

Научная статья

УДК 165

doi: 10.17223/1998863X/67/8

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПАМЯТИ: СИМПТОМ ЧЕГО?

Василий Николаевич Сыров¹, Елена Васильевна Агафонова²

^{1,2} *Томский государственный университет, Томск, Россия*

¹ *narrat59@gmail.com*

² *agaton1810@gmail.com*

Аннотация. Предпринят анализ понятийного аппарата, разработанного в области исследований памяти. Речь идет о понятиях «постпамяти», «протезной памяти», «культурной памяти», «транскультурной памяти». Утверждается, что их использование следует трактовать как симптом актуализации другой темы, а именно темы восприятия и отношения к прошлому в массовом (общественном) сознании в целом. За этим вопросом скрывается более глубокая и болезненная проблема: в чем видит ценность прошлого современное общественное сознание и насколько перспективно для современной культуры такое видение?

Ключевые слова: постпамять, протезная память, культурная память, транскультурная память, память и история

Для цитирования: Сыров В.Н., Агафонова Е.В. Новые тенденции в исследованиях памяти: симптом чего? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 67. С. 80–95. doi: 10.17223/1998863X/67/8

Original article

NEW TRENDS IN MEMORY STUDIES: A SYMPTOM OF WHAT?

Vasily N. Syrov¹, Elena V. Agafonova²

^{1,2} *Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation*

¹ *narrat59@gmail.com*

² *agaton1810@gmail.com*

Abstract. The article analyzes the conceptual apparatus developed in the field of memory studies: the concepts “post-memory”, “prosthetic memory”, “cultural memory”, “transcultural memory”. In particular, post-memory refers to memories of events experienced and transmitted by parents to their children, who were not participants in these events, but experience them with the same force. Prosthetic memory is understood as the memory of events which individuals have not personally encountered and which are not related to the events of the national history of their country, which they received through the mass media, but to which they have a certain emotional attitude (namely, a sense of “empathy”). Modern research literature also discusses the question of the so-called “transcultural turn”, which is linked with the study of the ways in which various media forms of memory transmission and forms of memory in general can circulate between the borders of nation-states and beyond them and which is reflected in the concept of “transcultural memory”. We propose and argue the thesis that the creation and use of such concepts as “post-memory”, “prosthetic memory”, “transcultural memory”, etc. should be interpreted as a symptom of the actualization of the theme of perception and attitude to the past in the mass

(public) consciousness in general. We also argue that behind this topic lies a deeper and more painful problem: what does the modern mass consciousness see as the value of the past and how productive is such a vision for modern culture? We argue that the division into communicative and cultural memory, introduced by Jan Assmann, should be considered a turning point in memory studies. Assmann notes that cultural memory is institutional in nature, embodied in symbolic forms (monuments, museums, libraries, archives and other mnemonic institutions), and extending to objects that are temporally removed from the present. Based on the analysis of the idea of cultural memory, we show that the concepts of post-memory, prosthetic, transcultural and transnational memory are introduced and used not so much to expand the concept of memory beyond the traditionally established ideas about it, but rather to expand collective ideas about the past as a whole. We argue that they create the removal of ideas about the past beyond the limits of their own national histories and the formation of a special attitude towards such a past through empathy, moral assessment, compassion, in particular, by including the tragic experience of other cultures in their own. As a result, in discussions about memory, we are increasingly speaking not so much about its role, as we usually imagine it, but about effective tools for influencing the formation of our ideas about the social world as a whole and the past as an immanent part of this world.

Keywords: post-memory, prosthetic memory, cultural memory, transcultural memory, memory and history

For citation: Syrov, V.N. & Agafonova, E.V. (2022) New trends in memory studies: a symptom of what? *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 67. pp. 80–95. (In Russian). doi: 10.17223/1998863X/67/8

Еще в 1992 г. американской исследовательницей Марианной Хирш было введено понятие «постпамять», направленное на описание отношения детей к травматическому опыту их родителей, переживших холокост. Оно было передано им в детстве через рассказы, образы и общее отношение, причем настолько мощно, что создавалось впечатление, будто они сами по себе составляют воспоминания [1. Р. 106–107]. Еще одна американская исследовательница Элисон Ландсберг позднее вводит понятие «протезная память». «Протезная память», как отмечает автор, носит личностный характер в том смысле, что принадлежит определенным индивидам и стала частью их личного опыта, но сформирована не на основании их непосредственного соприкосновения с теми или иными событиями прошлого, а извлечена из медийных репрезентаций (фильмов, посещений музеев, передач по телевидению и т.д.) [2. Р. 148–149]. Иначе говоря, это память о событиях, с которыми индивид лично не сталкивался и которые не имеют отношения к событиям национальной истории страны его принадлежности, но к которым он испытывает определенное эмоциональное отношение (а именно чувство «эмпатии»).

Оппоненты возражали, что межпоколенческая память существенно отличается от памяти свидетелей события, поскольку ее источником является не само событие, а рассказы о нем [3. Р. 9–10]. Как признавала сама Хирш, «Постпамять не идентична с самой памятью: это действительно „пост“, но в то же время она сходна с памятью в ее аффективной силе» [1. Р. 109]. Эту аффективную силу Хирш объединяет именно со связью межпоколенческой непосредственных свидетелей или жертв данных событий с их потомками, подкрепляемой такими материальными свидетельствами, как фотографии, обеспечивающими «живую» связь. Но, как представляется, возражение оппонентов остается в силе. Дело, конечно, не в том, чтобы ставить под сомнение ценность данного опыта, да и значение памяти (как и ее исследований) в це-

лом. Проблема может быть поставлена шире. Недаром в современной научной литературе ставится вопрос о так называемом транскультурном повороте, который связывается с исследованием способов, с помощью которых различные медийные форматы трансляции памяти и формы памяти в целом могут циркулировать между границами национальных государств и за их пределами [3. Р. 5].

