

ШЕВЦОВ Константин Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета гражданской авиации. Автор 56 научных публикаций, в т. ч. 4 монографий (двух – в соавт.)*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7768-4602>

ТРЕБОВАНИЕ ПАМЯТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ МЕМОРО-ПОЛИТИКИ¹

В статье ставится вопрос о способе взаимодействия коллективной и индивидуальной памяти. Начиная с Платона политика памяти ставит своей целью встроить личный опыт прошлого в возвышенный коллективный миф о происхождении социума. Основанием для этого выступают слабость индивидуальной памяти и ее зависимость от господствующих в обществе способов повествования о прошлом. Само представление о прошлом возможно лишь в форме метафор, поскольку опыт прошлого является избыточным для дискурса, который структурирует наше общее с другими людьми настоящее. Но слабость и неопределенность памяти не отменяют ее внутреннюю настоятельность для человека, которая связана с опытом утраты и требованием признания. Поэтому политика памяти должна формировать практики умиротворения утраты и признания требования памяти. Отказ от подобных практик может вести к тому, что прошлое станет переживаться как негативный травматический опыт и возвращение этого вытесненного опыта станет угрозой для мемориального дискурса власти. Если власть не предложит свой язык для проговаривания прошлого, требование памяти найдет для себя другие не прямые формы своего выражения. Ницше считал, что именно негативный опыт боли является целью социальных мнемотехник, которые превращают человеческое животное в исчислимого и предсказуемого члена общества. Это исчисление человека, его желаний и ресурсов возводится в степень в современном цифровом мире. При этом в поле новых медиа признание требования памяти зачастую связано не с умиротворением утраты, а, наоборот, с навязыванием негативно-го, травматического опыта прошлого.

Ключевые слова: политика памяти, меморо-политика, требование памяти, базовый договор, современные медиа.

¹Исследование выполнено в рамках исследовательского проекта при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 18-011-00414 А «Политики медиа», СПбГУ.

*Адрес: 196210, Санкт-Петербург, ул. Пилотов, д. 38; e-mail: shvkst@gmail.com

Для цитирования: Шевцов К.П. Требование памяти в условиях современной меморо-политики // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2019. № 6. С. 132–140. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2019.6.132

Воздавая должное парадоксальной природе памяти, Платон не ограничился известным рассуждением о припоминании как пробуждении к истине и отмечал наряду с этим удивительную слабость воспоминаний, подобных образам сна. В «Государстве» он предлагает внушить будущим стражам «благородный вымысел», будто они рождены из земли, «вылепливались и возвращались в ее недрах – как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение»² [1, 415d]. Платон надеется убедить и стражей, и правителей, что воспоминание о том, как их в действительности растили и воспитывали, «как бы привиделось им во сне» [1, 415d]. Далее он сравнивает идеального правителя с художниками, которые, «взяв, словно доску, государство и нравы людей, сперва очистили бы их» и «не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таковым» [1, 501a]. Как художник стирает с доски прежние начертания, так и правитель должен стереть память граждан, их историю, мифы, нравы и привычки, оставляя лишь воспринимающую поверхность, природную памятьливость, открытую правильным мифам и установлениям. Таким образом задана цель политики памяти, обеспечение которой может осуществляться различными институтами, занятыми воспитанием граждан, производством, одобрением, транслированием соответствующих значений и ценностей³. Но если политика подразумевает включение в борьбу за власть различных групп и представление интересов не только общества в целом или доминирующих групп, но и в конечном итоге небольших групп и даже отдельных индивидов, то возникает вопрос, каким образом в эту борьбу может включиться индивидуальная память.

