

Франклін Анкерсміт

Постмодерністська «приватизація» минулого*

До XIX століття історію за самою її суттю вважали результатом діянь королів, правителів, генералів та інших можновладців. Читачі очікували від історика пояснення дій цих осіб; це було мірилом його успіху. Мало того, панувало переконання, що здоровий глузд – це все, що потрібно історикові, щоб бути здатним надати оте бажане й переконливе пояснення дій королів і правителів. А позаяк здоровий глузд, за відомим висловом Декарта, є найбільш справедливо розподіленим благом, і ніхто не скаржить на його нестачу, історикові як такому не було потреби мати якісь особливі уміння. Єдиний потрібний для історика, крім здорового глузду, талант – здатність писати доволі зв'язну та переконливу оповідь. Риторика була дисципліною, що навчала історика бути успішним оповідачем історій – отже, історія поставала радше як галузь (прикладної) риторики, ніж як самодостатня дисципліна.

Ситуація змінилася на початку XIX століття: історію тепер розглядали радше як результат дії всеохопних історичних і соціальних сил, аніж дій окремих королів і правителів. Велика французька революція яскраво продемонструвала, наскільки далеко реальний хід подій може відійти від намірів чільних його учасників. Усі величні ідеали, які від початку надихали революцію, зрештою мали результатом гільйотину та закон від 22 преріяля: на його підставі будь-хто міг бути відправлений на ешафот, адже кожного «підозрювали в тому, що він підозрілий». Тепер минуле сприймали як таке, що ним керують сили, вищі від волі та влади окремих осіб та історії; об'єктом дослідження історика стали передусім непередбачувані результати цілеспрямованих людських дій. Внаслідок цього здоровий глузд і здатність до проникнення в дії державців і генералів уже не були задовільними навичками для писання історії. Відтепер історик мусив знатися на тому, як функціонують ці надіндивідуальні сили, та

*Перекладено за виданням: *Ankersmit F. R. The Postmodernist «Privatization» of the Past // Ankersmit F. R. Historical Representation. Stanford University Press, 2001. P. 149–175.* Уперше статтю опубліковано німецькою: *Die postmodern Privatisierung des Vergangenen // Der Sinn des Historischen / Hrsgb. H. Nagl-Docekal. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1996. S. 201–235.* Друкується за згоди Автора та видавництва.

бути обізнаним зі спекулятивними філософіями, як-от гегелівською чи марксіською. Також, на пізнішому, більш позитивістському етапі, розроблені в соціальних науках теорії надали історикам відповідні базові знання про те, як поводитися з певними аспектами минулого. Тепер у минулому відкривалися таємниці, що їх належним чином міг дослідити тільки історик, який був відповідно навчений виявляти дії цих великих надіндивідуальних сил. Коротко кажучи, історія стала дисципліною, якої треба навчати на історичних факультетах. Виникла потреба заснування спеціальних часописів і ведення наукових дебатів для вироблення вивіреного та науково переконливого викладу нашого минулого.

Отже, якщо прийняти, що історія як наукова дисципліна виникла протягом XIX століття, то вона була заснована на перелічених нижче засадах. Донаукове історіописання не знало сутнісної відмінності між минулим і сучасним, позаяк не було істотної онтологічної й епістемологічної різниці між королями та правителями з минулого та істориком із сьогодення. Тобто не існувало об'єкта знання, який був би справді історичним за своєю суттю. Історія як дисципліна в XIX столітті, однак, відділила минуле

та сьогодення одне від одного в термінах великих надіндивідуальних соціальних і політичних сил (розвитку нації, наукового та технологічного прогресу, соціальних класів як творців минулого тощо), і дія цих сил забезпечила історіюписання першим об'єктом дослідження, який успішно відокремлював його від інших дисциплін. Тож тепер з'явилася особлива *історична реальність* – незалежна від історика об'єктивна даність, яку всі історики минулого та сучасності, попри розбіжності в думках, можуть обговорювати, водночас маючи впевненість у тому, що результати їхнього історичного дослідження корелюватимуть з цією «об'єктивною» (чи радше інтерсуб'єктивною) реальністю, щодо якої всі історичні інтерпретації можуть бути значеннево порівнювані, критиковані та оцінені. Ця зіставність, своєю чергою, виправдовувала віру в кумулятивний характер усіх досліджень, проваджуваних істориками. Адже, якщо існує певне підґрунтя, що дає нам змогу визначати переваги та вади окремих історичних інтерпретацій, завдяки йому ми здатні встановити, в чому полягає вагомий внесок кожної історичної інтерпретації в наше знання минулого. Отже, історія як наукова дисципліна становить собою спільноту істориків, де всі вони співпрацюють у спільній справі, і кожен кладе свою цеглинку в будівлю собору нашого знання про минуле.

Розуміння історії як спільної справи, в якій беруть участь усі історики, означає історію як наукову дисципліну та дозволяє нам розглядати кожного окремого історика як представника – або, патетичніше, як «еманацію» об'єкта знання, втіленого в дисципліні як цілості. Тому, поки всі історики говорять приблизно тією ж мовою, використовують більш-менш ті самі методи, здебільшого погоджуються в тому, що є важливим і неважливим, та навчають у такий спосіб, який більш-менш гарантує збереження всіх цих

247

спільних речей, ми можемо говорити про квазігегелівський «суб'єктивний дух», що залучає сукупні зусилля істориків для проникнення до таємниць об'єктивної історичної реальності. Отже, розуміння об'єктивного минулого як єдиного цілого має свого відповідника з боку суб'єкта – в понятті квазіколективного суб'єкта пізнання, втіленого в дисципліні як цілості.

Де-дисциплінація історії

Напевно, найважливішою тенденцією наших постмодерністських часів стало відкидання розуміння минулого як об'єкта, яким керують великі надіндивідуальні сили, що втілюють сутність минулого. Більше не вважають, що в минулому можна виокремити сутнісне та випадкове: в сучасному історіюписанні кожен з аспектів минулого радше може бути і тим, і тим. Внаслідок цього історикам уже не йдеться про те, як результати їхнього індивідуального дослідження вписуються в історичну картину як цілість; минуле більше не постає у вигляді мапи земної кулі з певною кількістю білих плям, що їх належним чином заповнять подальші дослідження; його вже не розглядають як наперед накреслений приблизний нарис дії надіндивідуальних сил, який потребує тільки подальшої роботи істориків для заповнення його деталями. Натомість минуле стало великою безформною масою, в якій кожен історик може копати свою власну маленьку нірку, ніколи не перетинаючись із колегами (чи то з минулого, чи з сучасниками) і не знаючи, як результати його індивідуальної праці корелюють з «історією як цілістю» (наскільки це поняття досі є значущим).

Отже, історія як собор, до якого кожен історик робить внесок з кількох цеглин задля більшої слави спільного досягнення, поступилася місцем історії як метрополісу, де кожен іде своїм власним шляхом і дбає лише про власні справи, не дуже зважаючи на те, що роблять інші. Дезінтеграція самого минулого як цілості, хоча й складної, призводить до розпаду квазіколективного суб'єкта знання, втіленого в дисципліні. За онтологічною

дезінтеграцією почалася епістемологічна дезінтеграція. Цю втрату чіткості та центру, з якого можемо охопити світ і впливати на нього, переважно розглядають як втрату опори, як позбавлення від утопій у політичній думці та як втрату здатності розрізняти між важливим і неважливим, відповідним і невідповідним у соціальній та історичній думці – втрату, що її так старанно розробляв (із безсумнівним задоволенням) у своїх працях Жак Деріда [Jacques Derrida] і багато його послідовників-деконструктивістів по обидва боки Атлантики¹.

Якщо історія більше не має цього квазігегелівського «суб'єктивного духу», що відіграє для дисципліни ту ж роль, яку відігравала трансцендентна сутність для індивіда в кантівській епістемології, то історія незворотно

¹ *Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit // Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main, 1985. S. 143.*

втратила те, що робило її дисципліною. До певної міри це означало повернення до ситуації, в якій перебувало історіописання в XIX столітті – до становлення історіописання як дисципліни. У працях Едварда Гібона [Edward Gibbon], Томаса Карлайля [Thomas Carlyle], Томаса Маколея [Thomas Macaulay] та великих французьких істориків романтичного напрямку початку XIX століття – Огюстена Тьєрі [Augustin Thierry], Алексіса де Токвіля [Alexis de Tocqueville] або Жюля Мішле [Jules Michelet] – ми знаходимо неунікненну присутність особистості історика замість універсального дисциплінарного розуму постранкеянського «наукового» історіописання. Цих істориків романтичного напрямку Лінда Орр [Linda Orr] влучно назвала істориками «я-передусім» (me-first)²: хоч би як вони намагалися переконати свою аудиторію в нагальності та необхідності визнання їхніх поглядів для належного розуміння їхньої власної епохи, вони писали історію з чіткою особистою метою. Всі вони мали дуже особистісне ставлення до минулого, і саме це головним чином (якщо не винятково) було джерелом їхнього завзяття. Вони би відкинули ранкеянське: «Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen» [«Я хотів би, так би мовити, знищити своє "я"»] як інтелектуальну малодушність історика та як ганебне уникання ним виконання своїх моральних обов'язків перед власною епохою й аудиторією.