Как представляется, в использовании всех вышеописанных понятий речь идет не столько о подвижности, а не статичности памяти и ее опосредованности медийными форматами, сколько о статусе передаваемой информации. Иначе говоря, проблема заключается в следующем: о памяти ли идет речь? Не скрывается ли за тезисами о «постпамяти», «протезной памяти», «межпоколенческой памяти», «глобальной памяти», «транскультурной памяти» и других подобных памятях совсем другая тема, а именно тема отношения к прошлому в общественном сознании в целом. Поэтому наш тезис заключается в утверждении, что вопрос о новых аспектах памяти скорее следует воспринимать как симптом актуализации совсем другой темы, а именно темы восприятия и отношения к прошлому в массовом (общественном) сознании в целом. А за этим вопросом, как кажется, скрывается более глубокая и болезненная проблема, а именно: в чем видит ценность прошлого современное массовое сознание и насколько перспективно для современной культуры такое видение.

Если судить по высказываниям специалистов в области изучения памяти, то можно отметить, что, как правило, они связывают ее с памятью о событиях недавнего прошлого, где еще остались непосредственные участники и очевидцы [4. Р. 227]. Это события второй половины XX в. Как справедливо отмечает Джеффри Олик, «можно привести убедительные аргументы в пользу того, что коллективная память играет важную роль в политике и общественной жизни. Подобные заявления стали общим местом в научных и политических рассуждениях: фотографии вьетнамской войны ограничивают общественную поддержку военных действий Америки, память о периоде нацизма ограничивает германскую внешнюю и внутреннюю политику, воспоминания о диктатуре формируют деятельность переходных и постпереходных режимов Восточной Европы и Латинской Америки, Уотергейт постоянно упоминается в ходе всех политических скандалов в Вашингтоне» [5. С. 22]. Можно назвать их своеобразным живым опытом, который может существовать в форме как индивидуальной, так и коллективной памяти. Тот же Олик, как и многие другие авторы, уделяет отдельное внимание проведению различий между индивидуальной и коллективной памятью [5. С. 28–43]. Критику методологического индивидуализма, сводящего те или иные социальные объекты к сумме индивидуальных объектов, состояний, действий и памятей, в данном контексте трактуемых как *collected memory*, можно считать оправданной и справедливой. Но, как представляется, даже выявление особенностей коллективной памяти не отменяет сохранения и использования той трактовки памяти, что связывает ее с той или иной степенью непосредственного соприкосновения с событиями.

Понятно, что употребление понятия «непосредственность» не означает некоторого первоначального, правильного, не зараженного, так сказать, «внешними» факторами понимания происходящего. Любое восприятие уже

опосредовано (как правило, имплицитно) определенными культурными формами. Когда мы характеризуем некоторую ситуацию, с которой столкнулись, фразой: «Да это комедия какая-то!», то уже упаковываем ее в формат, не нами придуманный, но делающий ситуацию понятной и доступной для коммуникации и согласования с ощущениями других очевидцев. Наше воспоминание со временем может измениться (под воздействием СМИ, к примеру). Его, кстати, могут переформатировать интерпретации, предложенными теми, кто не был непосредственным участником события (исследовательским сообществом, к примеру), но с сохранением ощущения, что все именно так и виделось. Возможно, что обусловленность любого такого «непосредственного» восприятия теми или иными культурными формами является одним из основных аспектов работы коллективной памяти, что делает правомерным использование метафоры двух сторон одной монеты для описания соотношения индивидуальной и коллективной памяти [5. С. 36]. Но тем не менее представляется правомерным использовать понятие памяти в некотором прямом смысле этого словами, именно для характеристики такого «непосредственного» взаимодействия с событиями и ситуациями. Это и именно это помнится.

Представляется, что понятие «память» может быть использовано и используется еще в одном аспекте, а именно для характеристики способа передачи информации (используем пока такой термин, подразумевая, конечно, что память включает в себя не только знание, но и оценку и эмоциональное отношение к запомнившемуся). Резонно полагать, особенно для современной культуры, что в общественном сознании представления о прошлом, даже недавнем, формируются посредством продукции, полученной через систему высшего и среднего образования и произведенной профессиональным сообществом. Понятно, что благодаря развитию СМИ и социальных сетей появляются и будут появляться альтернативные источники информации (речь идет о событиях прошлого), но и они создаются скорее на основе версий, предложенных профессиональным сообществом и растиражированных в тех же массмедиа. Резонно, однако, также полагать, что даже в современных обществах сохраняется и будет сохраняться, а благодаря тем же массмедиа тиражироваться, информация, передаваемая из поколения в поколения устно, как говорится, по традиции, и подкрепляемая теми или иными материальными предметами (к примеру, фотографиями из семейных архивов). Можно даже предположить, что ее сохранение будет усиливаться степенью расхождения с официальными нарративами (если, конечно, позволят обстоятельства).

Тем не менее признание такого способа формирования представлений о прошлом позволяет использовать и сохранить проведение различий между знанием и памятью по источнику получения этих представлений. Здесь можно согласиться с тезисами Дарьи Хлевнюк, что «историческое знание – это факты, полученные в результате научного исследования, обычно профессиональными историками. Коллективная память – это набор нарративов, многие из которых мифологичны; практик коммеморации и материальных и нематериальных объектов, связанных с этими нарративами. Коллективная память производится акторами памяти, которые могут быть профессиональными историками, а могут не быть, могут иметь историческое образование, а могут не иметь. Так как это не знание, которое получается в результате научного

исследования, конкретные навыки и образование акторов памяти второстепенны» [6. С. 73].

Опять же, стоит специально отметить, что уже такой подход к месту и роли памяти существенно расширяет ее трактовку или дает основания для такого расширения. Во-первых, он позволяет включить в сферу памятования события удаленного прошлого, от которых уже не осталось никаких свидетелей, хотя можно допустить, что сведения и о них продолжают передаваться, так сказать, из уст в уста. Во-вторых, он позволяет интегрировать в область коллективной памяти представления, заимствованные из самых разных источников (работ профессиональных историков, продукции массмедиа и т.д.), но происхождение которых забылось и которые функционируют теперь по «законам» коллективной памяти. Ну и, в-третьих, в сферу памяти тогда могут быть включены представления, которых вообще не было в опыте данной культуры, если мы за точку отсчета во всех вышеописанных рассуждениях возьмем события национальной истории.