«Благородный вымысел» мог полагаться только на беспамятство граждан – таковы очерченные

Платоном рамки, в которых впервые возникает вопрос о политике памяти. Значимость указанных рамок в XX веке удостоверил Морис Хальбвакс. Выдвинутая им концепция коллективной памяти исходит из убеждения в невнятности и неартикулированности памяти индивидуальной. Пережитое прошлое не имеет собственных средств высказывания, если настоящее не дает соответствующей рамки для воспоминания, и, конечно же, речь идет о рамке, отвечающей текущим интересам социума [2, с. 30]. Дело не в том, чтобы рассеять прошлое в настоящем, наоборот, общество побуждает и даже принуждает помнить, требует уважения к памяти и прошлому, при условии что в этих воспоминаниях личное и социальное сливаются в мифе об изначально благой природе социума, его незаменимой и спасительной роли в судьбе каждого индивида [2, с. 150]. Хальбвакс, по сути, возвращается к платоновскому сравнению воспоминаний с неясными образами сна, когда связывает возможность пересказа сновидений с тем, что и во сне не умолкает дневная речь как социальная страховка в смутном пространстве памяти [2, с. 92].

Парадокс памяти, однако, состоит в том, что сколько бы мы ни принижали ее собственные силу и способность к высказыванию о прошлом, настоящее нуждается именно в памяти, воспроизводящей прошлое как прошлое, т. е. прошедшее, завершённое, сбывшееся и только поэтому и обладающее собственной значимостью и весом для настоящего. Разумеется, мы можем говорить только о некоем присутствии прошлого в настоящем, но это – именно *избыточное* присутствие пережитого, усвоенного, *своего*, для которого, впрочем, катастрофически не хватает имен, поскольку любые обозначения могут принадлежать только общему пространству существования, сопresутствию с другими. По большей мере мы проговариваем

²Цитируется по изданию в переводе А.Н. Егунова.

³В настоящей статье мы не проводим существенного различия между «политикой памяти» и «меморо-политикой», имея в виду под обоими терминами широкий комплекс практик, образовательных, научных и прочих дискурсов, определяющих то, как понимается в данном обществе значение памяти и что выдвигается в качестве основных *ценностей памяти*.

эту избыточность с помощью метафор, небольших сдвигов в порядке языка, превращающих семантические разрывы в изменение языковой темпоральности, проседание языка – в складку прошлого. Достаточно вспомнить навязчивый образ склада, хранилища, который говорит нам и о присвоении, отделении внутреннего от внешнего, и о правилах хранения, отбора, распределения, и о работе со временем откладывания, отсрочки [3–5]⁴.

Такого рода метафоры повсеместны. Возьмем два классических философских подхода: концепцию длительности Анри Бергсона и анализ сознания временности Эдмунда Гуссерля. Бергсон понимает прошлое как виртуальность начатых, намеченных, но не законченных и не состоявшихся действий, как полноту возможного выбора, которая не может реализоваться, хотя при этом образует основу любого образа памяти [6, с. 180]. Гуссерль, наоборот, дает вполне традиционную трактовку прошлого как завершенного восприятия, которое подвергается непрерывной модификации, угасанию, обесцвечиванию, свертыванию [7, с. 26]. Очевидно, что в обоих случаях мы имеем дело с утонченными метафорами, но именно метафорами, призванными дать некий обходной, непрямой взгляд на прошлое (как рефлексию, или непрямой взгляд, описывал интеллектуальную память в свое время еще Декарт [8, с. 565]). Притом различие, конфликт, взаимное вытеснение метафор, их настройка и уточнение обнаруживают одновременно и сопротивление, и настоятельность опыта прошлого, его парадоксальность и вместе с тем продуктивность этой живой формы *парадокса*.

Обратимся к еще одной классической разработке проблемы памяти. В «Опыте о человеческом разумении» Джон Локк вводит понятие личности, или *самости*, полагая, что тождество индивида как личности устанавливается сознанием себя, что подразумевает: восприятие своего прошлого в настоящем, т. е. воспоминание

[9, с. 390]. Возникает вопрос: если без воспоминания в настоящем нет Я, то его не могло быть и в прошлом (до воспоминания), но если его не было в прошлом, то как же оно могло появиться в настоящем, если вспоминается именно прошлое? Еще один вопрос: поскольку мы не помним значительной части прошлого, означает ли это, что забытая часть не принадлежит нашему Я, и не меняется ли объем и характер нашего Я в зависимости от того, что мы вспоминаем в тот или иной момент? С точки зрения здравого смысла здесь сформулирован парадокс, потому что, если Я нет в настоящем, то нет его и в воспоминании прошлого, а если оно есть, то нет нужды в воспоминании, а значит, нет и личности как тождества настоящего и прошлого и как фигуры ответственности за совершенные поступки. Далее мы либо забываем большую часть себя вместе с прошлым и тогда нет никакого Я, либо Я есть в настоящем и оно может забывать все, что ему удобно, чтобы не нести за это ответственность.