Проте нещодавня де-дисциплінація історії, що передбачала реабілітацію особистості історика в його ставленні до минулого коштом відмови від універсального дисциплінарного суб'єкта, не означає відродження романтичної історичної свідомості. Адже суб'єкт романтичного історіописання, свідомо чи ні, намагався виключати інших історичних суб'єктів-«конкурентів». Можна порівняти «до-дисциплінарний» стан історіописання зі станом природи, описаної теоретиками природного права XVII та XVIII століть. В обох випадках визнавали тільки індивідуальні окремішності, а не збірні поняття. Подібно до того, як Жан-Жак Русо [Jean-Jacques Rousseau] у своєму «Суспільному договорі» вимагає від індивіда облишити всі свої природні права на користь суверенної спільноти, так само історія стала дисципліною завдяки готовності істориків XIX та XX століть відмовитися від романтичного суб'єкта та влитися до єдиного дисциплінарного суб'єкта історичного знання й історіописання. Та позаяк демократія відмінна як від стану природи, так і від протототалітарного типу суспільства, що його передбачав Русо, постмодерністська історична свідомість також відмінна як від романтизму, так і від вимоги до історика беззастережно приймати дисциплінарну матрицю/матриці, провідні на певний момент для історії історіописання. Так само як за демократичного ладу, що функціонує належним чином, єдиним обґрунтуванням існування

² *Orr L. Postrevolutionary Syndrome: Stael, Michelet, Tocqueville // A new Philosophy of History / Ed. by F. R. Ankersmit, H. Kellner. London, P. 89–108.*

центральної інституції є гарантування безпеки та свободи громадянина, історик у добу постмодернізму все ще визнає інституційні функції дисциплінарного історіописання лишень настільки, наскільки вони слугують свободі дій окремого історика. І тільки до тієї ж міри окремий історик готовий визнавати їх обов'язковість.

Отже, чимало характеристик історії в її дисциплінарній формі зразка XIX і XX століть цілком приймають навіть постмодерністські історики – в тому сенсі, що інституційні форми, як-от часописи (кожен зі своїми стандартами для прийняття статей до друку), історичні факультети, національні та міжнародні зв'язки тощо навіть нині майже не втратили тієї ваги, яку мали раніше. А проте не забуваймо, що в цих традиційних авторитетних інституціях почалася «демократизація» та «приватизація» минулого, так що вже не існує одного чи більше самоочевидного дисциплінарного центру, з якого відбувається організація знання про минуле. Наше ставлення до минулого стало «приватизованим» у тому сенсі, що воно передусім належить до компетенції окремого історика, а не колективного дисциплінарного суб'єкта пізнання історії. На закінчення цієї політичної метафори: в історичній науці «позитивна» свобода дисциплінарної фази поступилася місцем «негативній» свободі сучасного історіописання, яке має свої початки в нехтуванні «центром» традиційного, дисциплінарного історіописання. І в цьому історіописання узгоджується з тенденціями сучасного політичного життя західних демократій, де негативна свобода стала значно важливішою, ніж позитивна свобода та бажання громадянина ідентифікувати себе з державою чи нацією.

Найкращим прикладом такої демократизації чи приватизації суб'єкта історичного знання, цього переходу від історії як спільної справи до історії, писаної окремим істориком, є раптова популярність поняття пам'яті в сучасній історичній свідомості. Донедавна поняттям «пам'ять» позначали те, як ми пам'ятаємо наше особисте минуле як індивіди, тоді як поняття історії традиційно вживали щодо нашого колективного минулого. Можна навіть стверджувати, що слово «пам'ять» може застосовуватися належним чином тільки щодо того, що ми пам'ятаємо як пережите нами самими³. Це логічно, що я ніколи не зможу мати твоїх спогадів, навіть якщо зміст *твоїх* спогадів повністю ідентичний змістові *моїх*. Звідси, надання слову «пам'ять» того значення, яке раніше мало слово «історія», є певною ознакою персоналізації або приватизації нашого ставлення до минулого. «Історія» відповідає дослідженню минулого колективним, надіндивідуальним суб'єктом і тому має природний зв'язок з національною історією, соціальною історією, економічною історією – коротко кажучи, з тими темами, в яких висловлена колективна історія. Пам'ять, навпаки,

³ Ankersmit F. R. *History and Tropology: the Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, 1994. P. 204.

відповідає тому, що в минулому було маргіналізоване колективністю. Як зазначає Патрик Гатон,

можна сказати, що постмодерні історики не відкидають традиції модерної історії, а тільки апелюють до інших традицій, які дуже довго були ігноровані або забуті. На противагу до офіційної пам'яті, що її плкає модерна історіографія, – наголошують вони, – постмодерна історіографія прокладає нові напрями історичного дослідження під маскою контрпам'ятей⁴.

«Пам'ять» тут позначає все, що було репресоване, ігнороване або придушене у минулому людства й тому за самою своєю природою ніколи не могло проникнути до публічної сфери того, що є колективно знане та прийнятне, – сфери, яка завжди була територією власне «історії» в традиційному сенсі.

«Пам'ять» як ключове поняття для постмодерністської історичної свідомості тісно пов'язана з історією ментальностей. За спостереженням Патрика Гатона [Patrick Hutton]:

«Проте час теми пам'яті наблизився, коли науковці почали бачити її зв'язок з історією колективних ментальностей»³. Пояснення цього полягає в тому, що історія ментальностей усунула з історіописання надіндивідуальні сили, яким завдячувало своїм розвитком як наукової дисципліни. Маємо вказати тут на парадоксальну роль, яку відіграють ці сили в історіописанні. З одного боку, минуле було визначене та стало досяжним тільки завдяки цим силам та історичним концептам, що покликалися на них – як-от концептам держави, нації, соціального класу чи навіть «Франції», «Німеччини» та інших націй. Ці поняття поміщали минуле на певну відстань від сучасності, хоча вони також забезпечували істориків та їхніх читачів містком, що уможлиблював досягнення цього минулого. Це саме те, що зазвичай роблять мости: вони позначають дистанцію *та* допомагають нам долати цю дистанцію.

Тепер ми можемо зрозуміти: якщо значна частина сучасного історіописання, особливо історія ментальностей, обходиться без концептів такого кшталту, тоді минуле стає одразу ближчим до нас і водночас – більш чужим⁶. Позаяк більше не існує уявлення про націю чи клас як такі, що

⁴ Hutton P. History as an Art of Memory. Hannover, N. H., 1993. P. xxiv.

⁵ Ibid. P. xiii.

⁶ Так само Нора нагадує, що зовсім донедавна Захід визначав своє ставлення до минулого на підставі тяглості; і ця тяглість (втілена в історії династії, нації, соціального класу тощо) давала історикам le principe explicatif як для розуміння, так і для розповідання про минуле. Проте, провадить далі Нора, «саме цей зв'язок був зламаний» – і це трансформувало минуле з об'єкта, певним чином сутнісно впорядкованого, на хаос faits divers: «Втрата одного виняткового пояснювального принципу виштовхнула нас у бурхливий всесвіт, адже цей принцип водночас надавав кожному об'єкту, хоч і простому, хоч і непевному, хоч і недосяжному, високого звання таємниці історії». Замість розповідання відомої історії про поступове становлення нації, тепер ми очікуємо від історика надання нам «відчуття минулого», l'authenticité du direct, через передачу читачам досвіду «Грунту на чийсь черевиках, важкої руки диявола 1000-го року та смердіння міст XVIII століття». Див.:

розвиваються століттями, – ці поняття більше не відділяють сучасність від минулого і водночас не дають виграшну пропозицію для ідентифікації себе з цим минулим, як це було в національному, ліберальному та соціалістичному історіописанні, – то тепер ми постаємо перед власним минулим віч-на-віч, ніби з колишнім, відчуженим альтер его. Через це нове ставлення до минулого ми відчуваємо і певну проблемність ідентифікації з ним, а також і неможливість ефективно його уникнути, так само як у випадку з пам'яттю, яка може нагадувати нам про забуту частину нашого власного минулого і наголошувати на її цілковитій недосяжності. Тому постмодерністське минуле водночас є конкретнішим і чужішим, ніж минуле в уявленнях дисциплінарного історіописання.