Если двигаться, конечно, схематично, далее в этом направлении, то резонно предположить, что наиболее уместным кандидатом на эту роль следует считать понятие «культурной памяти». Некоторые авторы употребляют понятия «культурной памяти» и «коллективной памяти» как синонимы [7. Р. 1]. Энн Ригни полагает, что «подобно двум сторонам одного и того же листа бумаги, «коллективный» и «культурный» подходы к памяти следует рассматривать как дополняющие, а не как взаимоисключающие друг друга парадигмы» [8]. Видимо, можно говорить даже о наличии так называемого культурного поворота в сфере исследований памяти [9. Р. 461]. Как отмечает Марек Тамм: «Культурный подход к изучению памяти исходит из простой предпосылки: воспоминания о прошлом не создаются социальными группами случайно, а являются следствием культурного опосредования, прежде всего, посредством текстуализации и визуализации. Хотя коллективная память циркулирует и в устной форме, ее характер, в конечном счете, формируется всевозможными культурно опосредованными каналами, такими как тексты, изображения, объекты, строения, ритуалы и тому подобное» [9. Р. 461]. Астрид Эрлл подчеркивает, что «культурная» (или, если угодно, «коллективная», «социальная») память, безусловно, является многогранным понятием или термином, часто используемым двусмысленным и расплывчатым образом. СМИ, практики и структуры столь разнообразны, как мифы, памятники, историография, ритуал, разговоры, конфигурации культурных знаний, и нейронные сети к настоящему времени подпадают под этот широкий зонтичный термин [7. Р. 1]. Исследовательница не случайно характеризует «культурную память» как зонтичный термин, который включает в себя «социальную память» (отправная точка исследований памяти в социальных науках), «материальную или медиальную память» (предмет интереса в исследованиях литературы и медиа) и «ментальную или когнитивную память» (поле исследований в области психологии и неврологии) [7. Р. 4]. Ригни указывает, что «культурную память можно охарактеризовать как „работающую память“, которая непрерывно реализуется отдельными лицами и группами по мере их воспоминаний о прошлом, выборочно осуществляемых различными СМИ, становится вовлеченной в различные формы мемориальной деятельности: от рассказывания и чтения до участия в мемориальных церемониях или паломничеств» [10.

Р. 17]. Ну и наконец, как отмечает Ян Ассман в своей программной статье, которая, по сути, стала основой для всех вышеописанных нами тезисов: «Культурная память имеет фиксированную точку; ее горизонт не меняется с течением времени. Эти фиксированные точки представляют собой судьбоносные события прошлого, память о которых поддерживается культурными формами (тексты, ритуалы, памятники) и институционально закрепленной коммуникацией (декламации, практики, церемонии)» [11. Р. 129].

Принципиальный момент в характеристике такой культурной памяти заключается, как нам представляется, в подчеркивании опосредованного характера памяти. Этот аспект прямо подчеркивается Ригни: «В той мере, в какой культурная память является продуктом репрезентаций, а не непосредственного опыта, она по определению становится предметом опосредованных воспоминаний» [10. Р. 15]. Такая опосредованность предполагает, прежде всего, то или иное материальное выражение или воплощение памятных событий, от которых остались свидетели, а во-вторых, обращенность самим способом памятования к потенциально любому адресату, в том числе и к тем, кто не был затронут (прямо или косвенно) этими памятными (в смысле материально запечатленными) событиями. Также правомерно утверждать, что в такую трактовку культурной памяти легко войдут материально воплощенные свидетельства (памятники, архитектура и т.д.) о событиях удаленного прошлого, от которых уже не осталось свидетелей.

Такая трактовка культурной памяти позволяет понять, почему такую популярность приобрели идеи Алейды Ассман и Яна Ассмана о структуре памяти. Как известно, Алейда Ассман начинает с проведения параллелей между индивидуальной и культурной памятью. Они сходны в способности как запоминать, так и забывать [12. Р. 97–98]. Они столь же сходны в формах как забывания, так и запоминания [12. Р. 97]. Соответственно то, что становится предметом постоянного и непрерывного запоминания и воспоминания или так называемой работающей памяти, обозначается автором понятием «канон», а предметом забывания – «архив» [12. Р. 98]. В предложенной Ассман трактовке культурной памяти любопытно обратить внимание на некоторые ее содержательные интерпретации. Так, Ассман подчеркивает, что «археология является институтом культурной памяти, который извлекает потерянные предметы и утраченную информацию из далекого прошлого, проделывая важный обратный путь от культурного забвения к культурной памяти» [12. Р. 98]. Мысль означает, что продукты археологической деятельности также включатся в сферу культурной памяти. Когда Ассман характеризует три такие ключевые сферы активной культурной памяти, как религию, искусство и историю, то фактически указывает на роль истории как третьей такой области [12. Р. 100]. Под такой историей понимается продукция профессионального сообщества и, как правило, события национальной истории. «Приобщиться к национальной памяти» – значит знать ключевые события истории нации, принимать ее символы, привязаться к ее праздничным датам [12. Р. 101].

По сути, использование Ассман понятия культурной памяти в данном контексте приобретает весьма метафорический характер. Такое употребление становится весьма похожим на известный тезис об истории как памяти человечества, хотя, стоит заметить, что история как вид исследования, помимо

прочего, сообщает о таких вещах, которые в принципе ни в какой памяти не могли быть запечатлены. Речь идет, в частности, об описаниях структур и процессов. В конечном счете вышеописанная трактовка культурной памяти оказывается весьма далекой от традиционных представлений о памяти как запечатлении и сохранении когда-то непосредственно воспринятого объекта.

Еще более категоричный тезис о природе культурной памяти выдвигает Ян Ассман. В своей программной статье вводит и проводит принципиальное различие между двумя типами памяти, один из которых он называет памятью коммуникативной, а другой – памятью культурной [11. Р. 126]. В характеристике первого типа памяти автор выделяет две черты. Прежде всего, он указывает, что коммуникативная память можно рассматривать как разновидность коллективной памяти, основанную на повседневной коммуникации [11. Р. 126]. Далее он подчеркивает, что существенной ее характеристикой является наличие ограниченного временного горизонта, который охватывает не более 80–100 лет [11. Р. 127]. В своей более поздней статье Ассман уделяет особое внимание отличию предлагаемой им концепции «культурной памяти» от концепции «коллективной памяти» Мориса Хальбвакса и выдвигает предложение разделять коллективную память на коммуникативную и культурную [13. Р. 110]. Он неоднократно подчеркивает, что культурная память носит институциональный характер, воплощенный в символических формах (памятниках, музеях, библиотеках, архивах и других мнемонических институтах) [13. Р. 110–111].