Однако если мы внимательно прочитаем текст Локка, то увидим, что речь в нем идет о памяти о будущих наградах и наказаниях, т. е. о памяти как отношении к будущему [9, с. 391]. Локк показывает, что в настоящем есть избыточный момент, связанный с пониманием самого настоящего как прошлого для будущего, как перехода между прошлым и будущим, и именно этот избыточный момент схватывается памятью как сознание Я. Мы видим здесь продуктивный парадокс, который обнаруживает новую позицию в дискурсе, необходимую для включения агента действия и знания (личности, самости, сознания). Очевидно, что индивида нет без прошлого, за которое он готов взять ответ, но именно поэтому и прошлого нет без того, кто принимает за него ответственность *до* всякого именованного и рассказа о прошлом – как ответственность за самого себя и, более того, как требование узнавания и признания себя со стороны других.

⁴О метафорах памяти пишет Д. Драаизма [3]; отдельная глава книги Курта Данцигера посвящена «правилу метафоры» [4]; о некоторых аспектах метафор памяти можно прочитать в моей статье [5].

Парадокс отмечает еще не признанное, не артикулированное, но вовсе не безразличное присутствие индивида, которому нельзя навязать готовую форму памяти без риска, что само это присутствие не нарушит порядок узаконенного дискурса. Где же в таком случае искать точки совмещения и возможного конфликта индивидуальной и коллективной памяти? Избыточность прошлого столь же очевидна, сколь и неуловима для языка, потому что связана с опытом *утраты*. Собственно, это всего лишь еще одна метафора, но она позволяет выразить парадоксальный опыт присутствия прошлого в настоящем, а точнее – опыт непрерывного ускользания прошлого из рамок представления, которым настоящее задается. Складка прожитого, усвоенного – это не опыт одних лишь приобретений, а опыт бытия, проживаемого по ту сторону сущего, там, где это сущее уже утрачивается, оставляет нас, – как мать оставляет ребенка, чтобы он восполнил ее отсутствие собственным требованием возвращения, вызовом из небытия утраты. С этим связан и второй момент: прошлое имеет значение для настоящего, потому что включает в себя *требование признания*. Начиная с самых ранних опытов рассказа родителям о пережитом, под их одобрительные замечания, уточнения и наводящие вопросы и продолжая рассказами в кругу друзей, свидетельствами о всем необычном, примечательном, трагичном, героическом и т. д., воспоминание всегда ищет признания со стороны другого или хотя бы от самого вспоминающего как заместителя другого, временно исполняющего его обязанности.

Опыт утраты и требование признания не определяют содержание памяти, но во многом задают тип ее значимостей. Его можно назвать *перформативным*, имея в виду смысл, устанавливаемый действием при возникновении определенной ситуации, даже если сама ситуация не имеет смысла без соответствующего действия. Собственно, парадокс памяти в том и состоит, что настоящее обращается к прошлому для своей легитимации, а прошлое требует настоящего для своего исполнения. Это встречное движение позволяет совершиться прошлому как полноте

основания, обеспечивающего устойчивость настоящего ровно постольку, поскольку само настоящее завершает собой (в воспоминании, в признании) прошлое; оно родственно религиозному отношению, потому что почитание богов придает им могущество, и чем больше почитание, тем больше сила и власть, которые возвращаются их служителям.

