания текстов, которые помогают нам «стереть» прошлое, предать забвению либо исказить его до неузнаваемости. Репрезентация с позиции нарративного фетишизма — то, что может отвлечь от проблемы. Это и игнорирование травмы, и прагматическое деловое отношение, сосредоточенность на повседневных занятиях, сознательное подавление беспокойства, вера, что все само образуется, социальный пессимизм, цинизм и пр. Стремление истерически заболтать травмирующие события, игнорировать их, исказить, фальсифицировать в угоду каким-либо мелочным целям приводит к стиранию возможности рационализации того, что произошло, к забвению. Иногда целые периоды истории, участниками которых были многие люди, вытесняются, как бы перестают существовать. Люди отказываются от переживания боли, пытаются отстраниться от того, что приносит страдание. Но бывают случаи сознательного замалчивания важных событий, предпринимаемые властью в определенных политических целях. Иногда, стремясь освободиться от травмы, люди пытаются трансформировать боль в предмет гордости, восхваления, восторга. В этом случае социальные группы или общество в целом оказываются не в состоянии справиться со своим прошлым. Возникает «негативная идентичность», раскол, хаотизация и дивергенция социума. Иначе говоря, есть технологии, которые позволяют вообще убрать травму из сознания, но при этом игнорируется и тот позитивный, горестный опыт, который в травме заложен. По определению

Э. Сантнера, «нарративный фетишизм» — «конструирование и использование нарратива, сознательная или бессознательная цель которого состоит в том, чтобы стереть следы той травмы или утраты, которая, собственно, и дала жизнь этому нарративу. <...> Нарративный фетишизм освобождает человека от необходимости переосмыслить свою идентичность в посттравматических условиях» [9]. В этом смысле нарративный фетишизм — технология, которая моделирует ситуацию коллективного беспомощства, забвения, неизбежно связанного с повторением или возвращением травмы.

Культурная травма — это опыт переживания ужаса, трагедии, насилия, смерти, его осмысление и проработка сознанием; она выстраивает священный, сакральный канон культурной памяти, обязательно включающий в себя смысловые и ценностные элементы героического и трагического прошлого, значимые для культурной идентичности. В таком виде память можно передать следующим поколениям или другим социальным общностям. Представители «сильной программы» в культурной социологии делают акцент на том, что травма может быть свойственна не только очевидцу, но и представителям других поколений, поэтому в центре их внимания находятся механизмы межпоколенческой коммуникации. Процесс травмирования включает в себя и тех потомков, которые приходят на смену жертвам, выжившим, виновным в травматических событиях.

Память передается от одного поколения к другому, возникает так называемая «постпамять» (М. Хирш). Как помнить о том, что помнили наши предки? Как мы связаны с прошлыми событиями, за которые не имеем прямой ответственности, но можем быть в них вовлеченными? Как достичь позиции активного свидетельства, помогающего облегчить страдания других, формирования ответственности за то, что происходило в истории коллектива, этноса, нации, страны?

Воспоминания о травмирующих событиях живут в последующих поколениях. Однако коммуникативная память охватывает не более трех поколений (Ян и Алейда Ассман). Как сформировать культурную память? Коммеморация — это способы закрепления, хранения, трансляции памяти о прошлом. Нужно опираться на архивы, музеи, мемориалы, школьную программу, публичные и частные мемориальные ритуалы. Участие в юбилейных торжествах, праздниках, мемориальной службе по погибшим и пр. позволяет сохранять память и изменять ее. Однако даже при такой опоре во всем этом таится опасность превратить реальную историю в миф, в героизацию прошлого. Чтобы этого не произошло, нужно сформировать «комплекс вины» (Т. Адорно). Главное — не абсолютизировать это желание каяться, раскаиваться, испытывать вину, не приносить извинения за «преступления Рюрика, Игоря и Ольги». Иначе это может доходить до абсурда.