Ассман связывает такую культурную память с формированием идентичности, что дает ему основание проводить различие между памятью и историей. «В контексте культурной памяти исчезает различие между мифом и историей. Не прошлое как таковое, как его исследуют и реконструируют археологи и историки, имеет значение для культурной памяти, но только прошлое, как оно запоминается» [13. Р. 113]. Он подчеркивает, что знание о прошлом приобретает свойства и функции памяти, когда превращает в знание для «нас» [13. Р. 113]. В этих соображениях мы обратим внимание, однако, не на различия, проводимые автором между историческим знанием и памятью, а на их сходство. По сути дела, понятием «культурная память» в таком контексте охватываются объекты, обычно относимые к области истории как таковой или, весьма упрощенно говоря, существенно темпорально удаленные от современности. Понятно, конечно, что, говоря о культурной памяти, ни Ян, ни Алейда Ассман не подразумевают под ней трансляцию представлений о прошлом из уст в уста. Как отметил Ян Ассман, «все исследования устной истории подтверждают, что даже в хорошо образованных обществах живая память не идет назад дальше, чем на восемьдесят лет, после чего, разделенные плавающей пропастью, на смену мифам о происхождении приходят даты из школьных учебников и памятники [13. Р. 113]. Но относятся они к сфере культурной памяти (данными авторами во всяком случае), потому что выполняют функции, которые обычно связывают с культурными функциями.

Мы не будем вдаваться в тонкости трактовки культуры в немецкой исследовательской традиции и углубляться в генеалогию понятия «культура». Также не будем специально обращать внимание на некоторое смещение в хронологии. Программная статья Яна Ассмана вышла в 1988 г., а институа-

лизацию, организацию и систематизацию исследований памяти принято связывать с первым десятилетием 2000-х гг. [9. Р. 458]. Нам важно отметить прогрессирующее смещение интерпретации памяти. Недаром Ян Ассман отметил, что термин «память» является не метафорой, но метонимией [13. Р. 111], поскольку явно или неявно начинает охватывать всю совокупность (сумму) исторических и современных объектов, в той или иной степени материально воплощенных и сохраняющих значение для современности (для формирования идентичности, в частности). В итоге нетрудно заметить, что таким словоупотреблением фактически стирается различие между историей и современностью (или недавними событиями) как элементами социального бытия и между историей и памятью как формами запечатления прошлого. Соответственно, как только такое понимание памяти начинает укореняться в исследовательском сообществе и превращаться в своеобразный исследовательский канон, становятся понятными идеи, с описания которых были предприняты данные рассуждения. Речь идет как о «постпамяти» и «протезной памяти», так и «транскультурном повороте» в целом. Точнее говоря, становятся понятными акценты, расставляемые авторами в предложенных идеях.

Как подчеркивает Хирш, смысл постмемориальной деятельности заключается в попытке оживить и перевоплотить более отдаленные социальные/национальные и архивные/культурно-мемориальные структуры путем их связи с индивидуальными и семейными формами опосредования и эстетического выражения [1. Р. 111]. Суть этой связи автор видит в возможности через сопереживание вовлечь поколения, удаленные по времени от самих значимых событий, в преемственность (сохранение) памятования о них, даже когда уйдут непосредственные участники событий и их прямые потомки [1. Р. 111]. Хирш не случайно подчеркивает роль фотографии в этом процессе и даже противопоставляет в этом аспекте историю и память как формы сохранения прошлого. Ведь фотографии не только обеспечивают зрителя информацией или визуальным подтверждением материала, подчерпнутого из других источников, но, что самое главное, призваны вызвать сильное эмоциональное состояние [1. Р. 116]. Породить потрясение, боль, сопереживание – в этом перформативная сила фотографии [1. Р. 117].

Сходную функцию отводит воспоминаниям о прошлом Ландсберг, когда вводит понятие «протезная память». Это память о событиях, которые человек лично не пережил и которые отделены от него «временной пропастью», но которые могут войти в состав его памяти о прошлом [2. Р. 148]. Автор специально подчеркивает, что эта форма памяти носит исторически специфичный характер и совершенно отлична от разнообразных форм коллективной памяти, которая, как правило, обладает географической спецификой (связана с местом проживания группы) и связана с национальной историей той или иной группы. Суть этого отличия заключается в потенциальной возможности протезной памяти стать достоянием любой социальной группы в любом месте и в любое время благодаря современным массмедиа [2. Р. 149]. Ландсберг подчеркивает, что такая память может стать хорошим инструментом формирования эмпатии и выработки этического отношения к другому [2. Р. 150].

Закономерным итогом движения исследователей в этом направлении становится разработка идеи «транскультурной памяти» или «транснациональной памяти» как исследований, направленных на изучение динамики

памяти, как возможности нарративов, образов и моделей запоминания преодолевать национальные границы [14. Р. 3–4]. Таким образом, по мнению авторов, использование понятия «транскультурная память» помогает лучше понять, как определенные способы восприятия и воспоминания могут на самом деле стать общими (совместно разделяемыми) для различных групп в различных регионах мира [14. Р. 3–4]. Правда, авторы полагают, что использование термина «транснациональная память» позволяет лучше преодолеть коннотации, связанные с традиционной трактовкой культуры как замкнутой и относительно завершенной целостности в рамках национальных границ. Для такой характеристики обычно используется метафора «контейнера» [14. Р. 4]. Но, как представляется, тонкости в трактовке обеих понятий сути дела не меняют.