Стоит прислушаться к словам Яна Ассмана, что «исконнейшая форма, можно сказать, исходное переживание того разрыва между вчера и сегодня, который требует выбора между исчезновением и сохранением», есть смерть, и только смерть побуждает живущих к памяти как долгу перед умершими [10, с. 34]. Иначе говоря, утрата близкого находит восполнение в ритуале поминовения, но этот ритуал ведет не просто к разделению мира на прошлый и настоящий, но и встраивает в настоящее систему отношений живых к их божественным предкам. Известно, что утрата вызывает и другое отношение к мертвым, связанное со страхом перед беспокойным духом и стремлением забыть все, что способно пробудить пугающий призрак прошлого (примеры подобного отношения к мертвым в изобилии представлены З. Фрейдом в работе «Тотем и табу» [11, с. 251]). Клод Леви-Стросс рассказывает, что у индейцев фокс во время церемонии усыновления проводятся ритуальные игры, в которых всегда выигрывает команда клана, усыновляющего ребенка, а побежденным считается тот, кого представляет команда другого клана – главный враг усыновителя, мертвый родитель [12, с. 139]. По сути, эта игра воспроизводит двойную стратегию памяти: распознать мертвого в облике живого, чтобы отпустить его, отделить настоящее от прошлого и тем самым освободить его для живых.

Какие бы конкретные стратегии в отношении утраченного ни реализовывало воспоминание, речь идет всегда о восполнении утраты, а точнее о требовании восполнения. Мы постоянно вспоминаем, отступая хотя бы на шаг или на полшага в прошлое, и при этом очень редко способны дать отчет в том, что же именно

вспоминается в этот момент – настолько воспоминание вплетается в ткань настоящего, усиливая его, уточняя его форму и смысл, разворачивая отдельные его возможности и аспекты. И, однако, при желании мы можем сделать и обратный шаг от восприятия к воспоминанию, и тогда мы видим, что само восприятие начинает отвечать требованию памяти, фиксировать в самом настоящем то, что остановилось, стало прошлым, узнаваемым, привычным, как будто сама его форма отслоилась от живого опыта, чтобы стать напоминанием, возвращением к памяти.

Отношение к мертвым, разделение прошлого и настоящего, связка утраты и восполнения – все это можно назвать исходным договором, базовым соглашением, которое обуславливает саму возможность для человека быть обитателем настоящего, хранителем себя, своей культуры, своего способа сознания. Это значит, что настоящее должно оберегать опыт утраты, место умиротворения требований памяти. Умиротворение не допускает единственно правильной формы воспоминания или исключительного нарратива истории, навязанного обществом, хотя общество может предложить общий тип рассказывания, открытую структуру мифа, освященное место припоминания. Тем самым базовый договор, гарантирующий человеку признание миром, становится заботой уже не столько личной и групповой, но и в широком смысле коллективной памяти – политической, культурной. Требование памяти связано с тем, что именно в воспоминании мы наследуем свое место в мире, обретаем легитимность своего присутствия. И это верно не только для спонтанных воспоминаний «для себя», но и для всего того, о чем мы рассказываем, свидетельствуя тем самым о своем присутствии для мира и для других, для нашего общего с ними мира. Именно поэтому невозможно оторвать воспоминание от самой возможности рассказа и признания, и, конечно, это может вести к разнообразным ошибкам памяти (настоящее влияет на видение прошлого), но также – превращать воспоминание в настоящее свидетельство о пережитом, требующее своего окончательного

признания (свидетельства Холокоста, «бомбовой войны» и т. д.).

Понятие социальной памяти часто трактуется как метафора, хотя мы считаем, что любое понимание памяти так или иначе вынуждено полагаться на косвенное, и прежде всего метафорическое, обозначение ее предмета, ее структур и механизмов. Возможно, более точно будет сказать, что в случае индивидуальной и коллективной памяти мы имеем дело не столько с метафорой, сколько со своего рода хиазмом, перекрещиванием, потому что в индивидуальной памяти хранится личное содержание прошлого, которое требует для себя практик припоминания, воспитанных всей системой социализации и коммуникации с другими, тогда как коллективная память удерживает социальное содержание, актуализация которого зависит от индивидов в той мере, в какой им удалось присвоить себе не только практики припоминания, но и способы идентификации, эмпатии или сближения себя с реальными носителями или трансляторами общей памяти.