Два обличчя пам'яті

Якщо сучасні теоретики історіописання звертаються до питання (колективної) пам'яті, вони покликаються на праці Мориса Гальбвакса [Maurice Halbwachs] (1877–1945). Читач Гальбваксових «Соціальних рамок пам'яті» (1925) із подивом виявляє, що це соціологічне дослідження починається з довгого відступу на тему того, що ми зазвичай вважаємо найбільш особистим для людини, – на тему сновидінь. Гальбвакс погоджується із Зигмундом Фройдом [Zygmund Freud], що наші сні є спогадами, які дають нам доступ до віддаленого та забутого минулого, а зміст сновидіння не обмежується тільки сучасним періодом нашого життя⁷. І, подібно до Фрейда, Гальбвакс переконаний, що сні нерідко є викривленням пам'яті, але це викривлення часто доволі істотне і приводить до не менш важливих відкриттів, ніж сама подія, що зринає у сновидінні. Проте якщо для Фрейда сновидіння є «битим шляхом» до таємниць людської особистості, Гальбвакс розглядає

сни як відображення соціального порядку, частиною якого є людина: «Найвірогідніше, ми прийдемо до кращого розуміння природи цих викривлень минулого, спричинених сновидіннями, якщо згадаємо, що навіть коли наша уява відтворює минуле, вона ніколи не може уникнути впливу соціального середовища»⁸.

Однак головною мішенню критики Гальбвакса є не Фройд, а його колишній учитель Анрі Бергсон [Henry Bergson]. Для нього *durée* (тривання) – послідовність ментальних станів індивіда – є першоджерелом того, як ми переживаємо наше буття та світ, у якому живемо. Тому *durée* в Бергсона є також основою для пам'яті. А позаяк *durée* може бути приписаним тільки індивідові, з цього випливає, що наше ставлення до власного минулого і те, як ми його пам'ятаємо, повинне мати логічну перевагу над колективною

Nora P. Entre mémoire et histoire // Les lieux de mémoire / Ed. by P. Nora. Vol. 1: La République. Paris, 1984. P. xxxi, xxxii.

⁷ *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, 1976. P. 7ff.*

⁸ *Ibid. P. 108–109.*

252

пам'яттю. Мало того, в індивідуальній пам'яті, або в переживанні *durée*, ми знайдемо пам'ять про різного роду повторювані події, що їх спостерігають колективно, як послідовність дня та ночі або пір року. Саме індивідуальна пам'ять про такі повторювані феномени слугує основою поняття інтерсуб'єктивного часу, відповідно до якого спільнота впорядковує свою історію. Загалом, не реальність сама по собі, а пам'ять окремих людських істот (і подібності у цих пам'ятях) є безпосереднім джерелом нашого знання про ці повторювані феномени⁹. І тому нам не уникнути висновку, що індивідуальна пам'ять є основою для колективної, а не навпаки¹⁰.

Гальбвакс відкидає цю концепцію пам'яті, хоча вона, здається, відповідає всім нашим інтуїтивним уявленням про пам'ять. Він має кілька аргументів проти Бергсона на підтримку принципово колективної природи пам'яті. Передусім, для того щоб наші спогади взагалі були доступними для нас, ми маємо бути здатними висловити їх за допомогою слів, а позаяк мова та значення слів соціально детерміновані, те саме має бути справедливим і щодо пам'яті. Втім, якщо заперечити Гальбваксові, що загальні концепти, якими ми володіємо завдяки належності до спільноти носіїв мови, можуть успішно визначати й описувати суто індивідуальне, можна побачити, що позиція Гальбвакса ще більш виграшна. Тепер він зауважить, що пам'ять є чимось більшим за чистий опис. На його думку, пам'ять – це завжди конструкт; для конструювання пам'яті ми неминуче використовуємо соціальні та колективні категорії, які структурують наш світ і нашу комунікацію. Іншими словами, пам'яті немає навколо чого кристалізуватися, поки індивідуальне замкнене в соліпсистському, досоціальному світі. Звідси, не існує «чистої», індивідуальної, соліпсистської пам'яті, зумовленої винятково об'єктами, даними нам у сприйнятті; пам'ять завжди зумовлена соціальними категоріями, які визначають селективність і комунікацію пам'яті (навіть всередині нас самих) і те, що ми мимоволі переносимо на наші спогади. Гальбвакс робить висновок, що не існує такого явища, як суто особиста пам'ять; вся наша пам'ять є більшою чи меншою мірою «колективною пам'яттю».

Ми не зауважуємо цього, твердить Гальбвакс, з двох причин. По-перше, нашу увагу відволікає складність і наповненість нашої пам'яті, тому що ми хибно вважаємо цю складність і повноту виявами конкретності нашого індивідуального життя на протизагаду до абстрактності соціального світу. Проте насправді все навпаки: ця складність походить з індивідуального життя як перетину безлічі соціальних сил, які й утворюють колективне. Не суспільство, а індивід є абстракцією. По-друге, існує дивний парадокс:

⁹ Щодо цього своєрідного й дивовижно кантіянського аргументу див.: *Bergson H. Durée et simultanéité. Paris, 1922.*

¹⁰ Зауваження Гальбвакса щодо цього твердження див. у: *Halbwachs M. Het collectief geheugen. Leuven, 1991. P. 36ff.*

ми маємо ілюзію, ніби ми є повністю вільними й автономними істотами саме тоді, коли некритично сприймаємо те, що нам приписують. Проте саме тоді фактично ми є суб'єктами нашого Umwelt*. І саме тому ми не усвідомлюємо більшість соціальних впливів, що визначають наше життя. Так само і з пам'яттю. Колективна пам'ять є найсильнішою саме тоді, коли ми найширше вважаємо, що перебуваємо в безпосередньому, чистому контакті з нашим глибинним «я» та нашим найособистішим минулим¹¹. Тільки те, що ми вважаємо радше випадковим чи менш релевантним нашому життю (або нерелевантним взагалі), можна ототожнити з нашою індивідуальністю.

Значення дивовижного Гальбваксового концепту колективної пам'яті та майже повне відкидання нашого інтуїтивного її розуміння найкраще може бути схарактеризоване через підрахунок його втрат і переваг, якщо ми дозволимо переконати себе в його правильності. Нема чого казати: те, що ми втратимо, – це суто приватний світ нашого особистого минулого, наявність якого все ще гарантували Бергсон і – дещо менш упевнено – Фройд (я маю на увазі те, як колективне також втручається у сферу індивідуального через дію фройдівського супер-его). Проте перевагою, яка компенсує цю втрату, є різке збільшення сфери дії пам'яті. Якщо в Бергсона, як і в нашому інтуїтивному розумінні пам'яті, вона ніколи не простягалася поза межі нашого індивідуального життя; якщо у Фройда наше колективне минуле могло бути частиною життя особи тільки в сенсі «вічного повернення витісненого» (я маю на увазі те, що говорить Фройд у «Тотемі і табу» про походження суспільства), то колективізація пам'яті у Гальбвакса дозволяє нам говорити про нашу індивідуальну пам'ять щодо історичного минулого суспільства, частиною якого ми є. На його думку, не існує нездоланих бар'єрів між нашим особистим і нашим колективним минулим; а отже, не існує апіорних підстав для відкидання можливості пам'ятати, в певному сенсі цього слова, події з-поза меж нашого власного біологічного життя. Якщо ми це визнаємо, нас уже не здивує Гальбваксове зізнання, що він усе ще відчував і в певний спосіб усе ще міг «пам'ятати» останні відрухи романтичної течії, що занепала близько півстоліття до його народження. Іншими словами, завдяки поняттю «колективної пам'яті» ми отримуємо прямий, не конче опосередкований загальними історичними концептами та поняттями, які ми обговорили вище, доступ до минулого, що його ми до цього часу вважали безповоротно мертвим і недосяжним. І справді, якщо ми звернемося до промовистого відродження націоналістичних почуттів, які ми вважали знищеними протягом десятиліть комуністичного правління у Східній Європі, ми можемо розпізнати у цьому феномені переконливе емпіричне підтвердження Гальбваксової тези про здатність історичних

* Навколишній світ (нім.). (*Прим. пер.*).

¹¹ *Halbwachs M. Het collectief geheugen. Розділ 1.*

явищ тривати глибоко в свідомості окремих людських істот. Мало того, позаяк це минуле завжди було дане радше у відчуттях і досвіді, аніж як об'єкт чи щось зовнішнє щодо людини, видається цілком очевидним, що історія ментальностей – історичний жанр, який щонайбільше опирається прагненню історика до абстрактності, буде найкращим інструментом для осягнення сутності цієї колективної пам'яті.

Хоча Гальббакс був передусім соціологом, і його судження спиралися на досягнення соціологічних завдань, очевидно, що його бачення (колективної) пам'яті має певні філософські підтексти. Зазначимо, що можна легко знайти підтримку його поглядів у сучасній філософії. Зрештою, те, про що йдеться Гальббаксові в його викладі сутності пам'яті, стосується запитання: чи існує у кожної особистості певний внутрішній сховок, до якого вона має привілейований доступ через інтроспекцію. Соціалізація пам'яті у Гальббакса заперечує наявність такого внутрішнього сховку; і це узгоджується з атаками на декартівське розуміння «я», якими сповнена сучасна філософія. Добре відомо, що ці атаки почалися з праці Гілберта Райла [Gilbert Ryle] «Поняття свідомості» (1949). На думку Райла, коли ми говоримо, що людина пам'ятає свою дитячу кімнату, в нас виникає спокуса витлумачити ці слова так, ніби ця людина споглядає певну нематеріальну картину своєї кімнати; «більше того, ця нематеріальна картина висить у галереї, яку відвідувати може тільки ця людина. І тоді ми схильні говорити, що картина має бути в її свідомості, а «очі», якими особа споглядає, є очима її свідомості»¹². Тоді як фактично, згідно з Райлом, це твердження слід вважати передсудженням щодо певного загальновідомого явища, як-от того, що опитувана особа буде здатною правильно відповісти на певні запитання про свою дитячу кімнату або намалювати її приблизну малю.