Если судить по высказываниям творцов этих идей, то резонно выдвинуть следующий тезис. Постпамять, протезная память, транскультурная и транснациональная память вводились и используются не столько для расширения понятия памяти за пределы традиционно сложившихся представлений о ней, сколько для расширения коллективных представлений о прошлом в целом, а именно выведения их за пределы собственно национальных историй и формирования особого отношения к такому прошлому за счет эмпатии, сопереживания, сострадания путем включения, в частности, трагического опыта других культур в собственный. Но тогда, как представляется, речь все более идет не столько о роли памяти, сколько об инструментах воздействия на формирование наших представлений о социальном мире в целом и прошлом как имманентной части этого мира. Если это так, тогда в одну линию на этой плоскости будут выстраиваться рассказы предшественников, образы, созданные кино, продукция видео, социальные сети, результаты деятельности профессионального сообщества и т.д., и измеряться они будут отнюдь не по тому критерию, по которому оценивается память как таковая.

Во-первых, в рассуждениях о памяти уже никто не может поручиться, что его память и даже личные воспоминания сформировались под влиянием воспоминаний предшествующих поколений, а не выработаны или трансформировались под влиянием СМИ, других источников информации (как правило, школьного образования) и содержат, так сказать, «импланты». Характерным примером можно считать описание крестьянского восстания под руководством А.С. Антонова в 1920–1921 гг. Оксана Головашина подчеркивает, что «распространение терминов „народное сопротивление“, „антибольшевистское движение“, „крестьянское повстанчество“, частично перешедших в современные работы из дискурса Гражданской войны, эмигрантской историографии и западных публикаций, оказывается не только следствием переосмысления изучаемых событий, но и показателем смены политической обстановки» [15. С. 305–318]. К этому добавим, что и общим следствием попыток осмыслить данные события в форматах, предложенных современной отечественной культурой и, как правило, бессознательно заимствованных местными краеведами. Во-вторых, критерием определения ценности всех этих представлений о прошлом фактически будет являться степень эффективности их воздействия на общественное сознание. А эффективность будет определяться, прежде всего, степенью их эмоционального воздействия. Мы не хотим, конечно, этим тезисом утверждать о прямой или даже прямолиней-

ной зависимости наших представлений от внешнего воздействия. Зерно должно упасть на возделанную почву. Дело в другом, а именно в незаметном смещении темы памяти.

Иначе говоря, о чем тогда на самом деле идет речь, если слово «память» все более начинает употребляться в таком контексте? Наш тезис заключается в утверждении, что фактически самым ходом и направлением рассуждений о памяти исследовательское сообщество неявным образом актуализирует старый вопрос об определении доминирующих источников формирования исторических представлений современного общества. Если проще, то, по сути, это вопрос в том, откуда черпает информацию о прошлом массовое (общественное) сознание и что нужно, чтобы ее продуктивно направить (о чем, кстати, говорят рассуждения о постпамяти и протезной памяти). Еще чуть ли не на заре исследований памяти Вульф Канштайнер прозорливо заметил, что «по сути, исследования коллективной памяти представляют собой новый подход к самому неуловимому из явлений – массовому сознанию» [16. Р. 180].

Если принять эту идею, то старый вопрос о соотношении памяти и истории как основных источников формирования таких представлений приобретает новое звучание, а именно выходит за рамки чисто академической дискуссии. Здесь следует отметить, что мотивы, которые начинают доминировать в их сопоставлении, уже не сводятся к унаследованной от позитивизма оппозиции субъективного (памяти) и объективного (истории). Как отмечает Питер Берк, «ни воспоминания, ни истории больше не кажутся объективными. В обоих случаях историки учатся принимать во внимание сознательный или бессознательный отбор, интерпретацию и искажение. В обоих случаях они приходят к выводу, что процесс отбора, интерпретации и искажений обусловлен или, по крайней мере, находится под влиянием социальных групп» [17. Р. 44]. Иначе говоря, по Берку, историки оказываются столь же избирательными в выборе тем, сюжетов и путей их видения, сколь и носители памяти, а избирательность исторического знания оказывается обусловленной тем же, чем и память, а именно групповыми ожиданиями и интересами. Поэтому Канштайнер резонно приходит к выводу, что, возможно, историю более уместнее определять как еще один особый тип культурной памяти [16. Р. 184], а не противопоставлять ее всем остальным формам культурного бытия. Сходные идеи выдвигает Патрик Хаттон, утверждающий, что сама «история является искусством памяти» [18. С. 23], просто «укорененность современной историографии в памяти была часто скрыта за фасадом научной объективности» [18. С. 26]. Более радикальный тезис выдвигает Тамм, когда утверждает, что историческое исследование является одним из важнейших путей для максимально полного понимания прошлого, но, конечно, не единственным и не обязательно самым влиятельным [9. Р. 463].

Можно, конечно, связать появление суждений такого рода со стремлением отдельных авторов эпатировать читающую публику или с постмодернистским настроением с его тотальным критическим пафосом по отношению ко всему и вся и его ориентацией на стирание границ и преодоление канонов. Но, как представляется, резоннее рассматривать их как симптом более глубоких процессов, происходящих в современной культуре. Очевидно, конечно, налицо явное уравнивание истории и других способов осмысления прошлого,

если сравнивать их потенциал в реализации определенных культурных функций. Можно также списать их на тезис о том, что история оказывается не самым влиятельным способом освоения прошлого просто в силу природы массового сознания, не способного выйти за пределы мифологического восприятия. Возможно, что так и есть. Но тем не менее не стоит сбрасывать со счетов еще один аспект в историческом осмыслении прошлого.

Хаттон заметил, что «недостаточно описать прошлое через его репрезентации, так как такой подход предполагает отчужденность от живых переживаний, которые память несет с собой в настоящее» [18. С. 30]. Фредерико Финкельштейн в диалоге с известным психоаналитиком Дори Лаубом выдвинул тезис, что по отношению к травматическим событиям недавнего прошлого резкое противопоставление истории и памяти требует изменения, а именно их комбинирования в «продолжающемся процессе интерпретации и памятования» [19. Р. 51]. Габриэль Шпигель подчеркивает, что «в той мере, в какой память „перевоплощается“, „возрождается“, „перерабатывается“ и заставляя прошлое „вновь появиться“ и снова жить в настоящем, она не может действовать исторически, поскольку отказывается оставить прошлое в прошлом, провести как бы черту, отделяющую прошлое от настоящего, что является составной частью современной историографии как таковой» [20. Р. 162].