Алейда Ассман пишет, что конститутивным для социальной памяти является именно вопрос идентичности, т. е. признание сопричастности событиям, которые не были или вовсе не могли быть событиями личного опыта [13, с. 60]. Согласно Локку, как мы видели, форма личной идентичности предполагает выявление в настоящем радикальной открытости прошлому и, более того, превращение самого настоящего в прошлое для будущего. В данном случае речь идет о некоем начальном условии, своего рода базовой идентичности, которая как раз и складывается из различных практик припоминания, узнавания себя в определенном окружении, повествования о прошлом и о самих себе как наследниках этого прошлого. Вместе с тем Локк исключает возможность того, чтобы предметом нашего воспоминания могло стать чужое прошлое [9, с. 391]. Если мы и принимаем чужое воспоминание как свое, это значит, что в отношении чужой памяти установлен тот же исходный договор, базовое соглашение, определяющее наше существование во времени. Иначе говоря,

чужое прошлое, его образы и способы повествования о нем должны стать *способом выражения* и понимания нами своего собственного прошлого, избыточного, утраченного и заново обретенного в составе общей памяти.

Очевидно, что это невозможно на уровне простой фактичности воспоминаний и свидетельств о прошлом, но если мемориальная значимость перформативна, то в рассказе о прошлом устанавливается не соответствие знака той или иной наличности, а выражение действия, которое дает завершение и исполнение тому или иному событию. Мое воспоминание не должно возвращать мне чужое прошлое, но должно завершать цепочку воспоминаний об этом прошлом, являясь моим вкладом в конституирование сообщества и участием в заключении договора, связывающего нас друг с другом. В противном случае требование памяти вступает в конфликт с политикой памяти, противопоставляя правильным мифам и благородным вымыслам не просто вытесняемые ими воспоминания, но и требование иного порядка, иного договора, лежащего в основе настоящего. Одним из показательных примеров столкновения социальной и индивидуальной памяти и, как следствие, разрушения базового договора выступает травма.

Переживание травматического опыта – один из самых интересных сегодня вопросов, связанных с памятью. Здесь обнаруживает себя граница памяти, отличная от той, что проводит более привычная фигура забвения. Забытое в травме возвращается, и это действие выявляет специфическую меру памяти, меру присутствия, которая задает границу опыта и оказывается нарушенной травматическим событием. Как принято считать, опыт травмы вызывается вторжением чего-то ужасного, чрезмерного, потрясающего [14, с. 6], при этом травматическое событие не обязательно должно быть связано с насилием, смертью или угрозой насилия, но оно так или иначе ведет к нарушению негласного договора с миром, непрерывности осознания себя в мире и, более того, опыта человеческого в себе. В разрушении этой ткани и состоит чрезмерность события, и воспоминание может пробиться к нему

лишь по мере того, как удастся *заклучить* новое соглашение с миром, новое основание для соприсутствия с другими.

Травма остается не просто за пределами памяти, но прежде всего за пределами языка, т. е. самой возможности перевода прошлого в воспоминание. На уровне индивидуального опыта она часто связана с событием, разрушающим саму возможность говорения, установления смысла, поскольку здесь стирается различие живого и мертвого, субъекта и объекта, личного присутствия и вещи. Эта радикальная безъязыкость как раз и отмечает собой утрату базового договора, и точно также социальная травма выбрасывает целые группы населения в состояние отсутствия языка, значимого дискурса, позволяющего проговорить катастрофический опыт [15, с. 576]. В этом случае вытесненное не может вернуться в форме воспоминания иначе, как путем перезаключения договора, который позволит установить новую форму признания и включения негативного опыта прошлого в общую историю.

Борьба за признание может включить в себя совершенно разные группы, не связанные единством травматического опыта. Известно, что исследователи Холокоста дали значительный толчок и готовую модель для постколониальных исследований и получили союзников в лице борцов против детского насилия, феминисток, защитников прав меньшинств и т. д. Алейда Ассман показывает, как в 1960-е годы новое поколение немцев своей собственной бунт против родителей облакает в требование покаяния за Холокост, которое сопровождается идентификацией самих себя с еврейскими жертвами. Таким образом, чужая травма становится способом радикального усиления своего негативного опыта, что ведет и к созданию соответствующего дискурса травмы и в конечном итоге к пересмотру социального договора. Этот пример травмы показывает, что политика памяти не может ограничиваться созданием правильного социального или политического мифа, навязыванием единообразного мемориального дискурса, потому что есть та избыточность

памяти, которая не перестанет искать для себя выражения и будет готова использовать любой язык для того, чтобы заявить свои претензии и требование признания.