Память и забвение тесно взаимосвязаны. При воссоздании забытого прошлого мы часто довольствуемся фрагментами, мифологическими представлениями, чувственными образами, в результате чего воссоздается искаженная картина реальности. Существующая гегемония институциональной культурной памяти может подрываться контрпамятью (М. Фуко). Контрпамять появляется в качестве ответной реакции на искажения, фальсификации, ложь о тех или иных травматических событиях; она обозначает память, отрицающую официальную трактовку прошлого. «Альтернативную повествовательную модель, прямо противоречащую общей повествовательной конструкции и существующую вопреки подавляющему превосходству последней, — пишет Зерубавель, — мы определили как «контрпамять» [7]. «Контрпамять» — память оппозиционная, враждебная господствующей коллективной памяти, она обладает огромным подрывным потенциалом. Борьба официальной памяти и «контрпамяти»

часто приобретает весьма острые, ожесточенные формы. В результате «контрпамять» либо разрушается официальными структурами, либо становится популярной и начинает доминировать в коллективном сознании, превращаясь в официальную культурную память.

Культурная социология обращает пристальное внимание и на так называемые мнемонические техники, на то, как индивиды обретают и закрепляют в себе навыки социальной памяти. Этому процессу способствуют «мнемонические группы»: семья, профессиональные и иные корпоративные сообщества, этнос, государство. Общество в целом также может рассматриваться как большая «мнемоническая группа». Ее влияние на организацию содержания, к примеру, исторической памяти (через учебники истории, публичные ритуалы, музеи, памятники, праздники и пр.), трудно переоценить. Индивид не является пассивным получателем того, что «спускается сверху». Вокруг разных интерпретаций событий разгораются настоящие битвы. Культурная травма — предмет ожесточенных споров и общественных дискуссий, поскольку связана с коллективной идентичностью и моральной ответственностью. Политика памяти — необходимый инструмент сохранения национально-культурной целостности. В целом наблюдается большое различие между «мнемонической политикой» государства, стремящегося определять общественные нарративы, и позицией гражданского общества, различных социальных групп, неформальных общественных организаций. То, как мы помним о прошлых событиях, оказывает огромное влияние на то, что мы делаем и как будем жить [28, 29].

В современную эпоху появилось несколько существенных проблем, связанных с передачей памяти о прошлом.

1. Одна из главных проблем современного мира — проблема дивергенции, разрушения тех, общностей, которые на протяже-

нии веков демонстрировали свою устойчивость и стабильность. Рушатся нации, становятся слабыми государства, уходят в небытие религиозные общности, этнические связи, языковые сообщества. Нет уже прежних классовых связей, клановые, корпоративные связи становятся анахронизмом. Глобализированный социум характеризуется, с одной стороны, унификацией, с другой — разнообразием. Исчезли метанарративы, актуальны только микронарративы. В этой культурной атмосфере найти и сделать ведущими какие-то более-менее значимые смыслы, смыслы, которые смогли бы стать объединяющим началом для больших масс людей, чрезвычайно сложно. Что может травмировать тех, кто живет в XXI веке? Какие страницы трагической истории могут повлиять на коллективное сознание? Да и существует ли сейчас коллективное сознание, подобное сознанию второй половины XX века?

2. Чтобы память работала, нужно чувствовать связь нынешней социальной общности с теми, кто жил в прошлом. Но что связывает современников с теми, кто жил в прошлом? Часто такой связи вообще не наблюдается. Может ли современный парижанин, выходец из Африки, чувствовать обиду за своих далеких предков, которые подвергались насилию и угнетению в XIX веке? Может ли современный россиянин обижаться на дворян, которые эксплуатировали его предков, превратив их в крепостных? Может ли молодой человек чувствовать ответственность за своего прадеда, который вынужден был убивать людей во время первой мировой, гражданской, второй мировой войн? Многие пострадали от большевиков в XX веке. Но эта непреходящая боль присуща тем поколениям, которые уже уходят с жизненной сцены. Еще 10-20 лет и носителей этой памяти физически не останется. «Комплекс жертвы» останется невостребованным.

3. Связь между поколениями в последние десятилетия становится все более эфемерной. Как заметил еще В. Шекспир,



«порвалась дней связующая нить». Мы чувствуем, что в современную эпоху распалась связь с прошлым, люди все меньше интересуются тем, что «было на самом деле». В эпоху постмодерна люди стремятся жить «здесь и сейчас». Их почти не интересует прошлое, поскольку оно не может дать ответы на насущные вопросы сего дня. История, как правило, представлена в виде мифов, сказок, идеологических нарративов, воспевающих славных предков и героев-богатырей. Трагические, постыдные, преступные страницы истории надежно спрятаны и даже архивы нередко бывают засекречены. Чтобы пробудить память, нужно затратить невероятные усилия. Тем более трудно сформировать чувство исторической ответственности или обиды, стыда за деяния, которые люди лично не совершали.