Это достаточно распространенное в современной исследовательской литературе противопоставление живой памяти и мертвой истории или памяти, имеющей дело с живым прошлым, и истории, превращающей прошлое в нечто прошедшее и в некотором смысле умершее, может быть, конечно, понято как минимум двояко. Так, некоторые события, особенно недавнего прошлого, могут продолжать эмоционально переживаться, и это эмоциональное переживание может передаваться потомкам и становиться тем самым не просто определенным способом отношения к такому прошлому, но и формировать мотивацию их поведения (помнить, чтобы не повторить, помнить, чтобы восстановить справедливость). В некотором смысле такое отношение не просто «оживляет» прошлое, но фактически превращает его в часть настоящего, хотя и темпорально удаленную от точки «теперь». Нет нужды говорить, какую роль играет такое восприятие для формирования идентичности. Но столь же очевидна амбивалентность такого отношения к прошлому, особенно к темпорально удаленному и особенно в национальных историях, когда современников начинают трактовать как прямых потомков, а предшественников – как их прямых предков и на этом основании возлагать на первых ответственность за деяния последних.

Но разделение на живое прошлое и мертвую историю может трактоваться иначе, а именно как дискурсивное различие. Этот подход, как представляется, был наиболее ярко выражен в поздних размышлениях Хайдена Уайта. Уайт выдвинул весьма сильный тезис: «Я отрицаю, что историки в их современном „профессиональном“ состоянии обладают ресурсами, необходимыми для осуществления „этически ответственных“ суждений по поводу того, что мы подразумеваем под „историей“» [21. Р. 335]. В итоге Уайт заключает: «в результате усилий истории превратиться в „науку“, каким бы скромным, каким бы отличным от парадигмы физической науки он [этот подход] ни был, в желании „говорить правду [и ничего, кроме правды]“ о прошлом, в

своем стремлении изолироваться от искушений литературного письма, излишество философии истории и соблазнительности идеологии профессиональная историография не может теперь достойно участвовать в дискуссиях по основным политическим, этическим и идеологическим вопросам» [21. Р. 335–336]. Добавим к этому: просто потому, что она не обладает (или утратила) соответствующим (говоря словами самого Уайта, фигуративным) языком.

Представляется, что Уайт в этом рассуждении отметил одну из тенденций трансформации деятельности профессионального сообщества. Это превращение в относительно замкнутую корпорацию со своей тематикой, языком, критериями отбора, логикой функционирования и т.д. Не пытаюсь отделить в этом сложном и противоречивом, да еще и обусловленном особенностями той или иной культуры процессе зерна от плевел, отметим лишь один момент. Дело в том, что требование истины с неизбежностью вело и привело не только к освобождению знаний от ценностей, но и к выработке языка (а вслед за ним и тематики: факты и ничего кроме фактов), позволяющего минимизировать его имманентную аксиологическую составляющую. В итоге историческое знание оказалось не готовым к тому, чтобы достойно ответить на вызовы современной культуры. Более того, как метко заметил Уайт, «современная трактовка истории скорее только подавляет, а не рассеивает мифические способы мышления и выражения, чем способствует возвращению этого вытесненного материала в виде мировоззрения, которое призвано показать, что все всегда именно таким и должно быть [21. Р. 337]. Понятно, что подобное положение дел складывается хотя бы потому, что профессиональное сообщество легитимирует своим авторитетом те или иные версии прошлого, не рефлексировав при этом по поводу их происхождения и функций. Уайт полагал, что выход из сложившегося тупика возможен только на пути создания нарративов не с большим количеством исторических фактов, а с большей художественной целостностью и поэтической силой смысла [21. Р. 336]. Поэтому американский мыслитель предлагал вспомнить изначальный импульс исторического интереса, когда заключал свои рассуждения тезисом, что историческое прошлое «этично» в том смысле, что его предмет (насилие, утрата, отсутствие, событие, смерть) вызывает в нас амбивалентные чувства по поводу как себя, так и «других», появляющиеся в экзистенциально значимых ситуациях, требующих выбора и вовлеченности в них [21. Р. 336]. Но «чтобы справиться с этими видами событий, которые интересуют или должны заинтересовать современную публику, их привлекательность должна быть связана с этически богатыми традициями литературного выражения» [21. Р. 338].

Какие выводы можно сделать на основании вышеизложенного? Во-первых, следует понимать, что все они из области возможного. Иначе говоря, речь не о том, как действительно пойдут дела, а как они могут пойти. Во-вторых, резонно предположить, что если не появятся новые теоретические разработки, то, скорее всего, следует ожидать размножения эмпирически ориентированных описаний типа как обстоят дела с памятью о прошлом на том или ином отрезке пространства и времени. Ведущие специалисты, как правило, в один голос пишут о современных трактовках памяти как разнонаправленного процесса. Но похоже, что под этим по-прежнему имплицитно подразумеваются нарративы, не совпадающие или прямо противопоставлен-

ные официальным версиям прошлого (движение «сверху вниз» и «снизу вверх»), что столь же имплицитно отождествляется с общей позитивной оценкой места и роли таких воспоминаний (дать право голоса подавленным голосам и т.д.). Однако исследователи, пишущие о памяти в нынешней Восточной Европе, отмечают, что для многих респондентов «недавнее социалистическое прошлое имеет тенденцию казаться периодом довольно упорядоченной и легко воспринимаемой жизни, относительного благополучия, безопасности и стабильности в противовес неуверенности и обнищанию нынешней жизни, и поэтому предстает более понятным и привлекательным для них, чем настоящее время» [22. Р. 426]. Сомнительно, что воспоминания подобного рода будут оценены как позитивный вклад, который ожидается от активизации памяти. Хюссен обозначил подобные интенции как атаку прошлого на остаток времени [4. Р. 228].

В-третьих, полагаем, что накопление материала подобного рода будет стимулировать переход от дескриптивных к нормативным установкам. Иначе говоря, рано или поздно будет актуализирован вопрос, что мы ожидаем от исследований памяти, как бы она не понималась. В этом контексте выглядят любопытными рассуждения Ридни о том, что «в поле культурной памяти продолжает доминировать травматическая парадигма, которая подпитывает преобладание скорби и ее мемориализацию в современных культурах памяти и которая блокирует тем самым осмысление альтернативных способов памяти и альтернативных традиций памяти» [23. Р. 369]. Поэтому Ридни провозглашает необходимость «позитивного поворота» в исследованиях памяти и связывает его с развитием идеи «надежды» как «гражданской добродетели» [23. Р. 370]. Тезисы Хюссена в этом плане выглядят более пессимистичными, когда он утверждает, что перспектива исследований памяти обретает все более меланхолический оттенок [4. Р. 227]. Поэтому он полагает, что, помимо прочего, следует актуализировать вопрос о связи темы памяти с темой прав человека [4. Р. 227].