Чем же может быть политика памяти в современных условиях? Известно суждение Ницше, что память насаждается как инструмент подчинения и дисциплинирования человека, склонного, как и все живое, к радостному забвению и беззаботному существованию в настоящем. Социальная мнемотехника, чудовищная «смирительная рубашка» памяти, призвана сделать человека ответственным, предсказуемым, «исчислимым, необходимым, даже в собственном своем представлении» [16, с. 440]. Современный цифровой мир с его медиакультурой и медиаполитикой возводит это исчисление в принцип, поскольку делает человека объектом тотального измерения. Новые медиа знают нас и помнят о нас и наших желаниях лучше, чем мы знаем сами себя, потому что отслеживают любое наше требование, любой запрос, составляя профиль увлечений и интересов, знаний и мотивов нашего поведения. Это значит, что требование памяти оказывается дополнительным ресурсом, который способствует продвижению новых контентов и инвестиций в глобальное коммуникативное поле. Парадоксальным образом вытеснение негативного опыта и негативных воспоминаний сменяется прямо обратным процессом умножения площадок для обсуждения этого опыта, расширения средств его выражения, поскольку именно это и делает максимально открытым каждую группу и каждого индивида сфере современной медиаполитики.

Ян Хакинг показал на примере истории изучения, признания и терапии болезни, получившей название «диссоциативная идентичность» (Dissociative Identity Disorder), что современная

меморо-политика – это порождение разнообразных дискурсов о памяти, которые не столько защищают нас от прошлого, сколько, наоборот, делают нас жертвами памяти, отыскивая все новые и новые зоны травматического опыта, возводящие в *n*-ю степень измеримость и подотчетность субъекта настоящего. Политику памяти сегодня можно назвать настоящей «версткой людей (making up people)», снимающей вопрос о практиках души (прежней заботы о себе) в пользу вопроса о ее «объективном» строении (знание изначально забытого, принадлежащее инстанции власти). В итоге, как пишет Хакинг, единственным достижением терапии «диссоциированных», не подлежащим никакому сомнению, стало то, что она «обеспечила новый способ для человека быть несчастным» [17, с. 236].

Этот случай во многом проясняет общую модель современной политики памяти. Мы давно привыкли к тому, что СМИ опрокидывают человека в безграничный мир событий и чудовищных катастроф, и точно так же мы оказываемся сегодня опрокинуты в избыточность нашей памяти, которая тем самым отчуждается от нас и переживается как катастрофа и травма, потому что, несмотря на все многообразие дискурсов, не может найти соответствие порядку настоящего. Современная коллективная память больше не может и даже не пытается найти способ примирения с утратой, представляя прошлое как бесконечность утрат, с которыми мы больше не можем справиться, не прибегая к неизбежному отказу от памяти в пользу нового цифрового разума с его навязчивой заботой о нас, исчислением больших данных, регистрацией истории запросов и никогда не завершаемой, не допускающей закрытия кредитной историей.

Список литературы

1. Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
2. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007. 346 с.
3. Draaisma D. Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 241 p.

4. Danziger K. *Marking the Mind: A History of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 305 p.
5. Шевцов К.П. Что означают метафоры памяти // Ист., филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение. Вопр. теории и практики. 2015. № 4(54), ч. 1. С. 201–204.
6. Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Моск. Клуб, 1992. 336 с.
7. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
8. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. II. 639 с.
9. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 621 с.
10. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Яз. славян. культуры, 2004. 363 с.
11. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси: Мерани, 1991. Кн. 1. 398 с.
12. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 384 с.
13. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое лит. обозрение, 2014. 328 с.
14. Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социол. журн. 2012. № 3. С. 6–40.
15. Карут К. Травма, время и история // Травма: пункты: сб. ст. / сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое лит. обозрение, 2009. С. 561–581.
16. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 829 с.
17. *Hacking I. Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press, 1995. 352 p.