Хоча Вільям Лайонс [William Lyons], можливо, не поділяє бігевіоризму Райла, але він погоджується із (як він це називає) «зникненням теорії інтроспекції». Як і Райл, він робить висновок, що коли ми вважаємо, що говоримо про «дане нам у наших спогадах», це «часто більше схоже на формування або покликання на вже сформовану, стереотипізовану, культурно зумовлену модель, або версію, або раціоналізацію того, що ми вважаємо нашими внутрішніми процесами пізнання чи хотіння за певних обставин»¹³. Отже, там, де декартівська (і бергсонівська) концепція «я» представляє пам'ять як проміжну сходинку до сховку, доступного тільки для нас, Лайонс бачить прямо протилежне, а саме – минуле, доступне тільки завдяки «стереотипізованим», «культурно зумовленим» моделям, які ми використовуємо для його опису. Слід додати, що так звана антифундаменталістська, рортіянська атака на декартівське та кантівське розуміння знання та свідомості – яку часто асоціюють з постмодерністською

¹² Цит. за: Lyons W. The Disappearance of Introspection. Cambridge, Mass., 1986. P. 115.

¹³ Ibid. P. 152.

структурою мислення – зробила подальший внесок у зміцнення того філософського переконання, що для пояснення природи пам'яті ми не маємо постулювати існування такої ніколи не баченої сутності, як індивідуальна пам'ять, поза рівнем або глибше за рівень феноменів, що надаються до безпосереднього спостереження. Отже, Гальббакс та ці автори погоджуються, що пам'ять – це засадничо соціальний феномен без жодного підмурівку з певної гаданої, безпосередньо недоступної та цілком приватної реальності. На закінчення цього підрозділу зазначу, що аргументи Гальббакса (як і Райла та Лайонса) можна інтерпретувати двома способами. Ми можемо сказати – і саме на цьому наголошує кожен з цих авторів – що ці аргументи роблять публічним те, що зазвичай було приватним. Особистість зображено тут як таку, що складається з «соціального». Проте якщо зважити на те, наскільки Гальббакс розширив межі минулого, про яке точно можна сказати, що особистість пам'ятає його як своє власне, ми якраз зможемо так само говорити про «приватизацію» минулого в тому сенсі, що минуле, яке дотепер було винятково колективним (національне, політичне чи соціальне), тепер стає приватним минулим, яке можна пам'ятати особисто. Якщо ми (разом із Райлом, Лайонсом та Рорті) усуваємо наші дорефлексивні підходи щодо того, що є приватним і що є публічним або соціальним, ми можемо як соціалізувати приватне, так і приватизувати соціальне. Наприкінці цього підрозділу я хотів би зазначити, що остання інтерпретація найкраще

передає сучасну – постмодерністську – історичну свідомість. Саме в цьому моє бачення відрізняється від «модерністського», соціологічного підходу, все ще властивого працям Гальбвакса, присвяченим колективній пам'яті. Для окреслення цієї відмінності я розгляну нещодавні дискусії щодо репрезентації Голокосту, а також питання того, якою мірою наявний культ комеморацій є виразом нашої сучасної приватизації минулого.

Репрезентація Голокосту

Ми маємо передусім запитати себе, чому Голокост раптом посів центральне місце в теорії історії близько п'ятдесяти років після того, як він відбувся. Пояснення полягає в зміцненні усвідомлення обмежень «лінгвістичного повороту», який панував в історичній думці протягом останніх двох десятиліть. Ми маємо пригадати, що лінгвістичний поворот привчив нас до того, що мова є умовою існування всього історичного знання та прогляду*, і тому для адекватного розуміння природи історичного знання потрібне розуміння властивостей історичного (нарративного) тексту. З цього кута зору лінгвістичний поворот можна

* Тут і далі англійське «insight», слідом за Юрієм Підлісним, перекладаємо неологізмом «прогляд». Див.: Гільдебранд Д. Що таке філософія? / Пер. з англ. Ю. Підлісний. Львів, 2008. С. 33. (Прим. пер.)

256

розглядати як різновид кантівського трансценденталізму в ХХ столітті; те, що Кант приписував категоріям розуміння, тепер було приписане мові¹⁴. І переважно структуралістське бачення природи історичних нарративних текстів можна порівняти з кантівською трансцендентальною дедукцією категорій, як-от кавзальности, відношення, кількості, якості та модальности. Отже, більшість праць тих теоретиків, що їх асоціюють з лінгвістичним поворотом, можна розглядати як пропозиції лінгвістичного варіанта трансценденталізму зразка ХХ століття, навіть якщо ці теоретики часто вважали себе критиками кантівського трансценденталізму. Проте варто лишень згадати гадамерівську (гайдегерівську) тезу про те, що буття може бути зрозумілим як мова; твердження Фуко про те, що дискурс є панівним (політичним) дієвцем у формуванні історичної реальності; «il n'y a pas dehors texte»* Жака Деріди; «мова всюдисуща» Річарда Рорті [Richard Rorty]; або, якщо вже на те пішло, тропологію Гайдена Вайта [Hayden White], щоб зрозуміти, що всі ці найвпливовіші прихильники лінгвістичного повороту є представниками кантіянства. І, як кантівська критична філософія майже непомітно розвинулася в ідеалізм Фіхте та Шелінга, так і структуралістський аналіз мови (істориків) трансформувалася в лінгвістичний ідеалізм (що визнав Рорті, попри його власний внесок у цей процес)¹⁵. В обох випадках найбажаніша та найнеобхідніша критика більш чи менш наївних варіантів емпірицизму, або того, що зветься «мітом про даність», поступово розвивалася у філософське нехтування обмеженнями, які накладає на істину та знання сама реальність.

Не слід дивуватися, отже, що Голокост був сприйнятий як найбільший виклик лінгвістичному трансценденталізму: адже жодна інша подія в цілій людській історії не може настільки виключати затьмарення її за допомогою завеси тексту та мови. Ніде історик не несе більшої відповідальності – як з пізнавального, так і з морального погляду – перед самою подією в її, так би мовити, «ноуменальній» якості, ніж у випадку з Голокостом. Тому слід було очікувати, що нездоланною перешкодою для лінгвістичного повороту в історичній теорії стане проблема репрезентації Голокосту.

У своєму оглядовому есеї Ганс Кельнер [Hans Kellner] правильно визначив сутність проблеми. Ми розуміємо минуле через надавання відомостям про минуле нарративної форми, помішуючи їх у літературну модель, яка уможливорює надання сенсу цим відомостям. Однак яка літературна модель може пояснити цей жахливий і невимовний злочин? Звідси, «писати про Голокост – це можуть розцінити або як додавання

¹⁴ Докладніше про це див. у моїй праці: *Ankersmit F. Between Language and History: Rorty's Promised Land // Common Knowledge*. 1997. Vol. 6. No. 1. P. 44–79.

* Немає нічого поза текстом (фр.). (Прим. пер.)

¹⁵ *Rorty R. Nineteenth-century Idealism and Twentieth-Century Textualism // Rorty R. the Consequences of Pragmatism*. Brighton, 1982. P. 139–160.

257

чогось неналежного, або як оминання чогось належного»¹⁶, і в будь-якому випадку прорахунки автора ніби ставлять під сумнів як його наукові здібності, так і моральність. Тому більшість сучасних дискусій стосується того, які формальні вимоги слід задовольнити, щоб створити варту довіри репрезентацію Голокосту. Саме тому Берел Ланг [Berel Lang] стверджує, що неunikненим недоліком літературної мови є те, що через свій поетичний вимір вона стає між нами та Голокостом, і саме тому слід надати перевагу викладу, якомога ближчому до фактів¹⁷; саме тому дискурс *Alltagsgeschichte* [історія повсякдення] дехто вважає неспроможним репрезентувати реальні виміри Голокосту, і саме тому інші твердять, що завдяки цьому типу дискурсу ми будемо здатні одночасно визнати і «банальність зла», і ту легкість, з якою «пересічні люди»¹⁸ – такі ж самі, як і ми – могли стати співучасниками найжахливіших злочинів. Також саме тому, як вважає Жан-Франсуа Ліотар [Jean-François Lyotard], Голокост ставить нас перед труднощами, подібними до кантівського піднесеного, і тому це поняття може допомогти нам подолати парадокс репрезентації Голокосту, що не надається до репрезентації. Зрештою, саме тому для Джефрі Гартмана [Geoffrey Hartman] «наша sefer hashoah муситиме досягти неможливого: дати межах репрезентації бути межами зіллення, але не дозволити їм приховувати подію, яку ми зобов'язані пам'ятати й інтерпретувати, як для нас самих, так і для тих, хто зростає, не усвідомлюючи її тіней»¹⁹.