Более того, в свете тезиса о том, что тема памяти фактически перерастает в тему современного отношения общества к прошлому, в целом стоит предполагать, что и без того достаточно распространенный тезис о необходимости рассматривать прошлое в перспективе будущего снова будет актуализирован в новом дискурсе, в новых аспектах, в новом социально-культурном и политическом контексте. Поэтому кантовский моральный принцип уважения к человеческому достоинству можно будет трактовать как предлагаемую нормативную рамку не только для исследований памяти, но и для восприятия и отношения к прошлому в целом. Речь, конечно, идет не о возрождении презентизма и проецировании на прошлое представлений, которые были ему принципиально чужды, а об определении смысла и ценности прошлого для современной культуры.

Резонно также ожидать, что предполагаемый разворот исследований памяти в данном направлении снова актуализирует тему о вкладе профессионального сообщества в этот процесс. Канштаймер справедливо подметил в свое время, что в качестве альтернативы социологически «оккупированной» концепции коллективной памяти исследователи стали использовать такие термины, как «социальная память», «коллективная воспоминания» и «создание коллективной истории» или вообще отказываться от потребности в новой

терминологии в пользу старомодного понятия «миф» [16. Р. 181]. Действительно, можно согласиться с общераспространенным убеждением, что массовое сознание, видимо, только так и может воспринимать прошлое. С этой точки зрения фактическое уравнивание среди самого исследовательского сообщества истории (как вида исследования) и памяти выглядит угрожающим и предстает опасным симптомом тенденций развития современной культуры. По крайней мере, для профессионального сообщества историков это сигнал, призывающий более активно включаться в культурную жизнь в целом и как минимум сделать предметом рефлексии вопрос о выработке дискурса и форматов, посредством которых историческая продукция, как ни парадоксально, могла быть снова интегрированной в культурное пространство.

Но в заключение можно указать на некоторые основания для такого кажущегося благодушным отношения и даже предпочтения памяти истории. Понятно, что благодаря социальным сетям многократно выросли и стали весьма разнообразными источники формирования исторических представлений. Но столь же резонно предположить, что благодаря системе всеобщего школьного образования их глубинной основой в той или иной степени остается продукция, произведенная все тем же профессиональным сообществом. Более того, мы можем говорить о формировании культуры, где в той или иной мере выработались, приобрели институализированный характер и даже интериоризировались определенные нормы отношения (требование рациональности, например) к многообразной исторической продукции, поступающей из весьма многообразных источников. Возможно именно это обстоятельство дает основания столь лояльно отнестись к памяти как конкуренту исторического знания.

Список источников

1. *Hirsch M.* The Generation of Postmemory // *Poetics Today*. 2008. Vol. 29, № 1. P. 103–128.
2. *Landsberg A.* Prosthetic memory: the ethics and politics of memory in an age of mass culture // *Memory and popular film* / ed. by P. Grainge. Manchester University Press, 2003. P. 144–161.
3. *Bond L., Craps St., Vermeulen P.* Introduction: Memory on the Move // *Memory Unbound: Tracing the Dynamics of Memory Studies* / ed. by L. Bond, St. Craps, P. Vermeulen. New York : Berghahn, 2017. P. 1–26.
4. Dispersal and redemption: The future dynamics of memory studies – A roundtable Pieter Vermeulen, Stef Craps, Richard Crownshaw, Ortwin de Graef, Andreas Huyssen, Vivian Liska and David Miller // *Memory Studies*. 2012. Vol. 5, № 2. P. 223–239.
5. *Олик Дж.* Коллективная память: две культуры // *Историческая экспертиза*. 2018. № 4. С. 22–49
6. *Хлевнюк Д.О.* Отзыв на дискуссию вокруг отчета по исследованию в рамках доклада «Какое прошлое нужно будущему России?» // *Историческая экспертиза*. 2017. № 3. С. 72–75.
7. *Erll A.* Cultural Memory Studies: An Introduction Media and Cultural Memory // *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* / ed. by A. Erll, A. Nünning. Walter de Gruyter, 2008. P. 1–15.
8. *Rigney A.* Cultural memory studies Mediation, narrative, and the aesthetic. URL: https://www.academia.edu/17001542/Cultural_Memory_Studies_Mediation_Narrative_and_the_Aesthetic
9. *Tamm M.* Beyond History and Memory: New Perspectives in Memory Studies // *History Compass*. 2013. Vol. 11, № 6. P. 458–473.
10. *Rigney A.* Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory // *Journal of European Studies*. 2005. Vol. 35, № 1. P. 11–28.
11. *Assmann J., Czaplicka J.* Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique*. 1995. № 65. P. 125–133.
12. *Assmann A.* Canon and Archive // *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* / ed. by A. Erll, A. Nünning. Walter de Gruyter, 2008. P. 97–109.