4. Сегодня требует решения ряд вопросов: Способны ли традиционные мемориальные механизмы обеспечивать «памятование»? Какова роль музеев, мемориальных комплексов, памятников, праздников, государственных и национальных символов в этом процессе? Отвечают ли запросам современного общества военные парады, демонстрирующие чудо-технику, нашу мощь и величие, и нескончаемая тенденция переименований улиц, проспектов, мостов, городов, сноса и строительства новых монументов?

Итак, под культурной травмой можно понимать:

- однократное событие, которое изменило жизнь сообщества;
- процесс, который начал разворачиваться после катастрофического события;
- ситуацию утраты, когда люди понимают, что они чего-то лишились, и пытаются восстановить эту утрату;
- сюжет, когда мы понимаем, что что-то произошло, и пытаемся об этом рассказывать с помощью образов, создавая нарратив, осуществляя «проработку прошлого» (Т. Адорно);

– консолидирующее событие — то, что формирует и усложняет нас, позволяет нам становиться иными, поскольку дает нам возможность ощутить, почувствовать, осознать то, что раньше было от нас скрыто. Это та символическая конструкция, которая формирует нас как культурных, духовных существ.

Культурная травма дает нам доступ к реальности, о которой мы не имели никакого представления. Она формирует новый канон, часто включающий в себя элементы мифологизированной картины прошлого: героизации, сакрализации, поклонения, любви. Онтологическое значение травмы — переживания потрясения, ужаса, страха, утраты — заключается в преобразовании опыта, разрушении нашей обычной жизни.

#### *Литература*

1. *Айерман Р.* Культурная травма и коллективная память // Новое литературное обозрение. 2016. № 5(141). С. 40—67.
2. *Александр Дж.* Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 17—37.
3. *Александр Дж.* Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5—40.
4. *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни. Культурсоциология // Социологические исследования. 2014. С. 153—156.
5. *Ассман А.* Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 323 с.
6. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. 322 с.
7. *Зерубавель Я.* Динамика коллективной памяти // Ab Imperio. 2004. №3. С. 71—90.
8. *Коркюф Ф.* Новые социологии / Пер. с фр. Е. Д. Вознесенской, М. В. Федоровой; науч. ред. Н.А. Шматко. М: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 2002. 172 с.

9. **Сантнер Э.** История по ту сторону принципа наслаждения: Размышления о репрезентации травмы [Электронный ресурс] // Гефтер: электр. журнал. URL: <http://gefter.ru/archive/12124> (дата обращения 09.06.2021).
10. **Хальбвакс М.** Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
11. **Хирш М.** Память и контрпамять будущего [Электронный ресурс] // Уроки истории XX век: электрон. журнал. URL: <https://urokiistorii.ru/article/53875> (дата обращения 09.06.2021).
12. **Цоколов С.** Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Мюнхен: Phren, 2000. 333 с. [Гл. 3: Эпистемология замкнутости Хайнца фон Фёрстера].
13. **Штомпка П.** Социальное изменение как травма. Статья первая // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6—16; URL: <https://www.isras.ru/files/File/Socis/01-2001/Shtompka.pdf> (дата обращения 09.06.2021).
14. **Alexander J.** Trauma: A Social Theory. Cambridge: Polity Press, 2012. 180 pp.
15. **Smelser N.** Psychological Trauma and Cultural Trauma // Cultural Trauma and Collective Identity by Jeffrey Alexander. 2004. Ch.2.
16. **Майкова Э.Ю., Бондарева Я.В.** Будущее автономии личности как риск: способы самозащиты // Власть. 2015. № 8. С. 22—26.
17. **Абросимова Т. Я., Бондарева Я. В.** Постнеклассическая парадигма и духовно-нравственные основания модернизации образования в России // Современное дополнительное профессиональное педагогическое образование. 2015. Т. 1. № 4(4). С. 16—26.
18. **Бондарева Я. В.** Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX - первой половины XX веков (статья вторая) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 23—27.
19. **Бондарева Я. В.** Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 5—10.
20. **Бондарева Я. В.** Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2011. № 3. С. 16—21.
21. **Бондарева Я. В.** Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 47—53.
22. **Бондарева Я. В., Устинов О. А.** Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX — начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 4. С. 159—171.
23. **Бондарева Я. В., Фурсова В. Э.** Идея синергии как основа антропологии целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 63—69.
24. **Бондарева Я. В.** Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 1. С. 75—82.
25. **Бондарева Я. В.** Мировоззренческие основы научного познания // Молодой исследователь: вызовы, поиски и перспективы развития российского образования: сб. материалов XX Международной научно-практической конференции аспирантов и молодых исследователей. 2017. С. 22—28.
26. **Ракитянский Н. М., Колесниченко Ю. В.** Потенциал русской философско-психологической школы и методология портретирования личности политика // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2014. № 6. С. 7—30.
27. **Колесниченко Ю. В.** Опыт евразийства: тема личности в отечественной философии //