Однак ми можемо піти ще далі – і не тільки запитати себе, які формальні вимоги має задовольняти репрезентація Голокосту, але натомість зосередитися на більш конкретній проблемі: який зміст ризикує загубити або навіть приректи на забуття ця репрезентація? Відповідь на це запитання пропонує Ганс Георг Гадамер [Hans Georg Gadamer], який, хоч і захищав лінгвістичний трансценденталізм у своєму *opus magnum*, не заперечував певних обмеженостей і ганджів мови. Тому не може не дивувати таке його несподівано відверте зізнання: «ми знаємо, що це означає для носія певного досвіду – намагатися перелити його в слова. Це ніби пересунути загрозливу та приголомшливу безпосередність цього досвіду на певну відстань, зменшити його до прийнятних пропорцій і ніби зробити цю безпосередність придатною до комунікації, і саме через це – знищити її»²⁰. Отже, саме довербальний досвід реальності, який ми маємо, зазнає руйнування через мову та текст,

¹⁶ *Kellner H. Never Again Is Now // History and Theory*. 1994. Vol. 33. No. 2. P. 132.

¹⁷ *Lang B. Can and Idea in the Nazi Genocide*. Chicago, 1990. Критику позиції Ланга див. у: *Kansteiner. W. The New Approach to Nazism and «Final Solution»*. Cambridge, Mass., 1992. P. 334.

¹⁸ Тут я відсилаю до: *Browning C. R. Ordinary Men: Reserve Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York, 1992.

¹⁹ *Hartman G. H. The Book of Destruction // Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»* / Ed. by S. Friedlander. Cambridge, Mass., 1992. P. 334.

²⁰ *Gadamer H. G. Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. S. 429.

258

трансцендентальність мови «одомашнюється» та «привласнюється». І фактично праця самого Гадамера є найкращою ілюстрацією його власного прогляду: хоча її предмет є наш досвід переживання дії мистецтва та історії, ми бачимо, що головною метою цієї праці є заміна категорії досвіду на текст, що описує *Wirkungsgeschichte* («історія, що

впливає»). Досвід історичності облишено задля історичності досвіду та мови, якою цей досвід виражено²¹.

Тому вимір досвіду є саме тим, що найімовірніше втрачається у репрезентації, і ми можемо зробити висновок, що саме досвід або поновне переживання досвіду Голокосту ставить нас перед проблемою меж репрезентації. Дослідження цих меж спонукає взяти до розгляду «свідчення» і все те, що ми зазвичай асоціюємо з цим словом: хіба не свідчення дає нам репрезентацію найглибшого та найважливішого особистого досвіду? Чи не маємо ми погодитися з тим, що якщо досвід Голокосту може бути репрезентований у мові, мова муситиме мати форму свідчення? Хіба не через свідчення очевидців ми можемо найближче підійти до невимовних жахів К. 2. (концтаборів)? Хіба найбільш приголомшливі твори про Голокост, як-от «Todesfuge» («Фуга смерти») Пауля Целяна [Paul Celan], написані не у формі свідчення? Напевно, свідчення – це єдиний шлях вираження досвіду Голокосту та поновного переживання цього досвіду.

Далі ми розглянемо працю, в якій Шошана Фельман [Shoshana Felman] та Дорі Ляуб [Dori Laub] описують, як ті, хто пережив нацистський режим, пам'ятають Голокост. Її назва, «Свідчення», є найкращою та найпридатнішою з усіх, які можна було дати. Фельман вкладає у це слово таке значення:

Свідчити перед аудиторією мовців і спостерігачів – це більше, ніж просто повідомляти про факт чи подію або звертатися до того, що було пережито, зафіксовано та закріплено в пам'яті. Пам'ять покликана тут фактично для того, щоб *звертатися* до іншого, вражати слухача, *апелювати* до спільноти. (...) Тому свідчити – це не тільки оповідати, а й довірятися та довіряти нарратив іншим²².

Мова свідчення, отже, виходить поза межі нарративної мови, що її зазвичай використовує історик, у якій імперсональний та інтерсуб'єктивний голос звертається до такої ж імперсональної та інтерсуб'єктивної аудиторії. Фельман доходить цього висновку про вади конвенційної історичної оповіді, розглядаючи співпрацю Клода Ланцмана [Claude Lanzmann] з істориком Раулем Гілбергом [Raul Hilberg] під час зйомок фільму «Шоа». У цьому фільмі, де свідчення становить єдину форму репрезентації, Ланцман

²¹ Ankersmit F. R. *History and Tropology: the Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, Calif., 1994. P. 209–210.

²² Felman S., Laub D. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York, 1992. P. 204.

«використовує історичні прогаяли Гілберга, яких він дотримується з цілковитою повагою та які його надихають і спрямовують; водночас фільм також пропонує бачення – і ставить у контекст – історичну дисципліну як таку, зупиняючись на справжніх межах історіографії (і дозволяючи нам їх побачити)»²³. Отже, на думку Ляуб, саме завдяки використанню свідчення Шоа вдається вийти поза межі конвенційної історіографії. Свідчення звертається до нас як до особистостей, моральних людських істот, що не дозволяє нам сховатися за морально нейтральним екраном історичного об'єктивізму; це, так би мовити, означає безпосередній контакт з висловлюваннями свідка; це пряма лінія від голосу свідка до нас, і таким чином розривається все коло історичного розпитування, що «ставить історіографію на належне їй місце», як пише Ляуб, а іноді навіть її *корегує*²⁴.

Проте важливішим є інше. Велика травма – це те, що згадують у свідченнях, які Фельман і Ляуб обговорюють у своїй книжці. І травма визначає характер цих свідчень. Травма має місце тоді, коли відчуття були настільки жахливими та невимовними, що не могли бути прийняті та допущені до свідомості. В інтерв'ю психоаналітика Ляуб з людьми, які пережили концентраційні табори, невимовне минуле було знову оприсутнене в найбуквальнішому сенсі слова. Ляуб описує «свідчення» старої жінки такими словами досвіду концентраційного табору: «Сліпуча, блискуча мить з минулого, що пронеслася зі стрімкою швидкістю метеорита через холодну тишу безмовного темного ландшафту, вибухнувши зливою образів і звуків»²⁵. Коли йшлося про те, що вона раптом згадала

спочатку в своєму свідченні, вона сказала, що «те, що неможливо уявити, сталося прямо на її очах»²⁶. Мова та досвід стають просто аспектами одне одного, і бар'єри між ними тимчасово стираються; в акті говоріння про травматичну подію, в розказаній у свідченні події оболонка, що оточує травматичне минуле, розбивається. Історична реальність набуває форми *свідчення*, тобто слів – і навпаки. І, як уже зазначалося, якщо ми справді маємо до діла з реальністю як такою, холодною й оголеною, позбавленою всіх наративних і лінгвістичних посередників, що ми розміщуємо між нами і нею, ми не маємо іншого вибору, як бути травмованими. Саме в моменти благоговійного страху та жаху ми постаємо перед реальністю, і не існує моментів найвищої насолоди, які могли б нам це компенсувати; реальність є винятково джерелом болю та травми. Тому Ляуб несподівано стверджує: «отже, саме геноцид і лише геноцид може нам дати можливість відчувати його як *реальне* і як *те, що триває*»²⁷. Саме геноцид зіштовхує нас із реальністю в її первісній,

²³ *Ibid.* P. 213.

²⁴ Приклади того, як свідчення може корегувати історію, див. у підрозділі «Свідчення та історична істина» в другому розділі монографії «*Testimony...*».

²⁵ *Ibid.* P. 59.

²⁶ *Ibid.* P. 62.

²⁷ *Felman S., Laub D. Testimony...* P. 65.

ноуменальній оголеності, і саме травма, спричинена відчуттям реальності, остаточно скасовує всі ускладнення репрезентації.

Тому тільки тією мірою, якою історія Голокосту є «персоналізованою» або «приватизованою» – тобто у вигляді свідчення про травматичний досвід тих, хто вижив, і в нашому усвідомленні, що їхнє свідчення адресоване нам як особистостям – невідворотний закон, що визначає межі репрезентації, може бути тимчасово скасований. Випробовування меж репрезентації, визначення меж «лінгвістичного повороту» та текстуального привласнення минулого, що вимагає від нас випадок Голокосту, невідворотно приводить до «персоналізації» та «приватизації» минулого.