13. Assmann J. Communicative and Cultural Memory // *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* / ed. by A. Erll, A. Nünning. Walter de Gruyter, 2008. P. 109–115.
14. Cesari Ch. De, Rigney A. Introduction // *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales* / ed. by Ch. De Cesari, A. Rigney. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter GmbH, 2014. P. 1–25.
15. Головашина О. В. «В борьбе обретеешь ты память свою»: Антоновщина в представлениях современных тамбовчан // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории*. 2020. № 70. С. 305–318.
16. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies // *History and Theory*. 2002. Vol. 41, № 2. P. 179–197.
17. Burke P. History as Social Memory // P. Burke. *Varieties of Cultural History*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1997. P. 43–59.
18. Хаммон П.Х. История как искусство памяти. СПб. : Владимир Даль, 2004. 423 с.
19. Laub D., Finchelstein F. Memory and History from Past to Future: A Dialogue with Dori Laub on Trauma and Testimony // *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society* / ed. by Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro. Palgrave Macmillan, 2010. P. 50–65.
20. Spiegel G.M. Memory and History: Liturgical Time and Historical Time // *History and Theory*. 2002. Vol. 41, № 2. P. 149–162.
21. White H. The Public Relevance of Historical Studies: A Reply to Dirk Moses // *History and Theory*. 2005. Vol. 44, № 3. P. 333–338.
22. Koleva D. Hope for the Past? Postsocialist Nostalgia 20 Years Later // *20 Years after the Collapse of Communism: Expectations, achievements and disillusiones of 1989 (Interdisciplinary Studies on Central and Eastern Europe)* / ed. by N. Hayoz, L. Jesien, D. Koleva. Bern ; Berlin ; Bruxelles ; Frankfurt am Main ; New York ; Oxford ; Wien, 2011. P. 417–434.
23. Rigney A. Remembering Hope: Transnational activism beyond the traumatic // *Memory Studies*. 2018. Vol. 11, № 3. P. 368–380.

References

1. Hirsch, M. (2008) The Generation of Postmemory. *Poetics Today*. 29(1). pp. 103–128.
2. Landsberg, A. (2003) Prosthetic memory: the ethics and politics of memory in an age of mass culture. In: Grainge, P. (2003) *Memory and Popular Film*. Manchester University Press. pp. 144–161.
3. Bond, L., Craps, St. & Vermeulen, P. (2017) Introduction: Memory on the Move. In: Bond, L., Craps, St. & Vermeulen, P. (eds) *Memory Unbound: Tracing the Dynamics of Memory Studies*. New York: Berghahn. pp. 1–26.
4. Vermeulen, P., Craps, St., Crownshaw, R., Graef, O. de, Huysen, A., Liska, V. & Miller, D. (2012) Dispersal and redemption: The future dynamics of memory studies – A roundtable. *Memory Studies*. 5(2). pp. 223–239.
5. Olick, J. (2018) Collective Memory: The Two Cultures. *Istoricheskaya ekspertiza – Historical Expertise*. 4. pp. 22–49. (In Russian).
6. Khlevnyuk, D.O. (2017) Response to the debate around the report “Which Past Does Russian Future Need?”. *Istoricheskaya ekspertiza – Historical Expertise*. 3. pp. 72–75. (In Russian).
7. Erll, A. (2008) Cultural Memory Studies: An Introduction Media and Cultural Memory. In: Erll, A. & Nünning, A. (eds) *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Walter de Gruyter. pp. 1–15.
8. Rigney, A. (n.d.) *Cultural memory studies Mediation, narrative, and the aesthetic*. [Online] Available from: https://www.academia.edu/17001542/Cultural_Memory_Studies_Mediation_Narrative_and_the_Aesthetic
9. Tamm, M. (2013) Beyond History and Memory: New Perspectives in Memory Studies. *History Compass*. 11(6). pp. 458–473.
10. Rigney, A. (2005) Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory. *Journal of European Studies*. 35(1). pp. 11–28.
11. Assmann, J. & Czaplicka, J. (1995) Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. 65. pp. 125–133.
12. Assmann, A. (2008a) Canon and Archive. In: Erll, A. & Nünning, A. (eds) *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Walter de Gruyter. pp. 97–109.
13. Assmann, J. (2008b) Communicative and Cultural Memory. In: Erll, A. & Nünning, A. (eds) *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Walter de Gruyter. pp. 109–115.

14. De Cesari, Ch. & Rigney, A. (2014) Introduction. In: De Cesari, Ch. & Rigney, A. (eds) *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH. pp. 1–25.
15. Golovashina, O.V. (2020) In the battle you will attain your memory: peasant uprising 1910–1921 in the views of modern residents of Tambov region. In: *Dialog so vremenem. Almanakh intelektual'noy istorii – Dialogue with Time: Almanac of Intellectual History*. 70. pp. 305–318. (In Russian).
16. Kansteiner, W. (2002) Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*. 41(2). pp. 179–197.
17. Burke, P. (1997) *Varieties of Cultural History*. Ithaca, NY: Cornell University Press. pp. 43–59.
18. Hutton, P.H. (2004) *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as the Art of Memory]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
19. Laub, D. & Finchelstein, F. (2010) Memory and History from Past to Future: A Dialogue with Dori Laub on Trauma and Testimony. In: Gutman, Y., Brown, A.D. & Sodaro, A. (eds) *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society*. Palgrave Macmillan. pp. 50–65.
20. Spiegel, G.M. (2002) Memory and History: Liturgical Time and Historical Time. *History and Theory*. 41(2). pp. 149–162. DOI: 10.1111/0018-2656.00196
21. White, H. (2005) The Public Relevance of Historical Studies: A Reply to Dirk Moses. *History and Theory*. 44(3). pp. 333–338. DOI: 10.1111/j.1468-2303.2005.00327.x
22. Koleva, D. (2011) Hope for the Past? Postsocialist Nostalgia 20 Years Later. In: Hayoz, N., Jesien, L. & Koleva, D. (eds) *20 Years after the Collapse of Communism: Expectations, achievements and disillusion of 1989*. Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt am Main; New York; Oxford; Wien: Peter Lang AG. pp. 417–434.
23. Rigney, A. (2018) Remembering Hope: Transnational activism beyond the traumatic. *Memory Studies*. 11(3). pp. 368–380. DOI: 10.1177/1750698018771869

Сведения об авторах:

Сыров В.Н. – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета (Томск, Россия). E-mail: narrat59@gmail.com

Агафонова Е.В. – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета (Томск, Россия). E-mail: agaton1810@gmail.com

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

V. N. Syrov, Dr. Sci. (Philosophy), professor, head of the Department of Ontology, Theory of Knowledge and Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: narrat59@gmail.com;

E. V. Agafonova, Cand. Sci. (Philosophy), associate professor of the Department of Ontology, Theory of Knowledge and Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: agaton1810@gmail.com

The authors declare no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 29.04.2022;
одобрена после рецензирования 07.06.2022; принята к публикации 11.07.2022*

*The article was submitted 29.04.2022;
approved after reviewing 07.06.2022; accepted for publication 11.07.2022*