Вестник Московского университета. Серия 12: Социально-политические исследования. 1994. № 1. С. 71—78.

28. Горбунов А. С. Проблема суверенитета личности в обществе массовой коммуникации // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 1. С. 40—46.

29. Горбунов А. С. Деформация личностного бытия в информационном массовом обществе // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 1. С. 28—36.

Поступила 28.05.2021

**Костров Геннадий Леонидович** — аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета (Россия, 127224, Московская область, г. Мытищи), *shmc26@gmail.com*.

### References

1. Ajerman R. Kul'turnaja travma i kollektivnaja pamjat' // *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2016. № 5(141). S. 40—67.
2. Aleksander Dzh. Analiticheskie debaty: Poni-manie otnositel'noj avtonomii kul'tury // *Sociologicheskoe obozrenie*. 2007. T. 6. № 1. S. 17—37.
3. Aleksander Dzh. Kul'turnaja travma i kollektivnaja identichnost' // *Sociologicheskij zhurnal*. 2012. № 3. S. 5—40.
4. Aleksander Dzh. Smysly social'noj zhizni. Kul'tursociologija // *Sociologicheskije issledovanija*. 2014. S. 153—156.
5. Assman A. Dlinnaja ten' proshlogo. Memorial'naja kul'tura i istoricheskaja politika. M.: *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2014. 323 s.
6. Berger P., Lukman T. Social'noe konstruirovanie real'nosti: Traktat po sociologii znaniya. M.: *Academia-Centr; Medium*, 1995. 322 s.
7. Zerubavel' Ja. Dinamika kollektivnoj pamjati // *Ab Imperio*. 2004. №3. S. 71—90. [THE DYNAMICS OF COLLECTIVE REMEMBERING]
8. Korkjuf F. *Novye sociologii* / Per. s fr. E. D. Voznesenskoy, M. V. Fedorovoj; nauch. red. N.A. Shmatko. M.: *Institut jeksperimental'noj sociologii*. SPb.: *Aletejja*, 2002. 172 s.
9. Santner Je. Istorija po tu storonu principa nas-lazhdenija: Razmyshlenija o reprezentacii travmy [Jelektronnyj resurs] // *Geftor: jelektr. zhurnal*. URL: <http://gefter.ru/archive/12124> (data obrashhenija 09.06.2021).
10. Hal'bvaks M. *Social'nye ramki pamjati*. M.: *Novoe izdatel'stvo*, 2007. 348 s.
11. Hirsh M. Pamjat' i kontrpamjat' budushhego [Jelektronnyj resurs] // *Uroki istorii XX vek: jelektron. zhurnal*. URL: <https://urokiistorii.ru/article/53875> (data obrashhenija 09.06.2021).
12. Cokolov S. *Diskurs radikal'nogo konstruktivizma. Tradicii skepticizma v sovremennoj filosofii i teorii poznaniya*. Mjunhen: *Phren*, 2000. 333 s. [Gl. 3: Jepistemologija zamknutosti Hajnca fon Fjorstera].
13. Shtompka P. Social'noe izmenenie kak travma. Stat'ja pervaja // *Sociologicheskije issledovanija*. 2001. № 1. S. 6—16; URL: <https://www.isras.ru/files/File/Socis/01-2001/Shtompka.pdf> (data obrashhenija 09.06.2021).
14. Alexander J. *Trauma: A Social Theory*. Cambridge: *Polity Press*, 2012. 180 pp.
15. Smelser N. *Psychological Trauma and Cultural Trauma* // *Cultural Trauma and Collective Identity* by Jeffrey Alexander. 2004. Ch.2.
16. Majkova Je.Ju., Bondareva Ja.V. *Budushhee avtonomii lichnosti kak risk: sposoby samozashhity* // *Vlast'*. 2015. № 8. S. 22—26.
17. Abrosimova T. Ja., Bondareva Ja. V. *Postneklassicheskaja paradigma i duhovno-nravstvennye osnovanija modernizacii obrazovanija v Rossii* // *Sovremennoe dopolnitel'noe professional'noe pedagogicheskoe obrazovanie*. 2015. T. 1. № 4(4). S. 16—26.
18. Bondareva Ja. V. *Edinstvo very i znaniya kak bazovyj gnoseologicheskij princip russkoj religioznoj filosofii sere diny XIX - pervoj poloviny XX vekov (stat'ja vtora ja)* // *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta*. Serija: *Filosofskie nauki*. 2010. № 1. S. 23—27.
19. Bondareva Ja. V. *Razvitie principa sinergii v uchenijah o preobrazovanii chelovecheskogo bytija (k voprosu o metodologicheskikh osnovanijah russkoj religioznoj filosofii)* // *Vestnik Moskovskogo gosudarst-*