Комеморація

Якщо попередній підрозділ було присвячено найтрагічнішим подіям історії людства, пов'язаним із найінтенсивнішими переживаннями, то тепер я перейду до протилежного спектра нашого способу зв'язку з минулим. Якщо історія Голокосту перетворює значення кожного слова, вжитого для опису цієї події, то тепер ми матимемо справу з *degré zero* представлення минулого – тобто з комеморацією. Я не хочу сказати, що вшановуване (*commemorated*) минуле не може бути драматичним; досить згадати лише комеморації Великої французької революції або комеморації Голокосту (як опозицію свідченням про Голокост). Я хочу радше наголосити, що, коли свідчення скасовує бар'єри між нами та реальністю минулого, комеморація робить протилежне, адже весь *raison d'être* комеморації – це святкування минулого п'ятдесятирічної, сторічної або двохсотрічної давнини. Комеморація бере свій початок у часових бар'єрах, свідомо розміщуючи минуле на цій дистанції десятиліть або століть, і в такий спосіб ще раз наголошує *suí generis* драматичність найдраматичніших подій. Минуле тут є справді дуже «минулим». Мало того, свідчення є чистим змістом відчуття, тоді як комеморація ритуально й радісно розвиває весь свій церемонійний формалізм. Свідчення – це зміст, а комеморація – форма.

Якщо ми хочемо зрозуміти, як комеморація приватизує минуле, то маємо враховувати, що вона завжди поєднує первинний рух деконтекстуалізації з вторинним – реконтекстуалізації, і саме остання дозволяє комеморації приватизувати минуле, яке раніше відчувалось на загальнішому рівні. З усією повагою до руху деконтекстуалізації,

простим, але вирішальним фактом є те, що в комеморації наш зв'язок з минулим зазвичай визначається – і дивовижність цього спостереження приводить нас безпосередньо до суті – нашою схильністю до чисел, кратних п'яти. Зокрема, ми святкували відкриття Америки не 1990 чи 1976 року, але 1992-го – на п'ятсоту річницю Колумбової подорожі. Звідси – що є наслідком цього банального спостереження – зв'язок між комеморацією самою по собі та вшановуваним (commemorated) минулим бере свій початок не в самій

261

нові спогади, вони будуть записані вже поверх попередніх спогадів. Саме таким чином з'являються ці контекстуалістські структури пам'яті, про які я згадував вище. З огляду на це, найкращою метафорою деконтекстуалізації – як результату комеморації – буде чистий витертий куток дошки. Як наслідок, не лише те, що згадують у самій комеморації, а й випадкові обставини, за яких вона відбувається, будуть записані на витертому місці. І вирішальним результатом є те, що виникає цілком випадковий, але міцний зв'язок між вшановуваним минулим і релевантними рисами комеморації. Отже, комеморація дає змогу поєднати різні типи історично та політично значущих «макроподій» з «мікроподіями» нашого повсякденного життя, що відбуваються протягом комеморації. Тож ми можемо погодитися з Девідом Ловентелем [David Lowenthal], який висловився про комеморативну пам'ять так: «Пам'ять перетворює публічні події на ідіосинкретичні особисті відчуття»²⁸.

Щось подібне можна сказати і про пам'ятники, що становлять не менш парадигматичний приклад lieux de mémoire (місць пам'яті) Нора, ніж комеморації. Зазвичай пам'ятники розташовано в ділових центрах великих міст, де мало що або зовсім нічого не нагадує про людину чи подію, на честь якої споруджено пам'ятник. Наслідком цієї відсутності контексту пам'ятника є те, що люди (якщо вони взагалі усвідомлюють наявність пам'ятника) схильні залучати його до своєї повсякденної рутини, навіть не запитуючи себе, яку людину чи подію він вшановує. Пам'ятник є наче частиною минулого, яка безпомічно височіє в сучасності та яка нездатна захистити себе від усього їй невластивого, що ми можемо на неї спроектувати. Як зазначав Дені Дидро [Denis Diderot], пам'ятник, через свою спокійну безконтекстовість, є об'єктом, що легко зазнає впливу наших навіть найбільш ексцентричних і недоречних бажань контекстуалізації. Джон Бенвіл [John Banville] писав:

Дидро сам з великою пошаною ставився до пам'ятників, він вважав, що вони є свого роду живими істотами: дивними, самотніми, зробленими за зразком, байдужими, замкненими в собі, але водночас такими, що бажать у свій мовчазний і безпомічний спосіб увійти до нашого світу, смятисся й плакати, пізнати щастя та біль, бути смертними, як ми. «Такі прекрасні пам'ятники, – писав він Софі Волян [Sophie Voland], – сховані у віддалених місцях, далеко один від одного, пам'ятники, які кличуть мене, яких я шукаю і несподівано знаходжу, які затримують мене і з якими я веду довгі розмови»²⁹.

Бажання просуватися далі в нашому діялозі та поділяти наші сучасні турботи – бажання, спільне для пам'ятників і комеморацій, – може бути використано для сучасних цілей і потреб. Наведу один приклад. Коли 1880 року французький уряд запровадив святкування 14 липня, він також вирі-

²⁸ Lowenthal D. *The Past as Foreign Country*. Cambridge, Eng., 1985. P. 195.

²⁹ Banville G. *Ghosts*. London, 1993. P. 196–197.

263

шив розпочинати шкільні канікули саме цього дня. Вочевидь, у такий спосіб було встановлено міцний зв'язок між політичною свободою, проголошеною Великою французькою революцією (в термінах якої хотіла легітимізувати себе Третя республіка), та перспективою бути вільним від обтяжливих шкільних занять і домашніх завдань протягом двох місяців. Принаймні так пояснив би це академік Павлов. Саме в цьому

полягає практична функція комеморацій і пам'ятників, практичний інтерес до неї почав швидко зростати після публікації великої серії досліджень Нора про те, що він назвав *lieux de mémoire*³⁰. Отже, початковий момент деконтекстуалізації заступає реконтекстуалізація, що стимулює ідентифікацію з державою, її історією та ідеологічними настановами. Ми можемо говорити тут – і я ще повернуся до цього пізніше – про «демократизацію» минулого, в тому сенсі, що минуле, ре-презентоване комеморацією або пам'ятником, слугує «демократичній» меті – дати відчутти всім громадянам свою приналежність до однієї нації зі спільною історією.

Проте ця гра деконтекстуалізації та реконтекстуалізації не позбавлена певної іронії, яка заслуговує на нашу увагу з перспективи приватизації минулого (на противагу щойно згаданій «демократизації»). Справді, людська пам'ять заснована на контекстуалізації в межах постійно змінних рядів наших асоціацій. Невідомий автор «*Ad herennium*» – трактату, що визначає західне осмислення пам'яті вже протягом майже двох тисяч років, добре усвідомлював цей аспект нашої пам'яті та шукав у ньому відповідь на запитання, як оптимізувати нашу здатність пам'ятати. «*Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus*» [штучну пам'ять конструюють місця] – звідси *lieux de mémoire* Нора – та образи, зазначає автор³¹. Тобто, поєднуючи певні події, які ми хочемо пам'ятати, з місцями, де вони відбулись (або з місцями, які ми довільно вирішили асоціювати з ними), ми можемо найкраще підтримати наші крихкі спогади. Ми пам'ятаємо місце – тоді й подія неunikнено спливе в нашій пам'яті, адже ми призвичаїлися асоціювати її зі згаданим місцем. Вирішальний момент тут – це те, що асоціація є *par excellence* антиелітистською функцією нашої свідомості: асоціація не поєднує (принаймні не обов'язково) те, що є «рівним за статусом», як це робить розум, а натомість має вередливу схильність до *mésalliances*. Розум – аристократичний, асоціація – демократична. Як навчав Фройд, асоціація є великим ментальним вирівнювачем, який, без жодної поваги до того, що ми поважаємо, не вагається поєднувати найвеличніші та найпіднесеніші речі з найбанальнішими та найтривіальнішими. Ця постійна дестабілізація «аристократичних» структур, що їх старанно споруджує

³⁰ *Nora P. L'Ere de la commémoration // Les lieux de mémoire / Ed. By P. Nora. Paris, 1992. Vol. 3. Les Frances. – P. 977–1012. Див. також: Commemoration: The Politics of National Identity / Ed. by J. R. Gellies. Princeton, N. J., 1994.*

³¹ Цитується за: *Yates F. The art of Memory. Aylesbury, Eng., 1966. P. 22.*

розум, є справді однією з найпривабливіших рис нашої асоціативної свідомості. У своїх асоціаціях понурий неврастенік може, отже, бути не менш цікавим, ніж видатний художник чи науковець – і це, звісно, ще один урок від Фрейда.