References

1. Plato. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow, 1994. Vol. 3. 654 p.
2. Halbwachs M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, 1994. 367 p. (Russ. ed.: Khal'bvaks M. *Sotsial'nye ramki pamyati*. Moscow, 2007. 346 p.).
3. Draaisma D. *Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind*. Cambridge, 2000. 241 p.
4. Danziger K. *Marking the Mind: A History of Memory*. Cambridge, 2008. 305 p.
5. Shevtsov K.P. Chto oznachayut metafory pamyati [What Metaphors of Memory Mean]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 2015, no. 4, pt. 1, pp. 201–204.
6. Bergson H. *Sobranie sochineniy. T. 1. Opyt o neposredstvennykh dannyykh soznaniya. Materiya i pamyat'* [Collected Works. Vol. 1. An Essay on the Immediate Data of Consciousness. Matter and Memory]. Moscow, 1992. 336 p.
7. Husserl E. *Sobranie sochineniy. T. 1. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Collected Works. Vol. 1. Phenomenology of the Consciousness of Internal Time]. Moscow, 1994. 162 p.
8. Descartes R. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1994. Vol. 2. 639 p.
9. Locke J. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1985. Vol. 1. 621 p.
10. Assmann J. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich, 1992. 344 p. (Russ. ed.: Assman Yan. *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti*. Moscow, 2004. 363 p.).
11. Freud S. "Ya" i "Ono". *Trudy raznykh let* [The Ego and the Id: Works of Different Periods]. Tbilisi, 1991. Book 1. 398 p.
12. Lévi-Strauss C. *La Pensée sauvage*. Paris, 1962 (Russ. ed.: Levi-Stross K. *Pervobytnoe myshlenie*. Moscow, 1994. 384 p.).
13. Assmann A. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Munich, 2006. 320 p. (Russ. ed.: Assman A. *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika*. Moscow, 2014. 328 p.).
14. Alexander J.C. Kul'turnaya travma i kollektivnaya identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity]. *Sotsiologicheskij zhurnal*, 2012, no. 3, pp. 6–40.
15. Caruth C. Травма, время и история [Trauma, Time and History]. Ushakin S., Trubina E. (comps.). *Травма: пункты* [Trauma:Points]. Moscow, 2009, pp. 561–581.

16. Nietzsche F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1990. Vol. 2. 829 p.

17. Hacking I. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton, 1995. 352 p.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2019.6.132

Konstantin P. Shevtsov

Saint-Petersburg State University of Civil Aviation;

ul. Pilotov 38, St. Peterburg, 196210, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7768-4602> e-mail: shvkst@gmail.com

THE DEMAND OF MEMORY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY POLITICS OF MEMORY

This article studies the interaction between collective and individual memory. Starting with Plato, the politics of memory has aspired to integrate the personal experience of the past into the sublime collective myth of the origin of society. The reason for this is the weakness of individual memory and its dependence on the methods of narration about the past that prevail in a certain society. The very idea about the past is possible only in the form of metaphors, since the experience of the past is redundant for the discourse that structures our common with other people present. But the weakness and uncertainty of memory do not negate its inner urgency for a person, which is associated with the experience of loss and claim for recognition. Therefore, the politics of memory should form the practice of appeasing the loss and recognizing the claims of memory. Once we stop such practices, the past will be experienced as a negative traumatic experience, and the return of this repressed experience will become a threat to the memorial discourse of the authorities. If the authorities fail to suggest a language for talking about the past, the demand of memory will find other indirect forms of expression for itself. Nietzsche believed that it is precisely the negative experience of pain that is the goal of social mnemonics, which turn a human animal into a calculable and predictable member of society. This calculation of a person, his desires and resources is raised to a power in today's digital world. At the same time, in the field of new media, the recognition of the demand of memory is often connected not with appeasing the loss, but, on the contrary, with imposing a negative, traumatic experience of the past.

Keywords: *politics of memory, demand of memory, basic contract, modern media.*

Поступила: 18.06.2019

Принята: 26.09.2019

Received: 18 June 2019

Accepted: 26 September 2019

For citation: Shevtsov K.P. The Demand of Memory in the Context of Contemporary Politics of Memory. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2019, no. 6, pp. 132–140. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2019.6.132