venного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 5—10.

20. Bondareva Ja. V. Metodologičeskie tradicii vseedinstva i pravoslavnogo jenergetizma v poiskah ontologičeskoj celostnosti (k voprosu o metodologičeskix osnovanijax russkoj religioznoj filosofii) // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filozofskie nauki. 2011. № 3. S. 16—21.

21. Bondareva Ja. V. Otechestvennaja religiozno-filozofskaja antropologija: antinomija svobody i determinizma // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filozofskie nauki. 2014. № 1. S. 47—53.

22. Bondareva Ja. V., Ustinov O. A. Religiozno-filozofskaja antropologičeskaja paradigma v russkoj filosofii XIX — nachala XX veka: istoriko-filozofskij analiz // Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Filozofija. 2017. № 4. S. 159—171.

23. Bondareva Ja. V., Fursova V. Je. Ideja sinergii kak osnova antropologii celostnosti // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filozofskie nauki. 2015. № 2. S. 63—69.

24. Bondareva Ja. V. Antropologičeskie osnovy russkoj religioznoj filosofii // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filozofskie nauki. 2017. № 1. S. 75—82.

25. Bondareva Ja. V. Mirovozzrenčeskie osnovy nauchnogo poznanija // Molodoj issledovatel': vyzovy, poiski i perspektivy razvitija rossijskogo obrazovanija: sb. materialov XX Mezhdunarodnoj nauchno-praktičeskoj konferencii aspirantov i molodyh issledovatelej. 2017. S. 22—28.

26. Rakitjanskij N. M., Kolesnichenko Ju. V. Potencial russkoj filozofsko-psihologičeskoj shkoly i metodologija portretirovanija ličnosti politika // Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 12: Političeskie nauki. 2014. № 6. S. 7—30.

27. Kolesnichenko Ju. V. Opyt evrazijstva: tema ličnosti v otechestvennoj filosofii // Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 12: Social'no-političeskie issledovanija. 1994. № 1. S. 71—78.

28. Gorbunov A. S. Problema suvereniteta ličnosti v obshhestve massovoj kommunikacii // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filozofskie nauki. 2015. № 1. S. 40—46.

29. Gorbunov A. S. Deformacija ličnostnogo bytija v informacionnom massovom obshhestve // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Serija: Filozofskie nauki. 2017. № 1. S. 28—36. Submitted 28.05.2021

Submitted 28.05.2021

**Kostrov Gennady Leonidovich** — postgraduate student, Department of philosophy, Moscow Region State University, (Russia, 127224, Moscow region, Mytischy), shmc26@gmail.com