Інший приклад. Ми всі пам'ятаємо запитання: «Де ви були, коли почули про вбивство Кенеді?» Цікаво, що воно встановлює зв'язок між місцем і пам'яттю, перехід від того, що пам'ятаємо, до місця, де нам випало бути, коли ми почули про вбивство Кенеді. Тобто ми починаємо цікавитися фактом того, що нам трапилося бути в певному місці в певний момент, а не подією, яку асоціюємо з цим місцем (у моєму випадку – буфетом на станції Утрехт). Отже, ця згадана в «*Ad herennium*» підтримка пам'яті стає сильнішою, ніж те, що власне пам'ятається, і минуле як таке залишається на милість того, хто його пам'ятає. Або, висловлюючи це в термінах нашої дискусії: те, що вшановують, втрачає свою логічну пріоритетність щодо комеморації. Пам'ятаючи про це, повернімося тепер знову до одного з наших попередніх прикладів про початок шкільних канікул, який у Франції часів Третьої республіки збігався зі святкуваннями взяття Бастилії 14 липня. Таке поєднання контекстів, спричинене рішенням французького уряду, може спрацьовувати у подвійний спосіб. Звісно, перспектива канікул на пляжах Довіля або в басейні Аркашона може надавати дуже специфічну ауру 14 липня та тому, що сталося в цей день, – і ця

«демократизація» Великої французької революції є, поза сумнівом, тим, що замислював уряд Фері 1880 року, коли він вирішив представити себе у такий спосіб як спадкоємця ідеалів 14 липня. Проте це поєднання контекстів може спрацьовувати і в цілком протилежному напрямку. Тобто не в сенсі піднесення літніх канікул до рівня однієї з найважливіших подій французької історії, а навпаки, як зниження останньої до тривіального рівня відпочинку біля моря. Як і у випадку зі смертю Кенеді, історичне тут стає ураженим маленькими задоволеннями та розчаруваннями повсякденного життя. Отже, комеморація більше не ставить життя окремої людини в загальний контекст національної історії; вона більше не демократизує минуле, а навпаки, ставить національну історію в контекст банальностей повсякденного життя. Спільне національне минуле, отже, стає приватизованим дрібною сферою маленьких радощів і розчарувань, з яких складається наше буденне життя.

Ба більше, цей мінливий ефект комеморації не тільки усвідомлювали, а й часто також експлуатували не менш активно, ніж усі її патріотичні та націоналістичні елементи. У своєму обговоренні святкувань з нагоди сторіччя Великої французької революції (які, між іншим, дали Парижу Ейфелеву вежу) Паскаль Орі [Pascal Ory] зазначає, що, крім потреби вшанувати (commemorate) революцію, був ще й «un volontarisme célébratif»*, що вбачав у комеморації не більше ніж зручну нагоду для презентації

* «Волюнтаризм святкувань» (фр.). (Прим, пер.)

265

тріумфів і успіхів науки та технології XIX століття. Очевидне заперечення полягало в тому, що в такому випадку об'єктом вшанування буде саме наука XIX століття, а не 1789 рік. Це заперечення справді було тоді висловлене, але наразилося на лицемірний аргумент, що наука XIX століття стала можливою винятково завдяки революції. Напевне, прибічники святкувань доречно забули революційний лозунг (винайдений тими, хто писав наклепи на Лавуазьє): «La Révolution n'a pas besoin de savants» [«Революція не потребує вчених»]. Хоча вони могли щиро бажати знайти 1889 року *juste milieu* [золоту середину] між комеморацією та святкуванням (у тому розумінні, яке вкладав у ці терміни Орі), все ж незаперечним є те, що було зроблено перший крок у напрямку приватизації (на противагу демократизації) історії та пам'яті Великої французької революції. І це був лише перший крок. З часом 14 липня поступово перетворилося на добру нагоду для вільного дня, деяких колективних розваг, а також для того, щоб випити зайву чарчину та закінчити день у чужому ліжку. День втратив свою здатність відроджувати історичну подію з усіма її політичними імплікаціями: «перетворившись на рутину, ритуал, що святкується щороку в туристичному оточенні, яке, як видається, а ргіогі позбавлене будь-якої політичної войовничості та партійних забарвлень». Так характеризує цей перехід Кристіян Амалві [Christian Amalvi] у своєму дослідженні комеморації 14 липня³².

Усі ці свідчення вказують на сучасне домінування приватизації минулого за допомогою комеморації, а не на його демократизацію. П'єр Нора запропонував несподівану тезу щодо цієї еволюції. На його думку, це парадигматично, що держава не є більше природним центром зацікавленості в комеморації. Це видно з прикладу багатьох локальних комеморацій, про які ми щодня читаємо в газетах і в яких прихований в інших ситуаціях спротив усьому тому, що ми можемо асоціювати з «центром» – і насамперед з державою, – чітко себе маніфестує. Ба більше, дуже часто комеморація свідомо звеличує певну локальну громаду за рахунок інших громад, і особливо за рахунок держави як найбільшої громади. Як зазначає Нора, комеморація «для всіх груп, які беруть у ній участь, стала окремою ниткою в соціальній тканині, що дає кожній з них обмежений зв'язок з минулим, яке за визначенням є мертвим та відсутнім»³³. Те, що «спадкове», тобто спадок локального або «приватного» минулого, стало привабливішим за традиційну історичну свідомість, яка вбачала саме в історії нації зміст історичного процесу та

самоочевидний центр для будь-якого значущого зв'язку з минулим. Кошмеморація більше не слугує тим доцентровим силам, які в ХХ столітті зробили націю найважливішим соціальним та історичним дієвцем, а натомість стала частиною відцентрових тенденцій, які вважають визначальною характеристикою постмодернізму. Сучасна кошмеморація та

³² *Amalvi C. Le 14 Juillet // Les lieux de mémoire / Ed. by P. Nora. Vol. 1. P. 426.*

³³ *Nora P. L'Ere de la commémoration... P. 983.*

спричинене нею повернення до пам'яті були народжені на могилі держави як центру всієї креативної політики. І тому ми можемо погодитися з Меєром, коли він висловлює власні сумніви щодо сучасної популярності «пам'яті» та всього того, що з нею асоціюється, так: «Надмірна присутність пам'яті є знаком не історичної впевненості, а відходу від політики трансформації»³⁴.

Отже, парадокс полягає в тому, що наша сучасна культура кошмеморації, з одного боку, є продуктом Гальббаксової «колективної пам'яті», а з другого – демонструє наше щораз сильніше небажання ідентифікувати себе з найвищою колективною сутністю – державою. Звісно, ми досі маємо кошмеморації на національному рівні, можливо навіть більше, ніж раніше; втім, як ми бачили на прикладі 14 липня, вони стали порожніми симулякрами того, чим мали би бути. Сьогодні кошмеморація демонструє всю свою силу та автентичність у тому, що нерозривно пов'язано з локальним, з регіоном, містом, селом, або загальніше – з тим, що громада визнає як свою відмінність від решти суспільства чи нації. Кошмеморація сьогодні слугує виключенню, а не включенню. З цієї перспективи кошмеморацію в країнах Заходу цілком можна розглядати як відповідник того відродження, яке ми спостерігали протягом останніх кількох років у країнах колишньої Східної Європи. І в обох цих випадках ми маємо справу більше з приватизацією раніше колективної сфери, ніж з її демократизацією³⁵.

Можливо, найхарактернішим прикладом цього переходу від демократизації до приватизації пам'яті є так званий контрмонумент. Джон Р. Гіліс [John R. Gillis] описує перший приклад такого пам'ятника:

1986 року в Гамбурзі було споруджено перший контрмонумент; це був покритий свинцем обеліск, присвячений жертвам нацизму, на його поверхні кожен міг залишити своє ім'я та послання. В міру заповнення поверхні написами обеліск поступово опускався в землю, доки не зник остаточно, залишивши по собі сліди лише у вигляді живої пам'яті людей, які відвідали це місце³⁶.

Наскільки ж ми відійшли від парадигми «невідомого солдата», в якому родичі жертв війни, стоячи біля вічного вогню в оточенні цього блиску, що символізує велич нації, могли впізнати свого чоловіка, батька чи брата.

³⁴ *Maier C. S. A Surfeit of Memory // History and Memory: Studies in the Representation of the Past. 1993. No. 2. P. 150.* Згідно з Меєром, сучасний наголос на пам'яті свідчить про відсутність впевненості в колективних проєктах: «Чому, повертаючись до питання, що започаткувало цю дискусію про публічні кошмеморації, пам'ять сьогодні стала відігравати більшу роль у політичному та громадському житті? На мою думку, наприкінці ХХ століття західні суспільства прийшли до закінчення масштабних колективних проєктів» (Р. 147).

³⁵ Згідно з Гілісом, цей перехід був уможливлений, зокрема, завдяки передачі пам'яті до рук істориків-аматорів: «звісно, вихід пам'яті з-під контролю фахівців, розпорошення її практик у часі та просторі збільшує ризик її цілковитої приватизації, а не демократизації». Див.: *Cillis J. R. Introduction // Commemorations / Ed. By J. R. Gillis... P. 19.*

³⁶ *Idid. P. 17.*

Невідомий солдат – це комемораційний відповідник держави, абстрактний та загальний, саме узагальнення національної історії та центр, до якого мають притягуватися особисті спогади. У випадку контрмонумента, навпаки, кожен записує свої особисті спогади на його поверхні; це твір мистецтва, створений всією громадою як окремими особистостями, який з великою повагою ставиться до їхньої індивідуальності. Отже, він стає пам'ятником, що віддзеркалює для кожної людини її особисті спогади; і для того, щоб підкреслити та символічно наголосити на цій приватизації пам'яті, він зникає, тому все, що нам залишається, – це лише наші особисті спогади. Контрмонумент є напрочуд ефективним та здатним розчулити: саме тут комеморація та свідчення урочисто потиснули одне одному руки над всією історією та тією гіркотою, яку вона залишила в серцях мільйонів людей.

Жоден із читачів філософії історії Гегеля ніколи не забуде його опис руйнування грецької моралі Сократом – напевне, один з найбільш зворушливих текстів, будь-коли написаних західним філософом. Те, що Сократ зробив для Атен його часів, Гегель описує так:

У попередні часи закони та звичаї мали незаперечну силу; людська індивідуальність формувалася в єдності із загальним. Поважати богів, померти за власну батьківщину – це був універсальний закон, і кожен виконував цей закон як щось само собою зрозуміле. Проте згодом людство почало цікавитися, чи справді потрібно бажати чи підкорятися цьому змісту. Пробудження цих думок спричинило смерть грецьких богів та природного звичаю [die schöne Sittlichkeit]. Думка виступила тут як принцип деструкції, тобто деструкції природного звичаю; адже усвідомлювала себе як незалежний принцип, який встановлює засади розуму, критично налаштовані до довколишньої реальності, і в опозиції до обмежень природного звичаю. Раніше греки добре знали, що звичай вимагає від них робити в певних ситуаціях; але людина мала знайти відповідь на такі запитання в собі – це була позиція Сократа. Сократ дав людині усвідомити її внутрішнє «я», і свідомість людини стала мірою для оцінки того, що є морально правильним і морально істинним [Moralität]. У цьому полягає відмінність між природним звичаєм попередніх часів і моральним мисленням пізніших часів; раніше греки не мали свідомости. Сократ знаний як моральний наставник; але насправді він був винахідником моралі³⁷.

Гегелівський опис «das Verben der Griechischen Sittlichkeit»* є, по суті, найбільш проникливою алегорією долі історіописання та історичної свідомости протягом приблизно останніх двохсот років, а також долі сучасної приватизації минулого, розглянутої в цій статті. Якщо XIX та XX століття були zenітом історичної свідомости в історії західної цивілізації (можливо,

³⁷ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburg, 1976. Vols. 2–4. P. 640–641, 644.

* Руйнування грецької моралі (нім.). (Прим. пер.)

³⁸ Протягом двох останніх десятиліть з'явилося друком кілька досліджень, присвячених захопленню історією в XVI столітті, що, як видається, багато в чому можна вважати

подібним у цьому сенсі було лише XVI століття)³⁸, то це тому, що загалом відчувався природний зв'язок між особистістю та історією. Як гегелівські досократівські греки вірили в існування богів, в обов'язок померти за власну країну тощо як у щось само собою зрозуміле – внаслідок чого була уможливлена короткочасна та найприємніша з естетичного погляду гармонія між особистістю, мораллю, суспільством та державою – так і ми протягом двох останніх століть усвідомлювали себе частиною величних історій західного минулого, яке історики поєднували з нами за допомогою нації, західної культури або боротьби соціальних класів за політичне та економічне визволення. Втім, як Сократ зруйнував неперевершену гармонію грецької держави, запровадивши сферу суб'єктивності в ситуацію, де раніше суб'єктивність та об'єктивність перебували у витонченому та досконалому, але водночас сумнівному єднанні, так і сумнівна рівновага історії та перспективи окремого громадянина сьогодні поступово руйнується гравітаційними силами суб'єктивності – або «приватним», якщо вживати термін, який ми

використовували в цій статті. Це, звісно, не означає, що ми незабаром станемо свідками кінця історіописання у тому вигляді, як ми його знаємо з початку XIX століття. Проте це означає дві не менш важливі речі. По-перше, зачарування сферою приватного, яке ми бачимо, зокрема, в історії ментальностей, мікроісторії, Alltagschichte тощо, залишатиметься з нами у найближчому майбутньому. По-друге, історії з високим рівнем узагальнень, у тому вигляді як вони писалися в XIX і XX століттях, будуть, поза сумнівом, писатися і надалі, і залишатимуться затребуваними. Проте ця велика традиція дедалі більше нагадуватиме потужну і, на перший погляд, неприступну твердиню, яку, втім, повільно, але неухильно залишатимуть її власні мешканці. Вона не буде більше задовольняти першочергові інтелектуальні потреби західної цивілізації – подібно до того, як композитори втратили зв'язок з потребами цивілізації десь приблизно між Брамсом і Шенбергом, наслідком чого стало те, що сьогодні класична музика є нешкідливим майданчиком, маргінальним за своєю культурною значущістю, яким цікавляться лише окремі сноби та вибрана нечисленна група музикознавців.

Проте дозвольте мені тепер говорити більш спеціально та дещо звузити ці радше загальні та всеохопні твердження. У цій статті я протиставляв свідчення і комеморацію. Вони можуть бути розставлені на протилежних сторонах загального спектра нашого ставлення до минулого. Свідчення дає нам найбільш безпосередній та інтенсивний зв'язок з минулим, і, як ми це бачили на прикладі травми, цей зв'язок може навіть набувати фор-

попередником історизму XVIII століття. Декартівський раціоналізм у XVII столітті швидко витіснив це нове розуміння історії.

269

ми відродження минулого у властивому сенсі цього слова. З іншого боку, ніде більше наш зв'язок з минулим не є менш інтенсивним, менш визначеним природою історичної еволюції, ніж у комеморації. Вирішальною тут є не історія, а арифметика. Історія та історіописання, як ми їх знаємо, завжди перебувають десь між цими двома крайнощами: в «нормальному» історіописанні минуле ніколи не репрезентоване так драматично, як у свідченні; з іншого боку, минуле в історіописанні значно менш безпомічне і має значно більшу автономію, ніж це є у випадку комеморації. Пам'ятаючи це, ми маємо взяти до уваги ще два факти. По-перше, як було зазначено вище, в обох випадках – і свідчення, і комеморації – минуле приватизувалося у певний спосіб, що був немислимим в епоху традиційного, дисциплінарного історіописання та домінування дисциплінарного суб'єкта пізнання, який традиційно був фундаментом історичної епістемології. По-друге, і свідчення, і комеморація стали значно привабливішими матрицями для нашого ставлення до минулого. Тому Фельман і Ляуб характеризують нашу добу як «епоху свідчень»³⁹, тоді як Вільям Джонстон [William Johnston] бачить тут «véritable industrie de la commémoration»⁴⁰, а Нора відверто говорить про «le modèle mémorial qui l'a emporté sur le modèle historique»⁴¹. Якщо ми візьмемо до розгляду всі ці три погляди, ми не зможемо зробити інший висновок, крім того, що традиційна історія, затиснута між свідченням і комеморацією, буде поступово здаватися під тиском приватизації минулого. Наслідком цього буде, по-перше, поступовий розпад історії як дисципліни, а по-друге – більше толерування присутності самих істориків у їхніх працях. Зміни, що їх ми тут обговорювали, відбулися «на периферії» сучасної історичної свідомості, тому не можуть не поширитися і на ті сфери, які лежать ближче до центру цієї свідомості.

Останнє твердження має бути підкріплене теоретичними міркуваннями. «Історія як дисципліна» завжди вимагала від істориків видалити себе з історій, які вони розповідають, але водночас не викликала заперечень нездійсненності цієї вимоги самоусунення. Ця настанова мала найцікавіший вияв у структуралістських теоріях історії. Якщо ми розглянемо те, що Ролан Барт [Roland Barthes] називав «мігом» – напевно, першорядний приклад глухого кута, в який загнала себе дисциплінарна історія, – то побачимо, що

структуралістський погляд завжди вимагав невикривленого, «об'єктивного» викладу минулого для того, щоб було можливим охарактеризувати подібним чином і сам історичний текст. Без цього дивовиж-

³⁹ *Felman S., Laub D. Testimony. P. 206.*

⁴⁰ «Справжню індустрію комеморації» (фр.). (Прим, пер.) Див.: Johnston W. Postmodernisme et bimillénaire: Le Culte des anniversaires dans la culture contemporaine. Paris, 1992. P. 14

⁴¹ «Модель пам'яті, що перемогла модель історії» (фр.). (Прим, пер.) Див.: Nora P. L'Ere de la commémoration. P. 1011.

270

но парадоксального ідеалу, без розуміння минулого як такого, що ап сiч викривлене «мітом», структуралістські характеристики історичного тексту просто не матимуть сенсу. Тому елімінація особи історика поставала і як необхідна, і як нездійсненна. Хоча б що хто думав про «приватизацію минулого», яку так щиро вітають у постмодерністській історичній теорії, вона принаймні має ту перевагу, що більше не зобов'язує нас вправлятися в епістемологічній акробатиці, чого вимагав структуралізм.

*Переклали з англійської Ірина Реброва
та Володимир Склокін*

271